العقيدة النظامية

في الأركان الإسلامية

تأليف الإمام الجليل إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
ابن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية
رواية أبي بكر بن العربي عن الغزالي عن المؤلف

تحقيق وتعليق
محمد زاهد الكوثري
وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية السابقة

١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر
ت ٣٩٣٠٨٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ألف الامام الجوينى امام الحرمين ــ رحمه الله ــ (٤١٩ ــ ٤٧٨هـ) كتابا اسمه : « النظامية فى الأركان الاسلامية » نسبة الى « نظام الملك » الوزير . ضمنه عقائد الاسلام وأحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج . وجاء الامام أبو بكر بن العربى ــ رحمه الله ــ ففصل كلام الجوينى فى عقائد الاسلام ، عن أحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج . وسمى عقائد الاسلام باسم : « العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية » وبين أنه روى ما كتبه عن الامام الغزالى ــ رحمه الله ــ عن المؤلف .

وقد حقق كتاب « العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية » وصححه وعلق عليه : صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثرى ــ رحمه الله ــ وكيل المشيخة الاسلامية فى الآستانة سابقا وطبعه فى مطبعة الأنوار بمصر ١٣٦٧ هـ ــ ١٩٤٨ م كما نشره أيضا مصحوبا بترجمة ألمانية المستشرق « كلوبفر » .

ولكتاب « العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية » مخطوطة بالميكروفيلم فى معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ، ضمن مجموعة عدد أوراقها اثنان وثلاثون ورقة فى كل ورقة ٢٣ سطرا بمقاس ١٧ × ٥٦ سم . تحت رقم ١٢٣٧ . مكتبة : أحمد الثالث .

وطبعتنا هذه على ميكروفيلم معهد المخطوطات . مع المقارنة على النسخة المطبوعة للشيخ الجليل : محمد زاهد الكوثرى ــ رحمه الله ــ وسنضع تعليقاته . كلها ، وفى نهاية كل تعليق له سنضع حرف الزاى بين القوسين .. هكذا (ز) .

وسنذكر هنا فى المقدمة نبذة عن حياة المؤلف الفاضل وعن آثاره العلمية . وسنضع فى هامش الكتاب وفى نهاية الكتاب . تعليقات على أهم القضايا باذن الله تعالى .

مؤلف كتــــاب

العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية

المؤلف : هو الشيخ : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ابن عبد الله بن حيوية ــ بضم الياء الأولى مشددة وفتح الثانية ــ وقد نسب الى « جوين » و « نيسابور » وهما بلدتان من بلدان « فارس » وكان أبوه عبد الله من العلماء • وكذلك كان عمه من العلماء وكان يلقب بشيخ الحجاز •

وقــد نسب الى « جوين » ولم يولد بها • لأن أباه كان معروفــا بالجوينى نســبة الى مسقط رأسه جوين ، ولمــا مات وجلس ابنــه عبد الملك مكانه للتدريس انتقلت اليه هذه النســبة • وقد نسب الى « نيسابور » لطول اقامته فيها •

ولقب بامام الحرمين لأنه ــ كما قيل ــ جاور بمكة أربع سنوات • كان خلالها يناظر ويلقى الدروس •

وقــد اختلف المترجمون فى تحديد تاريخ ميلاد عبد الملك امام الحرمين فيثبتــه البعض على أنه كان فى ١٨محرم عام ٤١٩ هـ ويرى البعض الآخر أنه كان فى عام ٤١٧ هـ غير أنهم أجمعوا على أنه توفى عام ٤٧٨ هـ وله من العمر تسع وخمسون سنة •

وتقول الدكتورة الأستاذة فوقية حسين محمود : « وهذا ينتهى بنــا بعد التحقيق والتمحيص الى أن مولده كان فى اليوم الثامن عشر من المحرم عام ٤١٩ هـ الموافق لليوم الثانى والعشرين من شهر فبراير عام ١٠٢٨ م » [1] اهـ •

---

(١) ص ٢١ الجوينى امام الحرمين ــ سلسلة أعلام العرب ــ الطبعة الثانية •

وتعلم أول ما تعلم على يد والده ، فأخذ عنه الفقــه واجتهد معه فى المذهب والخلاف والأصــول وتعلم العربيــة واتقن علومها وحفظ القرآن .

وكان لرجاحة عقله وغزارة علمه وحرية رأيه يراجع أباه فى بعض مســائل من العلم فى حياته وبعد مماته . فقد روى عنه الرواة : أنــه كان يردد عبارة خاصة كلما وقع على بعض أخطاء لوالده فى كتاباته . وهى : « هذه زلة من الشيخ رحمه الله »[1] اهـ.

وكان يكره التعصب والتقليد . ومن عباراته قوله فى هذا الشأن :

« لقد قرأت خمسين ألفا ، فى خمسين ألفا ، ثم خليت أهل الاسلام باسلامهم فيها ، وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نهى أهل الاسلام عنه ، كل ذلك فى طلب الحق . وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد »[2] اهـ .

ويبدو أن امام الحرمين قد خاض فى العلوم على اختلافها ، وحصل كل ما كان مندرجا يومئذ تحت لفظ « فلسفة » اذ كان مفهوم الفلسفة فى تلك الأيام يعنى جميع المعارف .

وصحب بعد والده فى العلم : أبو القاسم . عبد الجبار بن على ابن محمــد بن حسكان الأسفراينى الاسكافى ٤٥٢ هـ وقد أخذ عنه الكثير فى علم الكلام . وكان الأسفراينى على مذهب الأشــعرى . وصحب أيضــا : أبو عبد الله محمــد بن على بن محمــد النيسابورى الخبازى ٤٤٩ هـ وقــد أخــذ عنــه الكثير من علوم القرآن وقراءاته وتفاســيره .

وظل عبد الملك امام الحرمين يعمل بمدرسة أبيــه طوال الفترة التى

---

(١) ص ٢٥٤ جـ ٣ ــ طبقات الشافعية الكبرى ــ السبكى ، وص ٢ الجوينى ــ اعلام العرب .

(٢) المرجع الســابق ص ٢٦٠

أقامها بنيسابور ينصر المذهب الشافعي ويدافع عن العقيدة الأشعرية التى كانت تواجه هجمات الخصوم .

وقد سافر الى « مكة المكرمة » ورجع الى « نيسابور » بعد سنوات أربع بعد عام ٤٥١ هـ — على رأى[١] — وفى رجوعه وجد الملك « ألب أرسلان » قد اعتلى كرسى الحكم ومعه وزيره « نظام الملك » وعمل على ارجاع شيوخ الأشاعرة الذين هاجروا من قبل عن ديارهم .

ويقول السبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » أن الوزير نظام الملك : « بنى مدرسة ببغداد ومدرسة ببلخ ومدرسة بنيسابور ومدرسة بهراة ومدرسة بأصبهان ومدرسة بالبصرة ومدرسة بمرو ومدرسة بآمل طبرستان ومدرسة بالموصل »[٢] لنشر المذهب السنى على أيدى أئمة كبار من أهل المذهب .

وكان الجوينى عبد الملك من رؤساء مدرسة نيسابور النظامية وكان أبو اسحاق الشيرازى من رؤساء مدرسة بغداد النظامية . ويذكر المترجمون للجوينى عبد الملك : أنه قد آلت اليه زعامة الأصحاب فى هذه الفترة كما أسندت اليه رياسة الطائفة وأمور الأوقاف وصار خطيبا لجامع المنيعى .

وقد ظهر فى عصر الجوينى كثير من أدعياء التصوف — مع أن الدين عند الله الاسلام وليس التصوف — وقد تعرض لهم أبو القاسم القشيرى فى رسالته فوصفهم بأنهم كانوا : محواً من كل ذلك » أى من الأحوال العليا التى كانوا يدعون التحقق بها . وكان يرى القشيرى أن التصوف : « ملازمة للكتاب والسنة مع مجاهدة النفس لأهوائها ومداومة النضال مع نزواتها ، والبعد عن البدع والشهوات والرخص من الأعمال »[٣] اهـ . ومثل هذا نسميه : اسلاما حقيقيا ، ولا نسميه التصوف .

(١) ص ٤٥ — الجوينى — اعلام العرب .
(٢) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ١٣٧
(٣) الرسالة القشيرية ص ٣ ، ٤ ، ص ٥٤ الجوينى — اعلام العرب .

وقد اعتلت صحة عبد الملك امام الحرمين فى آخريات أيامه •
وتوفى « فى ليلة الأربعاء من صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة هـ ».[1] الموافق للخامس والعشرين من شهر أغسطس عام خمسة وثمانين وألف من الميلاد ودفن فى مدينة « بشتنقان » •

كتب امام الحرمين

١ ـ البرهان فى أصول الفقه (مخطوط) •
٢ ـ الارشاد فى أصول الفقه (مخطوط) •
٣ ـ المجتهدين (مخطوط) •
٤ ـ الورقات (مطبوع) •
جـ ـ مغيث الخلق فى اختيار الأحق (مخطوط) •

٦ ـ الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد (مطبوع) حققه:
(أ) الدكتور محمد يوسف موسى ـ والسيد/على عبد المنعم عبد الحميد عام ١٩٥٠ م •

(ب) المستشرق « لوسيانى » مع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٨ م فى باريس •

٧ ـ رسالة فى أصول الدين (مخطوط) •

٨ ـ الشامل فى أصول الدين ، وقد نشر المستشرق « كلوبفر » جزءا من هذا الكتاب •
من هذا الكتاب •

٩ ـ غياث الأمم ، التياث الظلم (مخطوط) •

١٠ ـ شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل

---

(١) طبقات الشافعية ـ السبكى جـ ٣ ص ٢٥٧ ، الجوينى ـ اعلام العرب ص ٥٨

(مطبوع) حققه كاتب هذه السطور عام ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر • وللشفاء الغليل هذا نسختان مخطوطتان بآيا صوفيا • الأولى برقم ٢٢٤٦ والثانية برقم ٢٢٤٧ وتوجد منه نسخة مصورة بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٥٩ فيلم •

١١ ـ العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية (مطبوع) بتحقيق :

(أ) الشيخ محمد زاهد الكوثرى •

(ب) المستشرق « كلوبفر » •

(ج) وتحقيق كاتب هذه السطور •

١٢ ـ لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (مطبوع) بتحقيق الدكتورة الأستاذة / فوقية حسين محمود •

١٣ ـ مختصر الارشاد للباقلانى (مخطوط ومشكوك فى نسبته الى المؤلف) •

١٤ ـ مسائل الامام عبد الحق العقلى وأجوبتها للامام أبى المعالى (مخطوط) •

١٥ ـ التلخيص فى الأصول (مخطوط وفيه كلام)

١٦ ـ نهاية المطلب فى دراية المذهب (مخطوط) •

١٧ ـ مناظرة فى الاجتهاد فى القبلة (وردت مطبوعة فى كتاب طبقات الشافعية[١] الكبرى للسبكى) •

١٨ ـ مناظرة فى زواج البكر (مطبوعة فى كتاب طبقات الشافعية)[٢] •

١٩ ـ السلسلة فى معرفة القولين والوجهين على مذهب الشافعى (مخطوط) •

---

(١) جـ ٣ ص ٢٧٥

(٢) جـ ٣ ص ٣٧٨

٢٠ ــ رسالة فى الفقه (مخطوط) .

٢١ ــ رسالة فى التقليد والاجتهاد (مخطوط) .

٢٢ ــ الدرة المعنية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية (مخطوط) .

٢٣ ــ غنية المسترشدين فى الخلاف (ذكره ابن خلكان ولا يوجد فى فهارس المكتبات) .

٢٤ ــ الكافية فى الجدل (مخطوط) .

٢٥ ــ قصيدة ، وهى وصية لولده (مخطوطة) .

٢٦ ــ النفس (لم يعثر عليه أحد) .

٢٧ ــ ديوان خطبة المنبرية (ذكره السبكى)[١] .

---

(١) نقلنا كل ما يتعلق بحياة المؤلف ومعظم كتبه من كتاب الأستاذة الدكتورة : فوقية حسين محمود ، واسمه «الجوينى امام الحرمين» سلسلة أعلام العرب بمصر ــ طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ــ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر بعـونك

الحمد لله كفاء افضاله ، والصلاة على خير خلقه ، محمد ، وعلى آله .

هـــذا ...

وقـــد ملك مولانا الصاحب الأجل السـيد « نظام الملك » قوام الدين ، سـيد الوزراء ، غياث الدولة ، وصى أمير المؤمنين ، أدام الله علاه: مقاليد الممالك ، وذلل له ما توعر على الأولين من المسالك ، وقذفت اليه الأرض أفلاذ أكبادها ، وألقت اليـه أهلهـا أزمتهـا ، فى اصـدارها وايرادها ، واستكان له دانيها وقاصيها ، وتوطأت لسنابك خيله صياصيها ، وأضحت رقاب الملوك نحو ارتسام مراسمه صـورا ، وآمتلأت طباق الآفــاق باشراق عـدله نورا ، ومعالم المظالم قفرا بورا ، وأخـذت الأرض زخرفها ، ونشرت المسرة مطرفها ، وحقق الدهر مواعيده ، وأنجز بهائه وراء كل مأمول مزيده ، واستمدت من نور سعادته الشمس ، وتاق الى سنائه الغد ، والتفت الأمس .

وباهت الغبراء به مناط القمرين ، وتضاءلت دون غرته الشماء أعالى الشعريين[1] . ورفلت ملة الحق بيمنه من جلاليب الجلال فى أسـبغها وأضفاها ، ورقت من يفاع العوالى ذراها ، بعدما كان انفل غربهـا[2] وشباها ، وحييت به رسوم المـآثر الدوائر ، وانتعشت بعلو قدره جدود المفاخر العواثر ، وتأرجحت بعليائه سطور الدفاتر . وانخرط فى سلك سـامى رأيه الدين والدنيا ولاذ ببـابه المنيف ، وجنابه الشريف ، كافة

(١) جبلان : العبنور والغميصاء (ز) .

(٢) انفل غربها : انثلم حدها (ز) .

الورى ، واجتمع بواحد الدهر شتات الأهواء ، وانضم منتشر الآراء ، ووثق الأعداء بعدله ، ثقة الأولياء بفضله ، واستن أمر الملك فى الأسلوب الأوضح ، واللقم الأفيح (بعد أن) طنت دائرة الآفاق بنبأ المعارضة ، فضاقت الأرض برحبها ، ومادت بعطفى شرفها وغربها ، وزلزلت الأرض زلزالها ، وقطعت المسرة أوصالها ، وطبقت الهموم التى تذيب العظام ، وتنشىء الكرب العظام طبقات الأرض غدوها ، وآصالها ، وقطب دين الحق غرته البهية ، ورجفت من العلياء البنية ، وارتجت أركانها العلية .

ثم تدارك الله الاسلام والأنام ، لما استفاض أنها انجابت انجياب الغمام ، وأعقبت الابلال على التمام . فأراد خادم الدعاء أن يطير بجناح الهزة الى مخيم العلاء والعزة ، معتزيا الى مواقف الخدم ، معتزا بالمثول فى المجلس الأبهى فى غمار الحشم ، وصار لا يبرم عقدة العزم ، الا حل القضاء بحلها .

ولا يقدم قدما للنهوض ، الا نزل القضاء فأزلها ، وما استأخر استئجار الوانى ، ولكن الأقدار دافعة فى صدور الأمانى ، على أنه رأى المثابرة على الأدعية ، وما هو بصدده من الوظائف التى رتب لها[1] ، أولى عند من أفاض عليه ، بسبب معاليه وأولى ، ثم قدم تذكرة الى المجلس الأسمى ، لتنوب عنه ، فى تمهيد معاذيره ، ويشعر ببذله المجهود فى الخدمة وتشميرة .

وقد زففتها عروسا تختال فى أثوابها ، وترفل فى جلبابها ، الى أكرم أكفائها ، وخطابها ، فان أبت على مفترعها[2] اباء البكر ذللتها صفوة

---

(١) رتب : بدلها انتصب فى نسخة (ز) .

(٢) يقال افترعها : اذا حاول افتضاض بكارتها (ز) .

الفكر ، وغض من شماسها ، وشراسها كسرة دراسها ومهرها ، أن تقع من السدة السامية موقع القبول ، ومتضمنها عقائد العقول ، ونخب الشرع المنقول .

وقد صدرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق اليها ، ولم أزحم عليها ، ثم اتبعتها بما لا يسوغ الذهول عنه فى أركان الاسلام ، وسميتها « النظامية فى الأركان الاسلامية » وها هى :

* * *

القــول

فيما تجب معرفته فى قاعدة الدين

النظر فى مدارك العقول ، اذا تم على صحته وسـداده ، أفضى الى العـلم بجواز جائز أو وجوب واجب ، أو استحالة مستحيل . وهـذه العلوم يختص بدركها ، ذوو العقول السليمة ، وأولو الفطنة المستقيمة ، ثم كل قسم منها ينقسم الى ما تحيط به بديهة العقل ، من غير نظر واعتبار وطلب وافتكار ، والى ما تقدمه نظر ، وكل نظر يجريه العقل ، فى ضرب من هذه الضروب ، فلا بد له من مستند ضرورى ، ومعتقد بديهى .

وبيـان ما رتبناه بالمثال فى كل قسم :

فالجواز البديهى ، الذى يبتدره العاقل من غير عبر ، وفكر ، ونظر: هو ما يحيط به العاقل ، اذا رأى بنـاء من جواز حدوثه ، فيعلم قطعا على الارتجال : أن حدوث ذلك البناء من الجائزات وكان لا يمتنع فى العقل أن لا يبنى ، ثم يطرد حكم الجواز فى صفاته وسماته ، وارتفاعه ، واجتماعه ، وطوله ، وعرضه ، واختصاصه ، بما هو عليه ، من أشكاله ، وفنون أحواله ، ثم ينظر فى تجويز العقل ، الى تخصيصه بأوقاته ، فلا يخطر العاقل باله شيئا من أحواله الا عارضـه امكان مثله ، أو خـلافه . فيستبين على الاضطرار أن كان يجوز أن لا ينبنى ما بنى ، وان بنى كان يجوز أن يبنى على خـلاف ما هو عليه من الهيئات . وتنسحب هـذه التقديرات فى التقدم والتأخر الآيلين الى الأوقات .

فهذه مدارك فى جواز الجائزات على الضرورة ، من غير احتياج الى تدبر دلالات ، ومباحثه عن آيات فى المعقولات . ومثال النظرى فى هذا القسم : يعلمه اللبيب من جواز تدوار الأفلاك فى جهاتها . فاذا استقامت

عبره ، واشتد نظره ، وتأمل الأجرام العلوية ، وهى دائمة فى حركاتها المتناسبة ، جائية وذاهبة ، شارقة وغاربة ، وتحقق أن الجهات فى قضيات العقول متساوية ، وأن الذى يدوز منها من الشرق الى الغرب لا يستحيل فى العقل انعكاسه من الغرب الى الشرق . فان منخرقها[1] من الهواء[2] لا يختلف بسبب انعكاسها ، ومدارها فى الارتفاع ، والانخفاض لا يتفاوت بتقدير شروقها فى جهة غروبها . وهذا باب يتسع فيه المجال . والاكثار منه يورث الملال .

ومعرفة الجواز فى القسم النظرى ، اذا حصل يلتحق بالمرتبة البديهية اذ يستحيل أن تكون معرفة ، آثبت من معرفة . غير أن العاقل لا يفتقر الى مزيد فكر فى الأبنية اذا شاهدها تشاد ، وتنقض وتعاد ، وحركات العلويات لم تعهد الا على قضية واحدة . والاستمرار على حكم الاعتياد ، يعمى الذاهل عن سبيل الرشاد .

فأما المستحيلات . فمثال المدرك البديهى منها : سبق العاقل الى القطع بأن السواد والبياض لا يجتمعان ، ولا يكون الجسم فى حالة واحدة متحركا الى مكان ، ساكنا فى غيره ، الى غير ذلك مما يطول تعداده . ومثال النظرى من هذا القسم : العلم باستحالة وقوع جائز من غير مقتض يقتضيه . فاذا تحرك الشىء ، وعلم أن تحريكه[3] جائز ، وكان يجوز أن يستمر به السكون ، الذى عهد لجنسه فى الزمن المتقادم .

ثم اذا قيل : أيجوز أن يفرض تحركه من غير سبب ومقتض . ومعنى موجب للحركة من غير ايثار ومؤثر . يتبين للعاقل بأدنى نظر ينبه ذهنه عن الذهول : أن تقدير وقوع جائز ، من غير مقتضى ، أو مؤثر ، مستحيل غير ممكن .

---

(١) مسلكها (ز) .
(٢) فى نسخة الشيخ زاهد بدل الهواء كلمة : اليمين .
(٣) فى المخطوط : تحركه .

وأما الواجبات العقلية ، فمثال الضرورى منها : العلم بأن صانع الشيء وموجده يجب أن يكون قادرا على فعله ، الى غير ذلك . ومثال النظرى منها : العلم بأن مخترع الأشياء ، يجب أن يكون عالما بتفاصيل أفعاله — كما سيأتى شرح ذلك ، ان شاء الله عز وجل — وما قضى العقل بوجوب ثبوته استحال انتفاؤه ، وما تضمن نظر العقل استحالة ثبوته ، وجب انتفاؤه .

فهذه مقدمات . لا يتمارى فيها عاقل ، غير ذاهل عن سنن السداد وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية ، على ما سنرتبها أبوابا ، مستعينين بالله عز وجل ، وهو خير معين .

❋ ❋ ❋

بـــــاب

القـول فى حـــدث العـــالم

العـــالم : كل موجود ســـوى الله تعالى ، وهو أجسام محـدودة متناهية المنقطعات ، وأعراض قائمة بها ، كألوانها ، وهيئاتها ، فى تركيبها ، وســائر صفاتها ، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا ، وما غاب منها عن مدرك حواسنا ، متساوية فى ثبوت حكم الجواز لهـا ، ولا شكل يغاين ، أو يفرض منـا • صغر أو كبر ، أو قرب أو بعد ، أو غـاب أو شـهد ، الا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة ، لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى • وما سكن منها لم يحل العقل تحركه • وما تحرك منها ، لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعا الى منتهى ســمك من الجو ، لم يبعد تقدير انخفاضه ، وما استدار على النطاق لى يبعد فرض تدواره نائيا عن مجراه وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيآتها وأحوالها • فيتضح بأدنى نظر • استمرار مقتضى الجواز على جميعها • وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ، ولا ينساغ فى عقل[1] موفق اعتقاد قديم ، عن وفاق ، وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه • فاذا لزم العالم حكم الجواز • استحال القضاء بقدمه • وتقرر أنه : مفتقر الى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه • وانما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه • فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الامكان ، فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهة منها ، من غير مقتضى •

فان قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العالم بما فيه قديم لا مبتدأ لكونه ، ولا مفتتح لوجوده ، لاختصاصه بما هو عليه ، بمقتضى قديم •

---

(١) بعد كلمة عقل هذه الكلمات (مقتضى الجواز على جميعها) فى نسخة معهد المخطوطات .

هو في حكم العلة ، والعالم في حكم المعلول والعلة والمعلول والموجب والموجب ، يتلازمان ولا يسبق أحدهما التالي ؟

واذا انتهى مولانا الى هذا المنتهى تثبت قليلا وتأمل برأيه الثاقب الوقاد على رسل واتئاد وابتهل الى الله جلت قدرته وهو ولي التأييد والارشاد .

فنقول — والله المستعان وعليه التكلان — اذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتضى قسمنا الكلام وراء ذلك . وقلنا : مقتضى العالم لا يخلو اما أن يكون موجبا من غير ايثار واختيار ، واما أن يكون مؤثرا مختارا فان كان موجبا من غير ايثار كان ذلك مستحيلا . فان الموجب الذي لا يؤثر يستحيل أن يقتضي شيئا دون مماثلة ، وهذا يتضح بأن نضرب فاسد مذهب الطبائعي مثلا . فنقول : اذا قال : من ينتحل القول بآثار الطبائع : ان دواء مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الاخلاط ، يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ، ولا يجذب جزءا آخر في مثل (ذلك القطر) بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع ، واستواء الأحوال . هذا محال تخيله . واذا تقرر ذلك قلنا : العالم بجملته قار في جو معلوم ، وتقديره واقعا في ذلك الخلاء يماثل تقديره في خلاء عن اليمين أو عن الشمال . وهذا يقرب من مدارك البداءة ، واذا تماثلت الأحياز والجهات ، استحال اعتقاد موجب يخصص العالم بقطر تمثله سائر الأقطار ، فان الموجب لا يخصص شيئا من أمثاله ، والمؤثر المختار : هو الذي يتحيز بارادته ومشيئته مثلا من أمثال .

فلاح بطلان المصير الى موجب قديم لا اختيار له . فان قيل : العالم قديم ، وموجبه مؤثر مختار . قلنا : هذا باطل قطعا . فان القديم يستحيل أن يكون ثبوته بارادة ، اذ الموقع المخصص الذي لم يكن فكان . هو المراد . فأما ما لم يزل واقعا ، فيستحيل ارتباط كونه بارادة في الايقاع .

وعلى الجملة : الواقع بالارادة فعل يؤثره المريد فيوقعه على حسب ارادته وما كان ثابتا أزلا فليس فعــلا ، حتى يقال : وقــع بالارادة على هــذا الوجه . فاذا فسد القول بقدم العالم مع ظهور الجواز فى أحكامه ، من غير موجب ومؤثر . بطل كونه قديما عن موجب قديم ، واستحال استناده مع قدمه الى ارادة . لم يبق الا القطع بأن العالم فعل موقع على وجه[1] من وجوه الجواز ، بارادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته .

وهذا الفصل فى اثبات حدث العالم أنجح وأوقع ، من طرق خوتها بمجلدات ، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذافيرها ، لو ساوقه التوفيق .

---

(1) على وجه دون وجه ـ فى نسخة زاهد

فصـــل

فى ترتيب تراجـم العقـائد

بعد تمهيد حدث العـالم

محصول الكلام بعد ذكره ، تحصره ثلاثة أبواب ، ثم ينقسم كل باب فصولا . باب فى العلم بأحوال الاله ، وباب فى مناط التكليف من صفات العباد ، وباب فى النبوات التى تتصل الأوامر التكليفية بالعباد ، وبها ترتبط الأمور السمعية فى الحشر والنشر والوعد والوعيد ، المفسرين[1] بالثواب والعقاب الى غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون ، وأخبر عنه الصادقون ، وتنتجز قواعد الدين بنجاز هذه الأبواب ، ثم الامامة ليست من العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره ولكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها . ونحن نذكر منها طرفا[2] ــ ان شاء الله مع ايثار الاختصار والاقتصار على ما فيه مقنع وبلاغ ، يشفى الغليل ويوضح السبيل . ان شاء الله عز وجل .

---

(١) فى نسخة زاهد : المشعرين .

(٢) ثم عدل عن هذا الوعد فخص هذا الموضوع بالتاليف كما سيأتى (ز) .

بـــــاب
فى الالهيـــــات

نصـــدر هـــذا البـــاب قبل تفصيله باثبات العلم بالصانع المختار ، فنقول : اذا ثبت حدث العالم ، ووجب افتقاره[1] الى موقع يوقع على ما هو عليه ، واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه اما أن يكون موجبا لا ايثار له ، أو يكون مختار . وباطل أن يكون موجبا لا ايثار له . فانه لا يخلو اما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما وجب عـــدم موجبه وأثره واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت . وقد اتضح مما سلف حـــدث العالم ، وان كان موجبه حادثـــا افتقر هو الى موقع ويتسلسل القول فيه الى أعـــداد غير متناهية وهذا مستحيل ببداهة العقـــول ، وما يتسلسل لا يتحصل ، ومن أثبت حوادثا منفصلة[2] لا نهاية لهـــا الى غير أول ، فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقدم ، ومن انتهى معتقده[3] الى اثبات حوادث أزلية فقد انســـل عن مقتضى العقول فان مقتضى[4] الحوادث الابتداء عن عدم ، والأزل يشعر بنفى[5] الأولية ، فبطل أن يكون موقع العـــالم موجبا لا ايثار له . ووجب القول مختار مريد ، أوقع العـــالم على موجب مشيئة ، ولاح بما قدمناه : وجوب قـــدمه . اذ لو كان صانع العـــالم حادثا لافتقر الى محدث ، افتقار العالم اليـــه ، ثم ينجر القول الى ما سبق وضوح استحالته . فاذا تمهد صدر الباب فالكلام بعده ينقسم ثلاثة أقسام . قسم : فى ذكر ما يستحيل على الله سبحانه . وقسم: فيما يجب لله سبحانه . وقسم فى ما يجوز (فى) أحكامه . فآلت مدارك الألهيات الى الاستحالة والوجوب . والجواز فيما سبق فى صـــدر هذا المعتقد .

---

(١) فى نسخة زاهد : انتهاؤنا .
(٢) فى نسخة زاهد : مفصلة .
(٣) فى نسخة زاهد : علمه .
(٤) فى نسخة زاهد : حكم .
(٥) فى نسخة زاهد : ببقاء .

نقدم قولا وجيزا يحوى الغرض ، فان رأيناه كافيا اجتزينا به ، وان رأينا أن نبسط طرفا من الكلام جرينا فيه على ما تجرى به المقادير ، والله سبحانه ولى التيسير • فنقول :

كل صفة فى المخلوقات دل ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك فهى مستحيلة على الاله ، فانها لو ثبتت له لدلت على افتقاره الى مخصص دلالتها فى حق الحادث المخلوق • وضبط القول فى الصفات المفتقرة : ما تمهد أولا من تقدير حكم الجواز فكل صفة فارقها حكم الجواز ، فهى مستحيلة فى نعت الاله تعالى • فان القدم والجواز متناقضان وتفصيل ذلك : أن الحدوث فينا منعوت بالجواز • فنقدس الاله عنه ، والتركب والتصور عنه والتقدر فى صفاتنا مرسومة بالجواز فلا تركب ولا يجوز فرض خلافه • ولا قد ، ولا قد ، ولا قدر ، ولا حد ، ولا طول ولا عرض الا والعقل يجوز أمثالها وخلافها وهذه الصفات لجوازها افتقرت الى تخصيص بارئها ، فتعالى الصانع عنها ، وهذا معنى قول سيد البشر خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم اذ قال : « من عرف نفسه ، عرفه ربه »(١) •

أراد من عرف نفسه بصفات الافتقار ، عرف استغناء الرب عن صفاته فانه تقدست اسماؤه منتهى الحاجة ، وهو برىء عنها وعلى هذا الأصل يجب تقدس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات فان العقل قاض بجواز الكون فى جهة دون أمثالها كما يقضى بجواز التصور والتقدر ،

(١) من قول يحيى بن معاز الرازى ، فى المشهورة وفى أدب الدنيا والدين للماوردى .

عن عائشة : سئل النبى ﷺ : من اعرف الناس بربه ؟ قال : « اعرفهم بنفسه » راجع : كشف الخفاء (ز) .

ثم لزم انتفـاء الاختصاص بالاقرار [1] عن ذاته من حيث كانت جائزة والتخصص بالجهات والأقطار فى قضية الجواز كالاختصاص بالاقرار[2] وهذا مزلة الأقـدام ، ومثار ضلال الأنام وعندها افترق جماهير الخلق فريقين . وثبتت الفرقة المحققة الناجيه . ولا بد من التنبيـه على سبب الافتراق ، وايضاح ما أستحث أهل الحق على الثبات واجتناب الشتات . فذهبت طوائف الى وصف الرب بما تقدس فى جـلاله عنه عن التحيز بالجهـة[3] . حتى انتهى غـلاة الى التشكيك أو التمثيل أو التمسيك . تعالى الله عن قول الزائغين .

والذى دعاهم الى ذلك طلبهم ربهم من المحسوسات ، وما يتشكل فى الأوهام ويتقدر فى مجارى الوساوس ، وخواطر الهواجس . وهـذا حيد بالكلية عن صفات الالهية ، وأى فرق بين هؤلاء ، وبين من يعبـد بعض الأجرام العلوية ، ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بهذا المسلك : الروح . وهو خلق الله تعالى لم يجدوا اليه سـبيلا فانه معقول غير محسوس . وقد قال تبارك وتعالى فى محكم كتابه ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه : « ويسألونك عن الروح ؟ قل الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا »[4] .

وذهبت طائفة الى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، فظنوا أن ما لا يحويه الفكر منتف ، ولو وفقوا لعلموا أنه لا تبعد معرفة موجود[5] مع العجز عن درك حقيقة .

والذى ضربناه من الروح مثـلا يعارض به هؤلاء ، فليس لوجود

(١) فى نسخة زاهد : بالاقدار .
(٢) التعليق السابق .
(٣) فى نسخة زاهد : بالجهة . وفى نسختنا : بالجهالة .
(٤) سورة الاسراء ٨٥
(٥) معرفته بوجود (نسخة زاهد) .

الروح خفاء وليس الى درك حقيقته سبيل ولا طريق الى جحد وجوده للعجز عن درك حقيقته . والأكمة يعلم بالتسامع والاستفاضة : الألوان . ولا يدرك حقيقتها . فهذا سبب زيغ المعطلة ، وهم على مناقضة المشبهة .

وأما فئة الحق : فهدوا الى سواء الطريق ، وسلكوا جدد الطريق ، وعلموا أن الجائزات تفتقر الى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على الافتقار ، وعلموا أنه لو أتصف بها لكان شبيها لمصنوعاته[1] ، ثم لم يميلوا الى النفى من حيث أن يدركوا حقيقة الاله ، ولم يتعدوا موجودا يجب القطع بكونه مع العجز عن درك حقيقته ، اذ وجدوا فى أنفسهم مخلوقا لم يستريبوا فى وجوده ، ولم يدركوا حقيقته .

ونحن الآن نذكر عبارة حرية بأن يتخذها مولانا فى هذا الباب هجيراه ، فهى لعمرى المنجية فى دنياه وآخراه فنقول : من انتهض لطلب مدبره ، فان اطمأن الى موجود انتهى اليه فكره فهو مشبه ، وان اطمأن الى النفى المحض فهو معطل ، وان قطع بموجود ، واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد ، وهو معنى قول الصديق رضى الله عنه اذ قال : « العجز عن درك الادراك : ادراك » فان قيل : فغايتكم اذن حيرة ودهشة قلنا : العقول جائرة فى درك الحقيقة ، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الافتقار .

وهذا[2] ما أردناه فى هذا الفن . وقد تجاوزنا الحد المعزوم عليه قليلا .

---

(١) بمصنوعاته (نسخة زاهد) .
(٢) وهذا ما أردناه ... الخ لا وجود له فى نسخة زاهد .

الـــــــكلام

فيمـا يجب لله تبارك وتعالى

من أحاط بالصفات الجائزة للمخلوقات أرشدته الى ما يجب لصانعها وبارئها من الصـفات ، فدل جواز وجود الحوادث على وجوب وجود صانعها فان الجائز لا يقع بنفسه ــ كما سبق ــ ولا يتصف وجود صانعه بالجواز . فانه لو كان جائزا لافتقر افتقار صنعة . وقد تقرر تقدير ذلك ثم يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرا ، فانا على الاضطرار نعلم: أن المؤثر الفعال يجب أن يكون مقتدرا على فعله ، ويجب أن يكون مريدا له ، فان القـدرة لا توقع الفعل لعينها بل بفعل القـادر بالقدرة متى أراد . ثم يستحيل أن يريد مالا يعلمه ، ثم يستحيل الاتصـاف بهـذه الصفات دون الاتصاف بالحياة . فلاح أن جواز الصفات الثابتة للحوادث دال على وجوب هذه الصفات للصانع .

فصـــــل

اعترف كل من انتمى الى الاسلام بكونه تعالى حيا عالمـا قادرا . ثم نفى العلم والحياة والقدرة طوائف . وطال النزاع فى ذلك بين الفرق وتفاقم الخطب وانتهى غالون الى التكفير والتبرىء . والقول فى ذلك قريب المدرك عندنا . فنقول :

اذا وصفتم البارى تعالى وتقدس بكونه قادرا ، حيـا ، عالمـا ، فلا معنى للعلم الا كون العـالم عالمـا . فان اعترفتم بكونه عالمـا ، ((١) فلا معنى للعلم الا أن يكون العـالم عالمـا . وان اعترفتم بكونه عالمـا) فهو العـلم بعينه فسبحان من أغوى أمما فى اعتقاد نفى العلم .

---

(١) من كمة : « فلا معنى » الى « بكونه عالما » لا وجود له فى نسخة زاهد .

وما اعترفوا به من كونه عالماً هو عين ما أنكروه فلا معنى للعلم الا كون العالم (عالماً [1]) بمعلوماته على ما هى عليها[2] .

فصل

الصانع لم يزل مريدا فى أزله لما سيكون فيما يزل[3] ، وكونه مريدا عين ارادته . وضلت طائفة من المبتدعة ضلالا بعيدا ، فزعموا أنه لم يكن مريدا فى أزله ، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال ارادات للكائنات التى يريدها فصار مريدا بتلك الايرادات الحادثة وهذا انسلال عن ربقة الدين . فان الارادة لو كانت حادثة لافتقرت الى ارادة لها ، بها تتخصص . وان استغنت وهى حادثة مختصة عن مخصص ، لزم استغناء العالم بما فيه عن مريد مخصص .

فصل

مما يجب لله تعالى : الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المهرة [4] فى اثبات العلم بوجوب وصف البارى سبحانه بالكلام ، وهو خارج عن القاعدة التى هى مستند هذه العقيدة . فنقول : كما نعلم بعقولنا أن تردد الخلق على صنوف التغاير ، من الجائزات . فكذلك تصرفهم

---

(١) عالما : فى نسخة زاهد .

(٢) وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم . وما زاد على ذلك من أن الصفات زائدات على الذات ، واجبات بالغير ممكنات فى حد ذاتها ، كما وقع فى كلام فخر الدين الرازى : ومن تابعه ، فتهور . لا تنهض به حجة . ولذا قال العضد « لا ثبت فى غير الاضافة » ومن هنا يظهر دقة نظر الامام فى المسألة (ز) .

(٣) فى نسخة زاهد . فيما لا يزال .

(٤) فى نسخة زاهد : المرة .

تحت أمر مطاع ، ونهى متبع ، ليس من المستحيلات . واذا قطع بجواز ذلك ، كما قضى بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق ، فكل جائز من صفات الخلق يستدل الى صفة واجبة للخالق ، فيجب جواز انسلاكهم فى الأوامر والزواجر ، اتصاف ربهم بالامر والنهى والوعد والوعيد ، وهو الملك حقا . ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاقتدار على تغيير الخلق قهرا ، وامكان توجيه الأمر والنهى عليهم تعبدا وتكليفا : فتقرر بذلك وجوب كونه تعالى وتقدس : متكلما ([1] فظن من لم يحصل علم هذا الباب أن القدرية وصفوا الرب تبارك وتعالى بكونه متكلما) وزعموا أن كلامه مخلوق ، وليس هذا مذهب القوم بل حقيقة معتقدهم : أن الكلام فعل من أفعال الله عز وجل كخلقه الجواهر وأعراضها ، ولا يرجع الى حقيقة وجوده حكم من الكلام فمحصول أصلهم : أنه ليس لله ــ تعالى عن قولهم ــ كلام وليس قائلا آمرا ناهيا . وانما يخلق أصواتا فى جسم من الأجسام دالة على ارادته ، وليس بخفى على ذى بصيرة : أن آيات القرآن نصوص فى اتصاف الرب تبارك وتعالى بالقول (فكم فى سياق الآى ، من أخبار الرب عن نفسه بالاتصاف بالقول[2]) كما قال تعالى : « قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم » (المائدة ١١٩) ، وقال تبارك وتعالى : « يا نار كونى بردا وسلاما » (الأنبياء ٦٩) ، وقال جل وعز : « وقال ربكم ادعونى استجب لكم » (غافر ٦٠) ومن لزم الانصاف ، وجانب الاعتساف تبين أن هذه الآيات مصرحة باتصاف الرب بقوله ، ومن أحدث أصواتا فى جسم دالة على غرض له ، لا يقال قال : كذا وكذا ، ومما يوضح الحق فى ذلك أن من أصل هؤلاء : أنه لا معنى لكون المتكلم متكلما الا أنه فاعل للكلام ، ومساق هذا يقتضى أن من لم يعلم كون المتكلم فاعلا لكلامه لا يعلمه متكلما . ونحن على اضطرار نعلم أن من نراه يتكلم

(١) ما بين القوسين ليس فى نسخة زاهد .

(٢) التعليق السابق .

متكلما ، قبل أن يخطر ببالنـا كونه فاعلا ، ولو لم يكن لكونه متكلما معنى الا أنه فاعل للكلام لما علمه متكلما من لم يعلمه فاعلا • وليس الأمر كذلك ، فان سبيل معرفة الله تبارك وتعالى متكلما أو سبيل معرفة المتحرك متحركا • ومن رأى جسما يتحرك اعتقد أنه متحرك ولم يتوقف عقله على النظر فى أنه فاعل للحركة • كذلك من سـمع رجـلا اعتقد متكلما ثم نظر فى كونه فاعلا للكلام أو غير فاعل • واذا تقرر أن الكلام صـفة للمتكلم وليس المراد به : كونه فاعلا ، فما كان صـفة لله تعالى تعالى لم تخل أما أن تكون حادثة أو قديمة فان كانت قديمة فهو الحق الذى انتحله أهل الحـق •

وان كانت حادثة لم تخل ، اما أن تقوم به — تعالى الله عن قول المبطلين — فيؤدى هذا الى القول بأنه محل الحوادث[1] • وما قبـل الحوادث كالأجسام • واما أن تقوم بجسم — وهو مذهب المخالف — فكل صـفة قامت بجسم رجع الحكم[2] منها الى ذلك الجسم كالحركة والسكون وما عداهما من الأعراض • ولو كان الرب تعالى بخلق كلام فى جسم متكلما ، لكان بخلق الصوت فيه مصوتا •

فصـــــل

ثم معتقد أهل الحـق : أن كلام الله تعالى ليس بحروف منتظمة ، ولا أصوات منقطعة وانما هو صـفة قائمة بذاته (تعـالى) يدل عليهـا

(١) وهو محال . وقد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية ، وصنوف الحشوية على أن الله سبحانه منزه من أن يحل فيه شيء من الحوادث ، ومن أن يحل فيه شيء من الحوادث ، بل هذا مما علم من الدين بالضرورة(ز) .

(٢) فى نسخة زاهد : رجع الكلام .

قراءة القرآن كما يدل قول القائل[١] : على الوجود الأزلى[٢] ، (ويعتبر المسمى : أصوات[٣]) والمفهوم منه : الرب تبارك وتعالى . فان قيل : اذا قضيتم بأن كلام الله تبارك وتعالى أزلى . لزمكم أن تصفوه بكونه آمرا ناهيا قبل وجود المخاطبين ، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين : محال . قلنـا : ما لبس به المخالف يدرأه ضرب مثال . وهو : أن من يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ، فالمعانى التى سيوردها عند جريان الحوار يجدها بأعيانها قائمة فى نفسه ، ثم اذا حان الوقت أداها ، فأنهاها والعالم بأنه سيكلم فلانا لا تخلو نفسه عن وجود ثبوت ذلك الكلام على تقدير وجوده فى العبارات من حين المفاوضة تبلغ تلك المعانى والرب فى أزله كان عالمـا بأنه يتعبد عباده اذا وجدوا وهو العالم المقدس عن أن يسهو أو يغفو ، فلا يخلو وجوده الأزلى عن معنى ما سيصل الى العباد اذا وجدوا . وسبيل ذلك الكلام القائم بنفسه . كسبيل قدرته القديمة ولم تزل .

وان كان يستحيل وجود مقدوراتها . أراد[٤] فان المقدور حادث مستفتح ولكنه كان منعوتا أزلا بصفة صالحة لتعلق القـدرة بالمقدورات فيما لا يزال .

فصـــــــل

يجب اطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع ، وليس المراد بذلك تعلق الادراك بالكلام الأزلى القائم بالبارى تعالى . ولكن المدرك صوت القارىء . والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه ، ولا بعد فى

---

(١) فى نسخة زاهد قول القائل : الله على الوجود الأزلى .
(٢) الا ان الدلالة الثانية وضعيه كما تقرر فى موضعه (ز) .
(٣) فى نسخة زاهد : وتعبيره المعين اصوات .
(٤) فى نسخة زاهد : أولا .

تسمية المفهوم عند مسموع : مسموعا . فهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول : سمعت الملك ورسالته . وكلام الملك حديث نفسه وأصواته . ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله، ولا حديث نفسه .

ومن زعم أنه سمع كلام الله تعالى من غير واسطة ، فلا فرق بينه وبين موسى عليه السلام الذى خصصه الله تبارى وتعالى من بين عالمى زمانه بتكليمه . واصطفاه باستماعه عزيز كلامه .

فصل

كلام الله تبارك وتعالى مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالألسنة ، محفوظ فى الصدور ولا يحل الكلام هذه المحال حلول الأعراض الجواهر . فان كلام الله الأزلى[1] لا يفارق الذات ولا يزايلها ، ومن شهد طرفا من قضايا العقول لم يسترب فى أن التحول والانتقال والزوال من صفات الأجسام ، ومن الغوائل التى بلى الخلق بها ، أن القول فى قدم كلام الله تبارك وتعالى ، وكونه مكتوبا فى المصاحف أشيع فى زمن الامام أحمد بن حنبل — رحمه الله — من جهلة العوام والرعاع الهمج ، وضرب من لا دراية له بالكلام فى هذا الأصل ، فسمعوا مطلقا : أن كلام الله فى المصاحف ، فسبقوا الى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الأزلى فى الدفاتر، وارتبكوا فى جهالات[2] لا يبوء بها محصل [3] . ثم تطاول الدهر ،

(١) هو النظم الدال على المعنى المتحقق لفظا ومعنى فى علم الله أزلا(ز).

(٢) فى نسخة زاهد : فى جهات .

(٣) منها ما يعزوه اليه القاضى أبو الحسين بن أبى يعلى الفراء فى طبقاته فى ترجمة الاصطخرى « أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام تكليما من فيه . وناوله التوراة من يده الى يده » فحاشى أن يكون لله فم ولهوات وجوارح، =

وتمادي العصر ، فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية ، ولولا ذلك لما خفي على من معه مسكة من عقل : أن الكلام لا ينتقل من متكلم الى دفتر ، ولا ينقلب معنى النفس الى الأصوات سطورا ورسوما وأشكالا ورقوما[1] ، فاذن تقول ـ بعد الاحاطة ، بحقيقة هذه الفصول ـ كلام

=

وقد نقل المؤلف في الشامل عن النقض الكبير للباقلاني : « من زعم ان السين من بسم الله بعد الباء . والميم بعد السين الواقعة بعد الباء ، لا أول له ، فقد خرج عن المعقول وجحد الضرورة وانكر البديهة ، فان اعترف بأوليته، وادعى أنه لا أول له ، فقد سقطت محاجته ، وتعين لحوقه بالسفسطة . وكيف يرجى أن يرشد بالدليل من يتواقح في جحد الضروري ؟ » اهـ فيكون موقفهم اخطر مما يتصور . والله سبحانه الهادي (ز) .

(١) اللفظ متعاقب الحروف في الاسماع ، فلا يتصور العاقل في ذلك قدما ، وكذلك الصوت ، نعم ليس للفظ باعتبار وجوده العلمي والنفسي عند الله سبحانه تعاقب فيكون قديما كما قال بذلك أحمد ، وتابعه ابن حزم، وهو الموافق لتحقيق القوم في الكلام النفسي الا أن وجوده أصلي بخلاف العلم فانه بالاضافة الى المعلوم فيكون ظليا ، ولا لما فرق بين موسى عليه السلام وبين غيره في خلق السمع فيهما . وأما المسموع فان أريد به الصوت المكيف فكذلك وأن أريد ما هو قائم بالله فجل الاله من أن يقوم به عرض سيال واهتزاز متلاحق . والوارد في الكتاب أنه تعالى كلم موسى ـ بدون ذكر صوت أصلا ـ والتكليم لا يستلزم الصوت . قال الله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ، أو وراء حجاب ، أو يرسل رسولا » اذ لا صوت في الوحي الى القلب ، والصوت في الثالث صوت الرسول لا المكلم . فليكن من وراء حجاب كذلك ، وهو الذي حصل لموسى فمهما كان النبي بسماعه صوت الرسول اليه يعد أن الله كلمه فلا يكون أي مانع من أن يعد موسى كلمه ربه ، اذ نودي من الشجرة . وأي زائغ يتصور حلول الله في الشجرة حتى يقول ان الذي سمعه صوت الله ؟ تعالى الله أن يكون كلامه صوتا . والآية قاضية على جميع الأوهام في هذا البحث عند من أحسن التدبير فيها . راجع «لفت اللحظ الى ما في الاختلاف في اللفظ» وما علقناه على «الاسماء والصفات» للبيهقي (١٩٣ و ٢٥١) (ز) .

الله تبارك وتعالى فى المصاحف مكتوب ، وعلى ألسنة القراء مقروء . والصدور محفوظ ، وهو قائم بذات البارى وجودا[1] .

فصـــــل

يجب وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا . والدليل عليه : أن الواحد منا اذا أبصر فانه يجرى منه تحديق فى جهة المرئى ، واتصال أشعة به ، على مجرى العادة واذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، والادراك الحقيقى يقع وراء الاتصالات التى ذكرناها . وذلك الادراك له مزية على العلم بالمغيب الذى لم يدرك .

فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التى ندركه عليها ويتعالى عما تتصف به الحواس ، والحدق ، والأصمخة ، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال . ويقدر من غير فرض جارحة ، وأداة . فمن وصف الاله بما ذكرناه من تحقيق الادراك فقد وافق المعنى ، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالاحساس والتحديق والاصاخة .

وان أنكر منكر كونه[2] مدركا لحقيقة الأشياء . فقد أثبت المخلوق فى الاحاطة والدرك مزية على الخالق ، ولا خفاء ببطلان ذلك.

وكيف يصح فى العقل : أن يخلق الرب للعبد الدرك الحقيقى ، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد ادراكه .

---

(١) فيكون القائم بالله قديما ، وتكون الحروف المترتبة فى أسماع السامعين ، وأشكال الحروف المرسومة فى الصحف والألواح ، والحروف المتخيلة فى أذهان الحفاظ والأصوات التى هى عرض سيال قائم بالهواء حادثة بحامليها ، فمن زعم أن الله يتكلم على لسان كل قائل ، تعالى الله عن جهالات الجاهلية (ز) .

(٢) فى نسخة زاهد : لا يوجد (كونه) .

فصـــــــل

يجب القطع بأن الله تعالى باق ، وما وجب قدمه استحال عدمه . فان القـديم هو الذى قضى العقل بوجوب وجوده . اذ لو كان وجوده جائزا لوقت الحكم بحدوثه ـ كما سبق تقريره ـ .

فصـــــــل

وقد اختلفت مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسـنة . وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها . واجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج فى آى الكتاب ، وما يصح من سنن الرسـول صلى الله عليـه وآله وسـلم .

وذهب أئمة لسلف الى الانكفاف عن التأويل ، واجراء الظواهر على مواردها[1] وتفويض معانيها الى الرب تعالى . والذى نرتضيه رأيا : وندين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة . فالأولى الاتباع ، وترك الابتداع والدليل السمعى القاطع فى ذلك : أن اجماع الأمة حجـة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة .

وقـد درج صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضى عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ، وهم صفوة الاسلام ، والمستقلون

---

(1) يعنى ان المستفيض اطلاقه فى السنة على الله سبحانه نطلقه عليـه جل شانه من غير خوض فى المعنى فيما نوع ابهام . والظاهر هنا يقابل الغريب . كما فى قول مالك : « خير العلم الظاهر . وشره الغريب » وليس المراد هنـا : الظاهر الذى هو من اقسام الوضوح ، لانه اعم من ان يكون رجحان أحـد الاحتمالين على الآخر بالوضع أو بالدليل ، ولا ظهور فى جانب الوضـع اذا ناقضه البرهان ، فلا يكون هناك ظهور بهذا المعنى ، حتى يحمل عليه راجع تمهيد ابى الخطاب (ز) .

بأعباء الشريعة ، وكانوا لا يألون جهدا فى ضبط قواعد الملة ، والتواصى بحفظها ، وتعليم الناس ما يحتاجون اليه منها ، فلو كان تأويل[1] هــذه الآى والظواهر مسوغا ، ومحتوما ، لأوشك أن يكون اهتمامهم بهــا فوق اهتمامهم بفروع الشريعة .

واذا انصرم عصرهم ، وعصر التابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع . فحق على ذى دين : أن يعتقد تنزه البــارى عن صفات المحدثين ، ولا يخوض فى تأويل المشكلات ، ويكل معناها الى الرب تبارك وتعالى .

وعــد امام القراء وسيدهم : الوقوف على قوله تبارك وتعــالى : « وما يعلم تأويله الا الله » من العزائم ، ثم الابتداء : « والراسخون فى العــلم » (آل عمران ٧) ومما استحسن من كلام امام دار الهجرة ــ رضى الله عنه ــ وهو : مالك بن أنس رضى الله عنه : أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » (طه ٥) فقال :

---

(١) اى صرفها الى احتمال مرجوح من الاحتمالات الموافقــة للتنزيه المستنبط من البراهين القاطعة مع عــدم وجود ما يعين ذلك الاحتمال . لأن ذلك يكون تحكما على مراد الله ومراد رسول الله . واما عند تغير المعنى بالقرائن فلا مهرب من قبوله . وعن الصحابة والتابعين روايات من هــذا القبيل من التأويلات المتعينة . وسرد ذلك يخرجنا من الاختصار المطلوب وصنع المؤلف هنا احتياط بالغ منه فى دين الله يشكر عليه . وعليــه مضى أبو حنيفــة واصحابه من السلف . على أن الوقف على « الا الله » لا يحتم الامتناع من تطلب المآل لأن النفى فى الآية مسلط على العمــوم فيكون المعنى سلبية العموم دون عموم السلب . فيكون الممنوع هو علم جميع التأويلات فلا يمنع ذلك من تطلب بعضها . وبهذا وضح الحــق وبطل ما سرده الحرانى فى تفسير سورة الاخلاص (ز) .

« الاستواء معلوم . والكيفية مجهولة[1] . والسؤال عنه بدعة » فلتجرى آية الاستواء والمجيء وقوله : « لما خلقت بيدى » (ص ٧٥) و « يبقى وجه ربك » (الرحمن ٢٧) وقوله : « تجرى بأعيننا » (القمر ١٤) وما صح من أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم كخبر النزول وغيره ، على ما ذكرناه .

فهذا بيان ما يجب لله تبارك وتعالى[2] .

(١) واللفظ الثابت عن مالك امام دار الهجرة هنا « والكيف غير معقول والمصنف لم يتحر الرواية : (راجع الأسماء والصفات للبيهقى ص ٤٠٨) وفى لفظ عنده (لايقال كيف ، وكيف عنه مرفوع) (ز) .

(٢) وهذا الفصل مما يكتب بماء الذهب ، ولا سيما ان هذا الكتاب من أواخر مؤلفات امام الحرمين ، كما ذكره صاحب اللمعة وغيره . وقد فرح به بعض الحشوية فى غير مفرح ظنا منهم أنه مال اليهم فى آخر أمره ، وانى ذلك ؟ وقد صرح فى فصول الكتاب بتنزيه الله قطعا من الحوادث ، وصفات المحدثين ، اما الاستواء فيكا دنا يكون المراد منه متعينا بين الاحتمالات ، وهو الملك واخذه تعالى يأمره عبيده وينهاهم بعد خلق السموات وخلقهم على طريق الاستعارة التمثيلية ، كما تجد بسط ذلك فى « لفت اللحظ » (٤١) واما المجيء . فقد قال ابن حزم فى الفصل . روينا عن الامام أحمد فى قوله تعالى : « وجاء ربك » انما معناه : وجاء أمر ربك . كقوله تعالى « هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك » والقرآن يفسر بعضه بعضا . ا هـ . ومثله فى زاد المسير لابن الجوزى وقوله « لما خلقت بيدى » بمعنى بعناية خاصة . والعرب تقول : يداك او كتا . وتعزو العناية الخاصة الى اليدين ، والمراد بقوله « وجه ربك » الذات العلية بدليل رفع ذى الجلال بعده . واما قوله «تجرى بأعيننا» فيمعنى : تحت علمنا ، فى فهم أهل اللسان ، فلا محيد عن هذا الفهم والنزول ليس بمعنى الحركة من فوق الى تحت حتما ، لانه محال ، فيدور أمره بين الاستعارة فى الطرف ، بمعنى اقباله على العباد كما يقول حماد بن زيد : وبين الاسناد المجازى ، وقد تعين الثانى بحديث النسائى فى بعث ملك ينادى ، فخرج حديث النزول من احاديث الصفات فى التحقيق بعد تعيين القائل مراده ، وانما مراد المؤلف هنا حسم النزاع بأكبر تنزل رفقا بالجهلة الأغرار وجمعا للكلمة ، ولا مانع من ذلك بعد استيقان تنزه الله عن جميع ما يوهم التشبيه ، كما فعله المؤلف فى جميع أبواب الكتاب (ز) .

الكلام فيما يجوز في احكام الله سبحانه

قال المحققون : الجائز في حكم الله تبارك وتعالى ينقسم الى القول في أفعاله ، والى جواز رؤيته فهما قسمان ، فلتقع البداية بأفعاله فنقول :

كل ما قضي العقل بجوازه ، وامكان حدوثه . فالرب تعالى موصوف بالاقتدار عليه ، ولو فرض احداثه اياه كان مسوغا في العقل غير ممتنع .

هذا الآن يستمد من بحر في الأصول لا ينزف ، وهو القول في التقبيح والتحسين وتتبع المذاهب في ذلك يطول ويخرج عن الحد المقصود فالوجه : الاقتصار على نكتة واحدة قاطعة لا يبقى على فاهمها اشكال البتة فالذى اعتقده أهل الأهواء حسنا لعينه كالايمان وشكر المنعم ، والذى اعتقدوه قبيحا لعينه كالكذب والظلم ، انما ينفصل وينقسم على من يقبل الضر والنفع . وحقيقة الضر : الألم . وحقيقة النفع : اللذة . والهموم واستشعار الخوف من الآلام . والسرور والارتياح من اللذات . والرب باتفاق المعترفين بالصانع متقدس عن قبول النفع والضر، فلا يسره وفاق ، ولا يضره شقاق . واذا كان كذلك استحال أن يظن به قبول النفع والضر فلا تسر(1) الأفعال في حقه حتى يقضى بأنه يوقع بعضها ، ولا يجوز في حكمه ايقاع بعضها واذا قال الذاهل عن هذا الأمر الجلي : أنه تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ، وغناه عن فعله . قلنا : لا يتحقق القبيح بالاضافة الى الله تبارك وتعالى فانه لا يتضرر به ، كما لا ينتفع بنقيضه ، ولولا أنه شاع في ألفاظ عصبة الحق أنه خالق الخير والشر ، لكان سر التوحيد يوجب أن يقال : ليس في أفعال

---

(1) ما بين القوسين من نسخة زاهد .

الله تبارك وتعالى خير ولا شر ، بالاضافة الى حكم الالهية فان الأفعال متساوية فى حكمه . وانما تختلف مراتبها بالاضافة الى العباد ، وهذا المقدار مقنع فى هذا الأصل العظيم ، لا حاجة معه الى غيره . وقد نبه على هذا المعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ قال فى مساق حديث طويل : « قسم الله الأرواح فوقفت أرواح السعداء على يمين العرش ، وأرواح الأشقياء على يسار العرش ثم قال : هؤلاء أهل الجنة ، ولا أبالى . وهؤلاء أهل النار ، ولا أبالى »[1] .

فان عارض المخالف فقال : الكبير المعظم قد يلقى غريبا مهينا لا ينتفع باكرامه وايوائه . ولا يتضرر بتركه فى مضيعة ، ثم الحكمة تستحثه على مكارم الأخلاق فيه . وهذا تلبيس لا تحصيل له فان الصورة التى ذكرها (اتفاق وغيرها مما يلبسون به . فيحصر ذلك أمران . أحدهما : أن المكارم التى ذكرها)[2] سببها : الاهتزاز بحسن الثناء فى الغالب ، وقد يستمر المرء على أمر ويتعوده حتى ينتهى الأمر فيه الى مبلغ يعسر عليه مخالفته .

وللعادات آثار غير منكورة فى الجبلات . والثانى : أن الانسان قد تناله رقة الجنسية وتستحثه على انقاذ الغرقى وانجاء الهلكى ولو لم ينهض لها لتضرر ضرر بينا .

والرب تبارك وتعالى متقدس عن هذه الصفات جمع ، ومن تخيل تفصيل الأفعال فى حق الاله ، فقد تعلق بطرف من التشبيه[3] والصائرون الى التجسيم واثبات الجهة يتمسكون بما يفضى الى التشبيه

---

(١) وفى هذا المعنى أحاديث كثيرة عند أحمد البزار والطبرانى وغيرهم (ز) ونقول نحن انه حديث ضعيف معارض للقرآن الذى ينص على الحرية للانسان .

(٢) ما بين القوسين من نسخة زاهد .

(٣) فى نسخة معهد المخطوطات : من السنة .

في الوجود الأزلي وهؤلاء مشبهون في الأفعال والفئتان زائغتان عن مدرك الحق . فالرب لا يناسب وجوده وجود ولا يشبه في امتناع قبول الضر والنفع فاعل .

فهذا ــ حرس الله مولانا ــ لباب التوحيد ، (والله ولي التوفيق) والتسديد[1] .

فصــــــل

الحادثات كلها مرادة لله تبارك وتعالى ، وهذا مقتضب من القاعدة التي ذكرناها آنفا . فاذا تقرر أن الأفعال لا تتفاوت في حق الاله تبارك وتعالى فتتعلق الارادة بها على قضية واحدة لا تختلف ، ونخصص هذا الفصل بأمر قاطع منزل على ما يرتضيه مولانا فنقول : أضلكم تنزيل أحكام الله تبارك وتعالى على مجاري أفعال الحكماء .

وليس يخفى أن من علم (أنه) لو أمد عبدا من عبيده بالمال ، وضروب العدد لفسق وفجر وانتهك الحرمات ، واقتحم الكبائر والموبقات . فلو أمده مع علمه البات في ذلك ، ثم زعم أنه أراد بامتداده بعتاده أنه يستمد به في أبواب الخيرات ويتخذه ذريعة في القربات . كانت هذه الارادة مع العلم ، بنقيضها مشعرة بنهاية السفه والخبط في العقد ، سيما اذا علم أنه لو قطع عنه مادته لاشتغل بما يعنيه ، ورب الأرباب يمد الكفار بما يشد أزرهم ، ويقوي منهم ، ويكمل عدتهم وأذا مهدنا[2] المسلك ، فلا معنى للاطناب بعد وضوح الغرض . وقد لاح للموفق ما أردناه . انتجز الغرض في أحد قسمي الجواز في أحكام الالهية .

---

(١) ولله ولي التوفيق . لا توجد في نسخة زاهد .
(٢) في نسخة زاهد : شهدنا .

فأما القسم الثانى وهو القول فى جواز رؤية الاله تبارك وتعالى • وهذا قد طال فيه ارتباك طبقات الخلق ، وحسبه الشادون[1] من الجليات ، والانتهاء الى درك القطع فيه عسير جدا فان الاحاطة بحقائق الادراكات من أدق أحكام المعقولات ونحن نستعين بالله ، ونذكر ما يشهد العقل له بالسداد • فليعلم الناظر فى هذا الفصل : أن الذين أحالوا رؤية الاله ، بنوا عقدهم على ظن فاسد وذلك أنهم ظنوا أن الاحساس الذى هو تحديق فى صوب المرئى ، هو الذى يدعى أهل الحق تعلق قبيله بوجود الاله ، وهذا زلل ، وسوء ظن بعصبة أهل الحق[2] ، تعالى الله أن يحس ، ولكن ما أحسسناه من المرئيات ندرك حقيقته ، وادراكنا حقيقته ليس هو المحسوسات المفسرة بمقابلة باتصال أشعة • فقال أهل الحق : لا يمتنع فى قدرة الله سبحانه أن يخصص من أراد بصفة هى فى التعلق بوجوده بالاضافة الى العلم كالادراك المعلق بالمدركات شاهد بالاضافة الى العلم بها على الغيب من غير درك ، ثم تلك الصفة من مقدورات البارى تبارك وتعالى ، وهى لا تتناهى • ومن لم يحله العقل التحق بالجائزات ، سيما اذا اعتقد بالنصوص القاطعة فى الكتاب والسنة ، وأقوى متمسك فى السمع شيئان • أحدهما : سؤال موسى عليه السلام الرؤية ، مع الوفاق على أن من كان من منصب النبوة يستحيل أن يعتقد فى حكم ربه ما يوجب تضليلا• ونفاة الرؤية اذا اقتصدوا ولم يبوحوا بسوء عقدهم فى الخصوم اقتصروا على تضليلهم وكيف يستجيز منتم الى الدين أن يفضل سفلة نفاة الرؤية فى معرفة الله تبارك وتعالى على موسى صلى الله عليه وسلم ؟

نعم لا يمتنع أن يذهل النبى عن الغيب ، ويستفزه الوله على سؤال ما علم جوازه ، وان لم يبلغه دخول وقته • فهذا أحد الشيئين •

---

(١) الآخذون ببعض العلم (ز) •

(٢) وسوء ظن بعظمة الحق فى نسخة زاهد •

والثاني : أنا نعلم قطعاً ـ علم من لا يتمارى ـ أن الأولين كانوا مبتهلين الى الله تبارك وتعالى (في سؤال المرء ، وبه ابتهالهم اليه)[1] في سؤال كل ممكن من ثواب أو مغفرة . ومن جحد هذا فهو معاند والأمة معصومة لا تجتمع على الضلالة ، ولسنا ندعي الاجماع مع ظهور الخلاف الآن . ولكنا ندعي تقدم الاجماع من سلف الأئمة قبل ظهور الآراء ، واختلاف الأهواء .

فذلك ما أردناه في هذا الفصل ، وقد نجز بانتهاء ، هذا الفصل : غرضنا من هذا المعتقد في أقسام الأحكام الالهية .

فصل

في الوحدانية . فان قيل لم (لم) تدرجوا اثبات الوحدانية في قسم من الأقسام الثلاثة ؟ قلنا : ذكرنا ما يجب لله تبارك وتعالى ويستحيل عليه ، ويجوز في حكمه فالسؤال عن تقدير[2] مدبر ثان يقع وراء الضبط المقصود . فانسل هذا الفصل المقصود عن ترتيب المعتقد . ونحن نذكر فيه بعد هذا التنبيه ما يستقل به اللبيب ، اذا وقف على معانيه[3] .

فان قيل : هلا رتبتم هذا الفصل على ما يجب لله تعالى ، فان الوحدانية صفته الواجبة ؟ قلنا : محصول الوحدانية يؤول الى نفي من سوى الواحد فليست صفة ثابتة[4] .

---

(١) ما بين القوسين لا يوجد في نسخة زاهد .

(٢) في نسخة زاهد : على تقدير مديد .

(٣) اذا وقف على معانية : ليست في نسخة زاهد .

(٤) في المخطوطة (صفة ثالية) .

فان قيل : فهلا ألحقتم القول فى ذلك بما يستحيل فان تقدير الثانى محال ؟ قلنـا : نحن ضمنا هذا الفصـل ما يستحيل فى صفات الإله ، ولم يلزم أن نذكر كل محال .

وليس تقدير الثانى متعلقا بصـفة الاله الحق ، وسبيل من انتهى الى هذا الموضـع ألا يتبرم بترديد القـول فى الترتيب . فان أسرار المعقولات تتلقى من سداد ترتيبها ، وقد حان بعد ذلك أن نذكر معتمدا وجيزا فى الوحـدانية ، فيشفى غلة الصدور ، وينفس عن كل مصدور ، فليعلم العاقل : أن الاله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة (له ، والأجسام لا تناسـبه ، فابتنى على ذلك : اتسـاق اطلاق القول بتغاير المتحيز)[1] والوجود الأزلى الذى لا يناسب الحيز .

واذا فرضنا موجودين متحيزين كانا متغايرين . وان اتصفا بأصل التحيز لانفراد كل واحد بحيزه عن الثانى ، ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحـد منهما مستويان فى انتفاء التحيز عنهما ، فلا يتصـور أن ينفرد أحدهما بحيز عن الثانى وليس أحدهما مختصا بالثانى اختصاص الصـفة بالموصـوف ، (فلا يعقلان متميزين تميز اختصـاص وليس أحـدهما مختصا بالثانى اختصاص الصفة بالموصوف)[2] .

فان لم يختص أحدهما عن الثانى ، ولم يختص بالثانى لم يعقلا[3] قطعا . وها أنا أذكر لقطة يسعد ــ والله ــ من يعيها ، ويفـوز الفـوز

(١) ما بين القوسين : ليس فى نسخة زاهد .

(٢) ما بين القوسين : ليس فى نسخة زاهد .

(٣) فى نسـخة زاهد : لم يتعددا قطعـا .

الأكبر من يدريها . وهى : أن استحالة موجـودين متغايرين لا يختص أحدهما عن الثانى بحيز ، ولا يختص به فى الخروج عن المعقولين كفرضين متحيزين فى حيز واحـد ، فيا سعادة من أنعم فكره فى هذا قليلا ، ولم يتجاوزه حتى تنضجه نار الفكر ، وتنقده يد السير .

(والله ولى التوفيق ، وهو بهداية المخلصين من عباده حقيق)[1] .

---

(١) ما بين القوسين : ليس فى نسخة زاهد .

باب
فى العبودية ، والصفات المرعية
فى ثبوت الطلبات التكليفية

القول فى امكان التكليف وجوازه عقلا يتعلق بأربعة أركان نذكرها مفصلة ، ونقدم رسم ترجمتها ، فان العبارة قبل التفصيل قد يقعد عن بعضها ، واذا وضح الغرض يذكر تفصيلها ، فهو الوفاء بالمقصود[1] .

الركن الأول : فى قدرة العبد ، وتأثيرها فى مقدورها . فنقول : قد تقرر عند كل حاط بعقله ، مرقى عن مراتب التقليد فى قواعد التوحيد : أن الرب سبحانه وتعالى مطالب عباده بأعمالهم فى حياتهم ، وداعيهم اليها ، ومثيبهم ومعاقبهم عليها فى مآلهم ، وتبين بالنصوص التى لا تتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التواصل الى امتثال الأمر ، والانكفاف عن مواقع الزجر ، ولو ذهبت أتلو الآى المتضمنة لهذه المعانى لطال المرام ، ولا حاجة الى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به ، ومن نظر فى كتب الشرائع ، وما فيها من الاستحثاث على المكرمات ، والزواجر عن الفواحش الموبقات ، وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على الوعد والوعيد ، وما يجب عقده من تصديق المرسلين فى الانباء عما يتوجه على المردة والعتاة[2] من الحساب والعقاب ، وسوء المنقلب والمآب ، وقول الله تبارك وتعالى لهم : لم تعديتم وعصيتم وأبيتم ، وقد أرخيت لكم الطول[1] وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل ، وأوضحت المحجة « لئلا يكون للناس على الله حجة

---

(١) فى المخطوط يمكن أن تقرا هكذا : فان العبارة قبل التفصيل قد تتعقد عن بعضها واذ وضح الفرض نذكر تفصيلها .

(٢) فى الأصل : العناد .

(١) الطول كعنب ، حبل تشد به قائمة الدابة وتمسك طرفه وترسلها ترعى (ز) .

بعد الرســل » ؟ (النساء ١٦٥) فمن أحاط بذلك كله ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم ، فهــو مصــاب فى عقله ، أو مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففى المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع[٢] ، والتكذيب

---

(٢) لقى كلام امام الحرمين هنــا بعض عنت من بعض تلامذته جريا على التقليد الأعمى . لكن أيده كثير من المحققين ، وعــدوا هــذا القول لب الصــواب ، وتحقيق مذهب الأشــعرى نفســه حتى ألف العــلامة أحمد بن محمد المقدسى الدجانى كتــابا فى مناصرته ، وسماه « الانتصار لامام الحرمين فيما شــنع به عليــه بعض النظار » وعــد هذا الرأى آخر ما اســتقر عليــه رأيه . وقــد قال القائل عن هذا الرأى :

تنكب عن طريق الجبر ، واحــذر وقــوعك فى مهــاوى الاعتزال
وسر وســطا طريقا مســتقيما كما ســار الامام أبو المعــالى

فعلى هذا نقول : « وما على المحسنين من سبيل » راجع الأجــوبة العراقية للألوسى المفسر (١٠٩ — ١١٧) ولا يتوجــه ذلك التشــنيع الصريح الا الى الجبرية الصرحاء نفاة قــدرة العبــد مطلقــا كالجهميــة وأذيالهم . وأما جعل صرف القدرة أو الارادة الى العبــد ، أو جعــل تأثير قدرة العبــد فى وصف الفعل دون أصله ، أو فى الأصــل بمعاونة قدرة الله على آراء رجــال من المتكلمين فلا يشــملها التشنيع المذكور . وقد جرت عادة الله بمحض فضــله على خلق مراد العبد بعد تعلق ارادة العبــد به ، بعدية ذاتية تحقيقا لاختياره ومسئوليته ، حيث رتب الله ســبحانه فى كتابه أفعــال العبــد على ارادة العبــد نفســه ، وقال فى الحديث القدسى : « كلكم ضــال الا من هديته فاستهدونى أهدكم » فعلق الهداية على الاســتهداء ، وهو طلب الهداية وارادتها . فيخلق الله سبحانه الهداية اذا طلبها العبــد وارادها على مقتضى وعــده الكريم ، وهــو لا يخلف الميعاد . وهو مذهب المــاتريدية كمــا ذكره المحقق البياضى فى (اشــارات المرام) وفيها تحقيــق المســالة بأوســع معنى التحقيــق ، وعــد ذلك فى معنى وضع خالق القوى والقــدر فى موضع المطاوع ارادة البشر فلتة نابية ، يغنى تصــورها عن كشــف ســوءاتها الفاضــحة . كذلك عــد المــاتريدية أبعــد غورا فى الضــلال من القدرية . والارادة صــفة حقيقية للعبــد صالحة للفعل والترك فى جميع الأفعال الاختيارية

بما جاء به المرسلون ، فان زعم زاعم ممن لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد فى مقدوره أصلا ، فاذا طولب بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريما وفرضا ، ذهب فى الجواب طولا وعرضا . وقال : لله أن يفعل ما يشاء ، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون « لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون » (الأنبياء ٢٣) قيل : ليس لما جئت به حاصل ، كلمة حق أريد بها باطل . نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولكن يتقدس عن الخلف ، ونقيض الصدق .

وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول : أنه عزت قدرته : طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به ، ولو يكلفهم الا على مبلغ الطاقة والوسع فى موارد الشرع . ومن زعم أن لا أثر للقدرة الحادثة فى مقدورها ، كما أثر للعلم فى معلومه ، فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت فى نفسه ألوانا وادراكات ، وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والمحال وفيه ابطال الشرع ، ورد ما جاء به النبيون عليهم السلام . فاذ به لزم المصير الى أن القدرة الحادثة تؤثر فى مقدورها ، واستحال اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فان فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ، ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة . والقدرة القديمة ، فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ، اذ الواحد لا ينقسم ، فان وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها

= للعبد فلاحتمال صرفها الى جميعها سميت كلية كما يقال : اقبل على العلم بكليته . يعنى بجميع قواه وسمى توجيهها وجهة خاصة ارادة جزئية لتحدد الاتجاه فيها . فالأولى حقيقة موجودة ، والثانية امر اعتبارى منتزع من بين المريد والمراد ، كباقى المعانى المصدرية ، فلا يكون لمعنى الكلى والجزئى فى مصطلح المناطقة اى مناسبة هنا ليمكن التشغيب بأن الكلى مفقود ، والجزئى هو الموجود على خلاف راى الماتريدية فى الارادة الكلية والجزئية فليتفطن (ز) .

وسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله جل وعز . فإن الفعل الواحد لا بعض له . وهـذه مهواة لا يسلم من غوائلها الا مرشد موفق اذ المرء بين أن يدعى الاستبداد بالخلق ، وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالشرائع ، وفيه ابطال دعوة الأنبياء عليهم السلام ، وبين أن يثبت نفسه شريكا لله تبارك وتعالى فى ايجاد الفعل الواحد ، وهذه الأقسام بجملتها باطلة ، ولا ينجى من هذا البحر الملتطم ذكر اسم مختص ، ولقب مجرد من غير تحصيل معنى .

وذلك أن قائلا لو قال : العبد مكتسب . وأثر قدرته الاكتساب ، والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب . قيل له فما الكسب ؟ وما معناه وأديرت الاقسام المقدرة[1] على هذا القائل ، فلا يجد عنها مهربا . فان قيل : لم لا تذكروا قولا مقنعا فى الرد على من يزعم أن العبد مخترع خالق لأفعاله ؟ قلنا : المسلمون بأجمع قاطبة قبل أن تظهر البدع والآراء ، ونبغ أصحاب الأهواء : على أنه لا خالق الا الله (تعالى) ، كما لهجوا بأنه لا اله الا الله ، وتمدح الله سبحانه وتعالى بالخلق فى آى من الكتاب منها قوله تبارك وتعالى : « أفمن يخلق كمن لا يخلق » (النحل ١٧) وقوله تبارك وتعالى : « خالق كل شىء » (الأنعام ١٠٢) وقوله : « خلق كل شىء » (الأنعام ١٠١) وقوله تبارك وتعالى : « هل من خالق غير الله » (فاطر ٣) ولا يشك لبيب أن من وصف نفسه بكونه خالقا على التحقيق فقد أعظم الفرية) (وأتى بما لو نطق به ناطق فى الأولين لتعرض للكبير العظيم ، والرد البليغ . وكيف يتصف العبد بكونه خالقا)[2] وهو لا يحيط علما بتفاصيل أفعاله ، ومن لا يعلم حقيقة ما صدر منه ، ومن يحط بمقداره ومبلغه كيف يكون خالقه ؟ والعلم بالشىء أقرب من خلقه . وهذا معنى

---

(١) فى نسخة زاهد : المتقدمة .

(٢) ما بين القوسين ليس فى زاهد وعبارته هكذا . فقد أعظم الفرية لكونه يدعى كونه خالقا وهو لا يحيط بتفاصيل احواله .

قوله سبحانه وتعالى : « وأسروا قولكم أو اجهروا به ، انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق ؟ » (الملك ١٣ و ١٤) فدل مقتضى الآية : أن العالم بحقائق الحادثات : بارئها وخالقها ، وقد تقرر فى قضايا العقول: أن الأفعال دالة على علم خالقها بها ، فاذا صدرت أفعال من العبد فى حالة ذهوله عنها ، فهى دالة على علم العبد بها ، فانه غير عالم بما جرت يده به فى حال غفلته وذهوله ، والنائم غير شاعر بتقلباته فى غلبات النوم ، وغمراته .

فاذا وجب أن تدل الأفعال على علم خالقها ، ثم لم تدل على علم العبد فى حال نومه وذهوله دل أنها دالة على علم خالقها[١] ومقدرها ، وهو رب العالمين .

فان قيل : ما ذكرتموه ابطال منكم لأقسام الكلام وتتبع للمذاهب ، ولم توضحوا ما هو الحق بعد ، قلنا : ليس بمدرك الحق خفاء لمن وفق له ، وها نحن نبديه بالحرية من غير تعريض وتعريج على تقليد ، فنقول :

قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى باتفاق العالمين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا[٢] ، ولكنه مضاف الى الله تبارك

(١) صرح المؤلف فى مواضع من هذا الكتاب بضرورة سبق علم الله التفصيلى فيكون هذا مذهبه الذى استقر عليه رأيه لتأخر تأليف « النظامية » عن باقى مؤلفاته ، كما يقول صاحب اللفة ، فما فى « البرهان » مما ينافى ظاهره لما هنا وطال الجدل حوله فى شرح المازري ، ومنتظم ابن الجوزى ، وطبقات ابن السبكى وغيرهم يكون فلتة بدرت ، ثم انطوت . عفا الله عما سلف (ز) .

(٢) والخلاف فى ذلك بلغ الى ستة عشر قولا . وهى مسرودة فى « اللمعة » للأستاذ راغب باشا المحقق المشهور . وانجز التحقيق فيها الى ان قول امام الحرمين فى « النظامية » هو الذى استقر عليه رأيه لتأخر تأليفها عن تأليف « الارشاد » وانه تحقيق مذهب الأشعرى

وتعالى تقديرا وخلقـا . فانه وقع بفعل الله تبارك وتعالى وهو القدرة ، وليست القدرة فعلا للعبد . وانما هى صفته ، وهى ملك الله تبارك وتعالى وخلق لـه . واذا كان موقع الفعل خلقا لله ، فالواقع به مضـاف خلقـه الرب خلقـا تبارك وتعالى . وتقديرا[1] .

الموافق لما فى مؤلفاته الأخيرة . وهنـاك بسط القول فى التدليل على ذلك بما لا يستغنى عنه الباحث المسترشـد . ويقول المحقق الدجانى عن القول المشـهور والمعزو الى الأشـعرى فى كتب المتأخرين : « وأما ما قاله الفاهمون من كلام الأشـعرى فلا يتحصل به كسـب ، وان سـموه كسبا » ا . هـ والناس فى فهم كلام الأشـعرى فى قدرة العبد مضطربون . والحـق : أن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التى اثبتها الأشعرى ، وقال : أنها مع الفعـل لا تتحقق الا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل . وهو لا ينكر أن للعبـد قدرة موجودة فيـه قبـل الفعل ، اذ قدرة العبـد عبارة عن القوة المنبثـة فى أعضائها المعبر عنها بسـلامة الأسـباب والآلات ، وهى متحققة قبـل الفعل ، بلا شـبهة عند الجميع . فانكار ذلك يكون مكابرة كما حققه المحقق « عبد الحكيم » فى حاشـيته على « المقدمات الأربع » لصـدر الشريعة ــ فلتراجع ــ وليس الانسـان بأحط منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصـهما الكيماويون ، ويركزونها تحت نظر الناظرين ، وكم للمبدع الحكيم من قـوى أودعها فى الكون لا يعلو ادراكها على أحـبط الناس عقولا ، فيكون الكلام مع من ينكر ذلك ضـائعا . ومعنى تعلق قـدرة الله وارادته بفعل العبـد : اقداره للعبـد على المضى فى مقتضى قـدرته وارادته . قال الأسـتاذ الامام « أبو منصور عبد القاهر التميمى » فى « الفرق بين الفرق » (٩٤) « وان الله تعالى اذا علم حـدوث شئ من أفعال العبـاد ولم يمنع منه فقـد أراد حدوثه ، وهو الحق » ا . هـ (ز) .

(١) أول من نفى القدر هو « معبد بن خالد الجهنى » حيث قال : « لا قدر ، والأمر أنف ، يريد به الرد على من تعلل فى العصيان بالقـدر من الجبرية ببيان انه ليس هنـاك قدر يعطل اختيار العبد فى الأفعـال التى كلف بها لكن ضـاقت عبارته فعمت كلمته فضللوه . ثم اسـتقر رأى أهل الحـق على أن القضـاء والقدرة فى أفعال العبـاد على طبـق علم الله التابع للمعلوم والعلم المتعلق باختيار العبـد يحقـق اختيـاره ولا ينافيه ، فلا قـدر يجبره على أفعاله الاختيارية بل هنـاك قـدر على طبق العلم ولا جبر ولا قهر فى ذلك (ز) .

وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة . واذا وقع بالقدرة شيئا آل الواقع الى حكم الله ، من حيث انه وقع بفعل الله تعالى ، ولو اهتدت لهذا الفرقة الضالة لما كان بيننا وبينهم خلاف ، ولكنهم أدعوا : استبدادا بالاختراع وانفرادا بالخلق والابتداع ، فضلوا وأضلوا ، ونبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين . فانا لما أضفنا فعل العبد الى تقدير الاله . قلنا : أحدث الله تبارك وتعالى القدر فى العبد على أقدار أحاط بها علمه ، وهيأ أسباب الفعل وسلب الله العلم بالتفاصيل ، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعى مستحثة[1] وخيرة وارادة ، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم ، فوقعت بالقدرة التى اخترعها للعبد على ما علم وأراد . وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار . والقدرة خلق الله ابتداء ، ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلما وقضاء وخلقا وبقاء ، من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه ، وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره عليه[2] ، ولما هيأ أسباب وقوعه .

ومن هدى لهذا . استمر له الحق المبين ، فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهى ، وفعله تقدير لله ، مراد له ، وخلق مقضى . ونحن نضرب فى ذلك مثلا شرعيا يستروح اليه الناظر فى ذلك فنقول :

العبد لا يملك أن يتصرف فى مال سيده ، ولو استبد بالتصرف فيه ، لم ينفذ تصرفه ، فاذا أذن له فى بيع ماله فباعه نفذ ، والبيع فى التحقيق معزى الى السيد ، من حيث ان سببه اذنه . ولولا أذنه لم ينفذ التصرف . ولكن للعبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة

---

(1) والدواعى مهما كثرت واشتدت لا تبلغ حد القاسر المجبر المعطل للاختيار كدعاوات التجار فى ترويج بضائعهم عند المشترين كما هو ظاهر . وان كان لا بد من النقل عن غربى فدونك (جول سيمون) قد أوضح ذلك فى كتاب الواجب أوضح بيان . وترجمته مطبوعة(ز) .

(2) وقد سبق قول عبد القاهر فى ذلك على لسان أهل السنة (ز) .

ويعاقب ، فهذا ـ والله ـ الحق الذي لا غطاء دونه ، ولا مراء فيه ، لمن وعاه حق وعيه ، ولا يكابر فيه .

وأما الفرقة الضالة : فانهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق(١) ثم صاروا

---

(١) لم نر ذلك في كتبهم ، ولعل عزو ذلك اليهم بطريق الالزام ، ولو ثبت عنهم ادعاء أن قدرة العبد مستقلة غير مستمدة لانوا ابعدوا النجعة في الضلال لكن قال المسعودي عند ذكره لعقيدة المعتزلة : « لا يقدر احد على قبض ، ولا بسط الا بقدرة الله التي أعطاهم اياها ، وهو المالك لها دونهم . يفنيها . اذا شاء ، ويبقيها اذا شاء ، ولو شاء اجبر الخلق على طاعته ، ولكان على ذلك قادرا غير أنه لا يفعل ، اذ كان في ذلك رفع للمحنة وازالة للبلوى » وقال ابن المطهر في استقصاء النظر : « ان الله قد منح العبد قدرة وارادة باعتبارهما يؤثر في بعض الأفعال ، وأن الله قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وارادته ، فلا يلزم أن يكون شريكا لله . والله قادر على قهر الكافر على الايمان لكنه لم يرد منه ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لئلا يقبح التكليف » والرازي هو قدوة المتاخرين في تصوير الجبر ، في مذهب الأشعري ، لكن استقر رأيه على ما ذكره في « نهاية العقول في دراية الأصول » حيث قال : « ان القدرة معنيين أحدهما : مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، والثاني : القوة المستجمعة لشرائط التأثير . والأولى قبل الفعل ، وتتعلق بالضدين ـ وهي مدار التكليف ـ والثانية مع الفعل ، ولا تتعلق بالضدين ، ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ، فلذلك حكم بأنها مع الفعل ، وانها لا تتعلق بالضدين ، والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية ، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة ، فهذا وجه الجمع بين المذهبين » ا . هـ .

هكذا يكون الرازي . افلت من يد من يرى الجبر في مذهب الأشعري فماذا من اجتماع الكلمة على الحق واتفاقها على الصدق ؟ وليس كل ذهن يتسع لتصور قدره لا اثر لها . والله أعلم . والتصريح بخلق العبد فعله لم يقع في كلام قدمائهم ـ فيما نعلم ـ لكن لما طال الزامهم بذلك جاهر الجبائي بانه لا مانع شرعا من التزام ذلك لقوله تعالى : « فتبارك الله احسن الخالقين » ولقوله سبحانه : « اذ تخلق من الطين » ا . هـ .

وعذر المؤلف . انه كان في زمن كان الفريقان يتراميان بكل سوء ، فما كان ليستطيع في مثل ذلك الزمن ان يتلطف مع الخصوم في مناقشاته معهم . نسأل الله الاستقامة في القول والعمل (ز) .

الى أنه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله ، والرب تبارك وتعالى كاره له .! فكان العبد على هذا الرأى الفاسد مزاحما لربه فى التدبير ، موقعا ما أراد ايقاعه ، شاء الرب تعالى — على قولهم — أو كره • فان قيل : على ما تحملون آيات الطبع والختم والاضلال فى القرآن • وهى متضمنة الرب — تعالى — الأشقياء الى ضلالتهم ؟

قلنا : اذا أتاح الله تعالى حل هذا الاشكال ، والجواب على هذا السؤال لم يبق على ذوى البصائر بعده غموض • فنقول أولا : من أنبأ الله تعالى عن الطبع على قلوبهم كانوا مخاطبين بالايمان ، مطالبين بالاسلام ، والتزام الأحكام ، مطالبة تكليف ودعاء ، مع وصفهم بالتمكن والاقتدار والايثار — كما سبق تقريره فى صدر الفصل — ومن اعتقد أنهم كانوا ممنوعين مأمورين مصدودين قهرا ، ومدعوين ، فالتكليف اذن عنده بمثابة ما لو شد من الرجل يداه ورجلاه رباطا ، وألقى فى البحر ، ثم قيل له : لا تبتل[1] • وهذا منتهى لا يحمل شرائع الرسل عليه الا عابث بنفسه مجترىء على ربه ، ولا فرق عند هذا القائل بين أمر التسخير والتكوين فى قوله تعالى : « كونوا قردة خاسئين » (البقرة : ٦٥) وقوله تبارك وتعالى : « أن يقول له كن فيكون » (يس : ٨٢) وبين أمر التكليف • نعوذ بالله من الركون الى كل ما ينطق به اللسان من غير مباحثة عن أسرار المعقولات • واذا بطل ذلك فالوجه فى الكلام على هذه الآى ، وقد غوى فى معانيها أكثر الفرق أن نقول : اذا أراد الله بعبد خيرا أكمل عقله ، وأتم بصيرته ، ثم صرف عنه العوائق والدوافع ، وأزاح عنه الموانع ، ووفق له قرناء الخير ، وسهل له سبيله ، وقطع عنه الملهيات ، وأسباب الغفلات والذهول ، وقيض له ما يقرب الى القربات فيوافيها ، ثم يعتادها ، ويمرن عليها •

---

(١) مما يعزى الى الحسين بن منصور الحلاج عن لسان هؤلاء :
القاه فى اليم مكتوفا ، وقال له : اياك اياك أن تبتل بالماء (ز)

وإذا أراد بعبد شرا ، قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه ، وهيأ له تماديه في الغي ، وحبب اليه التشوف الى الشهوات ، وعرضه للآفات ، وكلما غلبت دواعي الشر ، خنست دواعي الخير ، ثم يستمر على الشرور ، على مر الدهور ، هاويا في مهاويها ، وتتعاون عليه الوساوس ونزعات الشيطان ، ونزوات النفس الأمارة بالسوء فتنشىء الغفلة غشاوة على قلبه ، بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره[1] ، فذلكم الطبع — عافاكم الله — والختم والأكنة ، وأنا أضرب في ذلك مثلا فأقول :

---

(1) من احاط خبرا بشتى الآراء في القضاء والقدر — ولو بقدر ما في اللمعة — لا يتخيل في القدر التابع لعلم الله المطابق للمعلوم معنى الجبر فيما يتعلق بأفعال العباد الاختيارية لأن العلم بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له ، فلا يتصور أن يكون ذكر المصنف القضاء والقدر هنا تراجعا عنه عن اثبات الاختيار للعبد . كيف وهو يقول ، « محجوجا بحجة الله » ؟ يريد أن القدر على طبق علم الله المطابق للمعلوم الاختياري ضرورة ، فيكون القدر مؤكدا للاختيار لا منافيا له حتما ، وانما ذكر سوء القضاء ، والحذر منه لأن من أدب الاسلام المحتم وقوف العبد بين الخوف والرجاء لضيق دائرة علمه الصائن عن التورط في أسباب الردى ، وتيسير الخير توفيق ، وتيسير الشر خذلان ، ولهما أسباب عند الله . فاذا باشرها العبد أدته الى مقتضاها باذن مسبب الأسباب على سنته الجارية في عباده . وحيث أن العبد عرضة للذهول عن تلك الأسباب كلا أو بعضا يبقى دائما بين الخوف والرجاء . خائفا من تيسير الشر . وطامعا في تيسير الخير . وليس في هذا وذلك شيء من معنى الجبر أيضا ، وتعود الاقبال على الخير من أسباب تيسيره كما أن تعود الاقبال على الشر من بواعث تيسيره ، وهما أيضا بمعزل عن معنى الجبر ، بل اختيار العبد يشعر به كل ذي وجدان شاعر بألم الجوع والعطش مع تضافر أدلة الشرع على ذلك ، اذ لا يكلف الا مختار ، وها هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة ، والوقوع فرع الجواز . وبعد أن خلق الله العبد مختارا ، لا يكلفه الا ما في وسعه لا يكون للسعي في ابرازه بمظهر وجه وجيه أصلا ان لم يكن القصد مجاراة ملاحدة الغرب الذين تزعمون اضطرار العبد في فعله ، وقد رد عليهم الفيلسوف الفرنسي (جول سيمون) في كتابه « الواجب » أجلى رد ، وها هو كل أحد يستشعر من نفسه أنه مختار ، ونصوص الشرع =

لو فرضنا شـابا حديث العهد بحلمه[1] ، لم تهذبه المذاهب ولم تحنكه التجارب وهو على نهايته فى غلمته ، وشهوته • وقد استمكن من بلغة من الحطام ، وخص بمسحة من الجمال ولم يقم عليـه قوام يزعه عن ورطات الردى ، ويمنعه عن الارتباك فى شـبكات الهوى ، فوافاه أخدان الفسـاد ، وهو فى غلواء شـبابه ، يحدث نفسه بالبقاء أمـدا بعيـدا فما أقرب من هـذا وصـفه من خلع العذار والبدار الى شـيم الأشرار ، وهـو مع ذلك كله مؤثر مختـار ، ليس مجبرا على المعاصى والزلات ، ولا مصدودا عن الطاعات ، ومعه من العقل ما يسـتوجب به اللائمة اذا عصى • فمن هـذا سـبيله ، لا يستحيل فى العقل تكليفه ، فانه ليس ممنوعا ، ولكن ان سـبق له من الله تبـارك وتعالى سـوء القضـاء ، فهو صـائر الى حكم الله الجزم ، وقضائه الفصل ، محجوجا بحجة الله تعالى الا أن يتغمده الله برحمته ، وهو أرحم الراحمين •

وهذا الذى ذكرته بين فى معانى الآيات لا يتمارى فيه موفق • قال تبارك وتعالى : « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » (البقرة : ٧٤) أراد أنهم استمروا على المخالفـات ، وأصروا باتنهـاك الحرمات ، فقست قلوبهم ، وقال عز من قائل : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ، واتبع هـواه » (الكهف : ٢٨) الى غير ما ذكرناه •

فقد جمعت ــ حرس الله مولانا ــ بين تفويض الأمور كلهـا نفعها وضرها ، خيرها وشرها الى الاله جلت قدرته ، وبين تنقيـة حقـائق التكاليف ، وتقرير قواعـد الشرائع على الوجه المعقول ، ألست فى هذا

أيضـا تدل على أنه مختار ، فلا يكون وراء انكار هـذا الأمر الوجـدانى المقطوع به . والحكم الشرعى البات غاية حميدة ، وفكرة سـديدة . الا ان البشر لا يخلو من مسفسط فى أجلى البديهيات بحيث يكسوه كسـوة أعوص العويصات (ز) .

(١) فى نسخة زاهد : حديث السنن ، قريب العهد بحلمه .

أهـدى سـبيلا ، وأقوم قيـلا ، ممن يقدر الطبع منعا ، والختم صدا ودفعا ؟ ثم ينفى التكاليف بزعمه ، وقد افترق الخلق فى هـذا المقـام فرقا ، فذهب ذاهبون الى أن المخذولين ممنوعون مدفوعون لا اقتدار لهم على اجابة دعاة الحـق[1] .

وهم مع ذلك ملومون[2] .

وهـذا خطب جسيم ، وأمر عظيم ، وهو طعن فى الشرائع ، وابطال للدعوات . وقال تبارك وتعالى : « وما منع النـاس أن يؤمنـوا » (الكهف : ٥٥) وقال لابليس : « ما منعك أن تسجد »[3] (ص ٧٥) نعوذ بالله من سـوء النظر فى مواضع الخطر .

وذهبت طوائف من الضلال : الى أن العبـد يعصى ، والرب لمـا يأتى به كاره ، فهذا خبط فى أحكام الالهية ، ومزاحمة فى الربوبية ، ولو لم يرد الرب من الفجار ما علمـه منهم فى أزله ، لمـا فطرهم مـع علمـه بهم . كيف ؟ وقـد أكمل قواهم ، وأمدهم بالعـدد ، والعدد ، والعتاد ، وسـهل طريق الحيد عن السداد . فان قيـل : فعل ذلك بهم

---

(١) وقوله تعالى : « فمن شـاء اتخذ الى ربه سـبيلا » نص فى أن اتخاذ السـبيل الى مشـيئة العبد وكذلك قوله تعالى ، « لمن شاء منكم أن يسـتقيم » محمول على ذلك النص فى أن الاستقامة الى مشـيئة العبد ايضـا تفسيرا للقرآن بالقرآن . وهـذه مظنة اغترار العبـد واعتزازه بعلمه وهـذا ما يغار عليـه الله سبحانه مولى الفضل كله . فأدب عبـده زاجرا له عن ذلك بقوله ، « وما تشـاءون الا أن يشاء الله » يعنى انه لولا أن الله خلقكم شـائين مختارين ما كان لكم قصـد يترتب عليـه اتخـاذ السـبيل والاستقامة ولا كنتم تشـاءون هذا ولا ذاك فاذن الفضـل كله لله جل شـأنه . فتكون الآية من قبيل « لا تمنوا على اسلامكم ، بل الله يمن عليكم ان هـداكم » فلا تكون لآية المشـيئة أيضا بالجبر أصلا . وهـذا ظاهر لمن كان له قلب ، أو القى السمع وهو شهيد (ز) .

(٢) فى نسـخة زاهد : ملزومون .

(٣) فى نسـخة زاهد : ان لا نسجد (الأعراف : ١٢) .

ليطيعوه • قلنـا : أنى يسـتقيم ذلك ؟ وقد علم أنهم يعصونه ويهلكون أنفسـهم ، ويهلكون أوليـاء ، وأنبياء ، ويشـقون شقاوة لا يسعدون بعدها أبدا ولو علم سـيد عن وحى ، أو اخبار نبى أنه لو أمد عبـده بالمـال لطغى ، وأبق وقطع الطريق فأمده بالمـال ، زاعما أنه يريد منـه ابتناء القناطر والمقابر والمسـاجد ، وهو مع ذلك : يقـول : اعلم أنه لا يفعل ذلك قطعا ، فهذا السـيد مفسـد عبده وليس مصـلحا له ، باتفاق من أرباب الألباب ، فقد زاغت الفئتـان ، وضلت الفرقتـان ، فاعترضت احداهما على القواعد الشرعية : وزاحمت الأخـرى أحكام الربوبية واقتصد الموفقون فقالوا : أراد الله تعالى من عباده ما علم أنهم اليه يصـيرون ، والله لم يسلبهم قدرهم ، ولم يمنعهم من اشدهم • فقرت الشريعة فى نصابها ، وجرت العقيدة فى الأحكام الالهية على صوابها •

فان قيـل : كيف يريد الحكيم السـفه ؟ فقـد سـبق فى ذلك قدر كافه شـاف ، لصدر كل ذى لب • وأوضحنا : أن الأفعال متساوية فى حـق من لا ينتفع ولا يتضرر • ولكن اذا أخبر أنه مكلف مطالب عبادة ، مزيح عالهم ، فقوله الحـق ، وكلامه الصـدق • وأقرب أمر يعارضـون به : أن الحكيم منا اذا رأى جواريه وعبيده يموج بعضهم فى بعض ، وهم على محارمهم بمرآة منه ومسمع ، فلا يحسن تركهم على ما هم عليـه[1] • والرب مطلع على سـوء أفعال العباد ويستدرجهم من حيث لا يعلمون •

وقـد أطلت أنفاسى قليلا • ولكن ــ حرس الله مولانا ــ لو وجدت فى اقتباس هـذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان ــ وحـق القائم على كل نفس بما كسبت ــ أحب الى من ملك الدنيا بحذافيرها طـول أمدهـا •

---

(١) لكن الله سبحانه لا يقاس بأحد ، فلا يكون ضرب المثل بحكيم من البشر غير خطأ على خطأ (ز) •

فهذا ركن واحد من أركان التوحيد •

الركن الثاني : من القول في هذا ، وهو مقتضب مما تقدم ، قريب المأخذ بعد الاحاطة بما سبق • وذلك أن يشترط في توجيه التكليف على العبد حضور عقله الذي يستمكن به من فهم الخطاب • اذ لو لم يكن كذلك — لا يتصور قصد امتثال الأمر قبل فهمه والعلم بالآمر تعالى — والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق • وهو مستحيل • وتقريب القول فيه : أن من ضرورة توجه الأمر على المخاطب : تكليفه فهم الخطاب • وتكليف من يستحيل أن يفهم الأمر محال • وهو بمثابة تكليف البهائم والجمادات ، ولا معنى لبسط الكلام في الجليات • وأما البلوغ فهو مشروط مع العقل في استمرار التكليف ، ولكن مدارك شرطه : الشرع • ولو رددناه الى العقل لم يستحل في مقتضاه تكليف العاقل من الصبيان •

الركن الثالث : أن يكون المأمور به ممكنا (في نفسه) وجودا ووقوعا فلا يجوز ورود التكليف بجمع الضدين والكون في مكانين في وقت واحد ، ويستحيل ورود الأمر والكفر بالله تبارك وتعالى لأن من ضرورة تصوير الأمر فهم المأمور الأمر وعلمه بالأمر ، وكيف يتصور مع العلم بالله ذي الأمر ، الجهل به ؟ فهو من قبيل جمع الضدين فقد خرجت هذه الأركان الثلاثة على أصل واحد هو قاعدة العقيدة ، وهو أن العبد ، مطالب بالجائز دون المستحيل ، فانه مطالب بفعل أو اضراب عن فعل ، وكلاهما جائزان ، وكما لا يجرى على العبد من تقدير بارئه ، الا ما يجوز • فكذلك لا يطالبه الا بما يجوز •

الركن الرابع : يتعلق بالثواب والعقاب • ذهبت طوائف من أهل الزيغ والضلال ، الى أن العبد اذا أطاع ربه ، وجب على الله تبارك وتعالى أن يثيبه وجوب الحكمة • فان عصاه اضطربوا في حكم الاله •

فقال قائلون : يجب على الله تبارك وتعالى ، أن يعاقبه ، ولا يجوز أن يعفو عنه ما لم يتب فإن تاب وجب[1] عليه قبول توبته .

وذهب آخرون : الى أن العفو مسوغ[2] فى العقل . والثواب واجب على الله ـ تبارك وتعالى ، عن قولهم علوا كبيرا ـ من هذيان طويل ، وصار أهل الحق قاطبة : الى أنه لا يجب على الله شىء . فإن أثاب وأنعم فبفضله ، وإن عاقب فبعدله . والدليل القاطع فى تحقيق ما ارتضاه أهل الحق . أن الوجوب انما يتحقق فى حق من لو فرض منه ترك الواجب لاستحق الذم واللائمة ، ولو ليم أو عوقب ، لناله ضرر ، والرب تبارك وتعالى يتقدس عن قبول الضر والنفع ، ولا يتحقق تفاوت الأفعال فى حكمه كما سبق .

ومما يقطع مادة كلامهم[3] : أن العبادات التى يقيمها العبد[4] . لا تفى بالنعم التى تتوفر عليه من ربه ناجزا ، وهى تقع شكرا لأنعم الله تبارك وتعالى بل لا تفى بأقلها فاذا وقعت شكرا عوضا عما تعجل من نعم الله ، فكيف يستمر فى حكم العقل استحقاق الثواب على أعمال وقعت عوضا عن نعيم توفاه العبد ؟ ثم قالوا : ليس على أهل الجنان شكر لنعيمها . فانه عوض أعمال العبد ، وليس للمعوض عوض . فمن أضل سبيلا ممن يوجب على الله تبارك وتعالى ثواب أعمال العبد ، وهى عوض ما ينجز من النعم ، ولم يوجب على العبد ، شكر الثواب غدا لكونه عوضا ؟ ثم من زعم أن العقل يدل على استحقاق العقل[5] بكفر

---

(1) والوجوب من الله الذى يقول به الماتريدية هو الموافق للأدب مع الله ، وعبارة المعتزلة هنا فيها التخطى لحدود الأدب وان وقع فى كتاب الله « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ونحو ذلك ، والوجوب بالغير لا ينافى الجواز الأصلى (ز) .

(2) فى نسخة زاهد : ممنوع .

(3) وما يقطع بتاكده عند الفهم ـ نسخة زاهد .

(4) فى نسخة زاهد : يقيسها .

(5) هكذا فى الأصل ولعلها : العبد .

ساعة الخلود فى دركات النيران ، فقد ادعى فى مقتضى العقول محالا . هيهات . برح الخفاء ، يحكم الله ما يريد ، ويفعل ما يشاء .

فان قيل : قد بنيتم الركن الأول على تقرير الشريعة قرارها ، واتباع مواردها . والثواب والعقاب فى الشرائع والملل ثابتان . وقد سماهما الله تبارك وتعالى : جزاء لأعمال العباد . قلنا : لسنا ننكرهما ، ولكنهما ثبتا وعدا من الله . ووعده صدق ، وقوله حق .

وهذا يبينه ضرب مثل يوضح ما تقدم من الكلام ، ويكشف هذا الابهام فنقول :

اذا خدم العبدمولاه ، لم يستحق عليه أن يعتقه ويخلصه من أسر الرق وذل العبودية بل المقدار الذى تأسس الشرع عليه أن يكفيه مؤونته . ولا يكلفه من العمل الا ما يطيق . والثواب الخالد خالص من النصب والتعب ووصول الى الروح الأبدى وهو زائد على الحرية المزيلة للرق . فاذا كان العبد لا يستحق على مولاه وهو لا يألوا جهدا فى خدمته آناء الليل والنهار : العتق ، فكيف يستحق العبد على خالقه ومنشئه ورازقه بعباداته الخلاص السرمدى ؟

نعم لو قال السيد لعبده : ان فعلت كذا وكذا فأنت حر . فاذا حقق العبد ما ذكره سيده عتق بقول سيده . لا بحكم استحقاق اقتضاه عمله . فكذلك الثواب ثابت قطعا بوعد الله تعالى ، والعقاب ثابت بوعيده .

وهذا معنى قول السعداء فيما أخبر الله تبارك وتعالى عنهم : « وقالوا : الحمد لله الذى صدقنا وعده وأورثنا الأرض » (الزمر : ٧٤) فهذا مذهب أهل الحق فى الثواب والعقاب .

وأنا الآن أبدى سرا من أسرار التوحيد . لو قوبل بكل ما يدخل فى مقدور البشر وميسوره لما كان كفاء له . فأقول : ذهب الصائرون

الى أن العبـد يستحق على الرب تبارك وتعالى جزاء عمله الى أن سبيل درك الوجوب على العبد أن ينظر بعقله فيخطر له أنه يؤمن أن لـه ربا خلقـه وبرأه وأسبغ عليه نعمه ، وهو ان شكره استحق الثواب وان أبى واستكبر وكفر استحق العقاب واذا تعارض الخاطران • وتقابلا استحثه العقل على سلوك مسالك النجاة ، والتوقى من المهلكات •

فقال[1] أهل الحق : يجب امتثال أوامره تبارك وتعالى اذا وردت ، ولا ترشـد العقول الى درك واجب على العبد • وقالوا فى معارضـة هؤلاء : لئن كان يخطر للعبـد ما ذكرتموه فقد يعارضـه مسلك آخر هو لباب العقل ، وهو أن يجرى هو فى نفســه ومجارى حدسـه أنه عبد مربوب (وربه لا ينفعه عمـل ولا يضره فعـل ولا يزيده طـاعة ولا تنقصه معصية)[2] وهو ان أكب على الشكر والطاعة أنهك بـدن نفسـه وأكده وقطعه عن ملاذه ثم لا ينفع ربه به ، بل يكون متصرفا فى نفسـه بماينقصها ، وهو من ملك خلقـه وربما يتعرض بتصرفه فى نفسـه من غير اذن المـالك لعقاب المـالك • فهذا يتضمن أن يتوقف فى العمل • وهذا قاطع من كلام الأئمة : ثم انتهى القول بسلف الأصحاب الى أن أمر الله تبارك وتعالى يجب امتثاله ، واذا ورد لعينه فانه تبـارك وتعالى بعزته والهيته يستحق أن يمتثل أمره •

وهذا موقف يجب على العـاقل أن يتأنى فيـه إن كانت همتـه تحمله على توقى التقليد ، والترقى الى ثلج اليقين •

فأنا أقول : لولا ورود الشرع بالوعيـد على من ترك ما أمر به لمـا فهم العبد وجوبا عليـه ، ولا طائل تحت قول من يقول : ان الله مطـاع الأمر لالهيته ، وهو من الكلمات التى يرسلها من لا يغوص على مغاصات الحقائق وأمثالها ، ولا يصير على سير العقول •

---

(1) فى نسـخة زاهد : فقال أهل الحـق : يجب الامساك عن القول بوجوب شىء عن العباد الى ورود أوامره تعـالى والعـلم بأنها وردت فلا ترشـد العقول الى درك واجب على العبـد .

(2) ما بين القوسين ليس فى نسخة زاهد .

نعم اذا استشعر العبد وعيدا حمله عقله على معرفة وجوب مالو تركه لأوفى على ما لا طاقة له به . ومن أسرار العبودية ـ وهو معقود الفصل ومقصوده ـ أنه كما يستحيل على الله تبارك وتعالى الأغراض والضر والنفع والحظوظ وتفاوت الأفعال يستحيل خروج العبد عن طلب الحظوظ ومسالك التكاليف فلو لم يثبت حظ العبد فى تنكب العقاب لما تقرر فى حقه الواجب . وعن هذا اضمحل قول من ادعى محبة الله حقا . فان وجوده متعال عن أن يحظى به ذو حظ . والمخلوق تداوره على الحظوظ والأغراض التى يجمعها[1] دفع الضرر وجلب النفع والمحبة من الله تبارك وتعالى غير محمولة على حقيقتها ظاهرا فانه متقدس عن الميل والتحيز والرقة والتوقان . فمحبة الله تبارك وتعالى لعبده : ارادته الانعام عليه ، ومحبة العبد لربه : استقامته فى طاعته . وهو متقدس بعز جلاله ، عن أن يناله حظ ، أو ينال حظا .

والرؤية آمال أهل السنة :

وأنا أقول فيها : ان الله تبارك وتعالى يقرن بها فنا من الروح ، لا يوازيه روح ، وهنا مناط الآمال . والا فالرؤية فى عينها لا يجوز أن تكون مأمولة ، وكان يجوز فى قدرته ، أن يقرن بها منتهى عقوبة الكفار ، حتى يحذرها المؤمنون كما يرجونها ، الآن . ولن يجد المرء ـ حرس الله مولانا ـ حلاوة الايمان ، حتى يحيط بما ذكرته علما ، ولولا ثقتى بأن مولانا بتوفيق الله ، يبتدر برأيه الثاقب هذه الحقائق لما ثبت اليه أسرار هذه الأبواب ، التى لم أضمنها شيئا من التصانيف . فان قيل : فاذا عقلتم درك الوجوب باستشعار العقاب ، فقد ساويتم القدرية فى عقدهم . قلنا : هيهات : بينا وبينهم ما بين الثريا والثرى فانهم زعموا: أن العقول توجب على الرب الثواب والعقاب . وأنهم ينفردون بدرك الواجبات بعقولهم . ونحن قلنا : لا يجب على الله تبارك وتعالى شىء .

---

(١) فى نسخة زاهد : التى يحملها على غير حقيقتها . ظاهرها دفع الضر وجلب النفع .

ولا يدرك بالعقل وجوب عليه • ولكن اذا أراد الرب الزام عبيده شيئا • أمرهم وتوعدهم على ترك المأمور فتستحثهم عقولهم على اجتناب المحذور ، فان وعد الله حق ، ووعيده صدق ، وقد تتبعت العلوم العقلية، فى كل فن جهدى[1] فما وجدت طائفة من ذوى العقول حائدين بالكلية عن مسلك جلى ، من مسالك العقول • ولكنهم يبتدرون القاعدة • ثم قد يزلون عن التفاصيل وهذا كما أن افتقار المتغيرات الى مدبر ، لما كان من كليات[2] العقول لم ينكره أحد ولكنهم اختلفوا فى صفة المدبر فسماه بعض العقلاء : الطبع • وبعضهم : العقل الكلى • الى خبط لا أشغل به قريحة مولانا ، ثم استبد[3] الموفقون لمنهج الحق ومن طال نظره فى العقليات تبين له : أن مثار خلاف العقلاء آيل الى التفاصيل ، دون الأصول • والغرض من هذا التشبيه[4] •

أن النفوس مجبولة على طلب المحبوب ، وتوقى المحذور ، ومصير القدرية الى ذلك غير مستنكر أصلا • ولكنهم لم يحسنوا تفصيله فزلوا، ونحن جميعا بين اعتباره ، وبين تنزيه الرب سبحانه عن النفع والضر[5]. كما جرى فى معرض هو أوضح من فلق الصبح لفاهمه • واذا نجز القول فى أحكام الربوبية وصفات العبودية ، واستبان أن مدرك التكاليف ، موقوف على ورود الشرائع ، فقد حان الآن : أن نوضح أن مدرك الشرائع : التلقى من الرسل والأنبياء عليهم السلام ، وهو الباب الثالث من أبواب العقيدة والله الموفق •

---

(١) يدلك هذا . على مبلغ اقبال المؤلف على العلوم العقلية ليتأهل للاجادة فى بحوثه (٤) .

(٢) فى نسخة زاهد : جليات .

(٣) فى نسخة : ثم رشد .

(٤) فى نسخة زاهد : التبيين .

(٥) فى نسخة زاهد : والرفع ـ بدل والضر ـ

باب النبوات

قد أنكرت طائفة : النبوات يعرفون بالبراهمة . واعترفوا بالصانع ونحن نشير الى مسالكهم التي يموهون بها ونجيب على الايجاز بأوضح الوجوه . فمما ذكروه : أن الأنبياء عليهم السلام ان جاءوا بما يخالف العقول ، فهم مردودون . وان جاءوا بما يوافقها . ففي العقول مقنع ، وابتعاثهم عبث .

قلنا : انهم جاءوا بما لا تنكره العقول ، ولا تهتدي . فان مناط الشرائع : الوعد والوعيد ، وبهما تتعلق الأحكام . والعقول لا تدركهما ولئن تشوفت[1] العقول الى كليات المصالح لم تقف على تفاصيلها ، والشرائع توضحها . ثم الامتناع في حمل مجيئهم على ما يوضحه العقل فيكونون مؤكدين للمعقولات مذكرين بها . ومن تكلم بقضايا العقول ، لم يعد كلامه لغوا . وان كانت العقول مرشدة الى ما تكلم به ، ثم في بعض ما فطره الله تبارك وتعالى مقنع في الدلالة على الصانع . فلم يكن ما وراء الكفاية من بدائع الصنع عبثا[2] . ومما ذكروه أنهم قالوا : وجدنا في شرائع الرسل أمورا أباحوها ، وأوجبوها وهي مستقبحة عقلا . وعدوا من ذلك ذبح البهائم غير المضرة ، والتنكيس[3] في السجود ، والسعي والهرولة ورمي الجمار من غير غرض . ونحن نذكر كلمات وجيزة ، تحسم هذه المواد بالكلية . فنقول :

معاشر البراهمة : انكم بزعمكم معترفون بالصانع المختار ، ثم بنيتم رد النبوات على تقبيح العقل وتحسينه . وكل ما ادعيتم قبحه ، مأمور به . فنحن نريكم مثله من فعل الله تعالى . فأما ذبح البهائم . فالله تبارك

---

(١) في نسخة زاهد : تساوقت .
(٢) في نسخة زاهد : ولم يكن اول الكفاية من بدائع الصنع عبثا .
(٣) في نسخة زاهد : والتمكين .

وتعالى يهلك البهائم ، بأسباب الهلاك من غير جريرة قارفوها ، ويحل بهم من الآلام ما يشاء ولا معترض عليه ، فما يقبح منه فعله ، لم يقبح منه الأمر به .

وما ذكروه من استقباح هيئة الساجد . فنقول : لو خلق الله عبدا على هيئة الساجد ، ثم لم يمكنه من أطمار رثه فيستتر بها . وتركه بادي السوءة فلا يقبح ذلك من فعله . وانطرد المنتهى الى هذا الموضع أمثال ما نبهنا عليه ، في جميع ما ذكروه . ثم انما بنوا أصلهم هذا على تفصيل الأفعال في حق الاله سبحانه ، وقد قررنا أن الأفعال انما تنفصل في حق من يتضرر وينتفع تعالى الله عن ذلك وتقدس ـ واذا أشبعنا كلامنا وأنهيناه الى حد الاقناع ، ثم اعترض بشيء متعلق به لم نعده .

ثم نقول : النبوة تعريف الله تبارك وتعالى عبدا من عباده أمره أن يبلغ رسالته الى عباده وهذا ليس من المستحيلات . واذا تقرر أن النبوات ليست من المستحيلات فنذكر بعد ذلك فصلا في دلالة ثبوت النبوة ، ووقوعها وهي المعجزة ونذكر شرائطها وفصلا في وجوه دلالة المعجزات على صدق الرسل وفصل في اثبات الكرامات ، وفصلا في اثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم .

فصـــل

فى المعجـــزات

سميت دلالات صدق الرسل عليهم السلام : معجزات . توسعا وتجوزا . فإن المعجز على الحقيقة خالق العجز . ولكنها سميت بذلك لأنه يظهر بها أن من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله عز وجل على النبى ثم المعجزة لها شرائط نحن ذاكروها ان شاء الله جل وعز منها :

أن يكون فعلا لله تبارك وتعالى أو فى معنى الفعل . ولا تكون المعجزة صفة قديمة من صفات الله تبارك وتعالى فان صفاته الأزلية لا اختصاص لها ببعض الخلائق ، والمعجزة حقها أن تكون مختصة بمن يدعى النبوة .

فاذا قال مدعيها : معجزتى علم الله سبحانه أو قدرة الله كان ما جاء به محالا ، فانه لا يخصص علم الله سبحانه صادقا عن كاذب . واذا كانت المعجزة فعلا لله تعالى مع الشرائط التى سنشرحها أمكن أن يقال : قصد الله باظهارها تصديق من ظهرت على يديه .

وأما قولنا : أو فى معنى الفعل . فالمراد به : أن مدعى النبوة لو قال : معجزتى أن الرب تبارك وتعالى يمنع الخلائق فى هذا اليوم عن القيام فهذا ليس فعلا محققا ولكنه فى معنى الفعل لأنه حكم حدده الله تبارك وتعالى . لتصديق نبيه محمد صلى الله عليه وسلم[1] .

ومنها : أن يكون خارقا للعادة . فانه اذا كان معتادا يصدر من الصادق والكاذب لم يتغير اختصاصه بالنبى ، وتميزه عن غيره به ووضوح ذلك يغنى عن الاطناب فيه . فان قيل : كيف يتحقق خرق العادة مع العلم باختصاص آحاد الناس ببدائع يستأثرون بها دون عامة الخلق ؟

---

(١) فى نسخة زاهد : لتصديق النبى — وهو الصحيح لان الكلام عام فى كل نبى .

فاذا ادعى مدعى النبوة وأتى بشىء بديع ، لم تأمن من أن يكون قد استأثر بعلم خفى وتذرع به ، الى اظهار ما اختص به ، دون الناس . وربما كان عثر على جسم من الأجسام ذى خاصية غير معروفة ولا مألوفة وليس للبدائع التى تعزى الى خواص الأدوية نهاية . ولو أبدى مبدى حجر المغناطيس فى قطر ، لم يسمعوا به لتخيلوا جذبه للحديد ، خارقا للعادة . فكيف الأمان من هذا ؟ وما الذى يميز المعجزات منه ؟

قلنا : هذا تمويه على الضعفة . ولا يحتفل بأمثاله ذوو البصائر . وسبيل الجواب عنه : أن المعجزة تنقسم قسمين . أحدهما ما يكون فعلا بديعا خارقا للعادة . والثانى : يكون منعا من المعتاد . فان كان خارقا فشرطه أن يترقى عن مسلك الظنون . وينتهى الى مبلغ تنحسم فيه التقديرات التى تضمنها السؤال . وبيان ذلك بالمثال :

أن من لم يبعد اختصاص أقوام بمزايا من العلوم ــ كما سبقت الاشارة اليه ــ فليس يجوز أن تجرى كل بديعة خارقة للعادة ، عن خواص الجواهر ، ولا ينتهى الأمر فى ذلك ، الى تجويز كل ما يذكر له ومن انتهى الى ذلك ، فقد خلع ربقة العقل من عنقه ، وكابر البداهة ، وجحد ضرورات العقول . فلو شك شاك فى أن انقلاب العصا ثعبانا[1] ليس مما يتوصل اليه بخاصية جوهر ودرك مزية فى خفايا العلوم ، فهو مصاب فى عقله . وكذلك من قدر ما كان يجرى على يد عيسى صلوات الله عليه وسلامه من احياء الموتى ، وابراء الأكمة والأبرص الى غيرها من آياته . من فن الحيل التى يتوصل اليها المستأثرون بدقائق العلوم . فهو مختل معتوه ، فما كان من المعجزات ، خوارق . فانها تتميز تميزا قطعيا عن مراتب الصنائع البديعة ، والأمور التى يختص بها خواص الناس . وهذا معنى خرق العادة فى شرائط المعجزة . والذى يوضح

(1) فى نسخة زاهد : حية .

المحقق في ذلك : أن من أظهر شيئا تختص به الخواص ، وتتحدى به الخلائق ، ويدعى بها الى نفسه • فان الدواعى تتوفر على محاولة معارضته والتسبب الى الاتيان بمثل ما أتى به ، وسيعارض من هذا وصفه على القرب • وان كان ما أتى به مدعى النبوة مما يتوقع فيه مثل ذلك لم تثبت نبوته ، مع اعتراض التشكيك ، هذا في أحد القسمين ، وهو ما يكون خارقا للعادة ، بديعا في نفسه • فأما ما كان منعا من المعتاد ، مثل أن يقول مدعى النبوة : آيتى أن يمتنع اليوم على العالمين القيام • فما كان كذلك استحال أن يتوهمه العاقل من مزية علمية خفية ، ودرك خاصيته • وهذا مستبين لا حاجة فيه الى فضل تقرير • فهذا مقدار عرضنا في الشرط الثاني ، من شرائط المعجزات •

والشرط الثالث : أن يعجز الخلائق عن معارضته ، والاتيان بمثل ما أتى بـه اذ لو عارضه معارض لبطل ما ادعاه من اختصاصه بانخراق العادة له •

والشرط الرابع : أن يدعى النبوة ثم تظهر المعجزة مع دعواه لها ، وتحديه الخلائق بها ، فتقع على حسب ايثاره في وقت اختياره مطابقة لدعواه • وهذا سر دلالتها على صدقه كما سيأتي مشروحا ان شاء الله جل وعز في الفصل المشتمل على ذكر وجه دلالة المعجزة •

والشرط الخامس : لا تظهر مكذبة له • وبيان ذلك بالمثال : أن مدعى النبوة ، لو قال : آيتى الله ينطق يدى هذه الآن فنطقت وقالت : اعلموا معاشر الأشهاد أن صاحبى هذا مفتر كذاب وقد أنطقنى الذى أنطق كل شيء ، لتكذيبه ، فاجتنبوه فهذه آية تكذيبه ولو قال مدعى النبوة : آيتى : أن الله تعالى يحيى هذا الميت فأحياه الله كما ادعاه ، ثم قام وله لسان ذلق ، وشهد بتكذيب المدعى فالذى أراه ـ حرس الله مولانا وتولاه ـ أن هذا لا يقدح في الاعجاز فانه لم يتحد بنطقه اذ

ليس نطقه بعد أن أحياه الله تبارك وتعالى : آمرا ، بدعا ، خارقا للعادة وانما اعجازه فى حياته ، فاذا قام حيا ، لم يبعد أن يؤمن ، أو يكفر وليس كذلك نطق اليد فى الصورة المتقدمة فان المعجزة عين المنطق ، وقد جرى مكذبا فهو تمام ما حاولناه من شرائط المعجزات وتتضح أغراضنا فيها ، بالفصل الذى يليها .

فصـــل

فى ذكر وجـه دلالـة المعجزة
على صـدق من ظهرت عليـه

ليعلم الموفق لدرك هذه المعانى الشريفة : أن المعجزة لا تدل على الصدق حسب دلالة الفعل على الفاعل • فان الفعل لعينه يدل على فاعله ، واختصاصه ببعض الوجوه الجائزة : يدل على ارادة التخصيص كما سبق لتمهيد هذه السبل فى مفتتح العقيدة[1] فلا يتصور فعل غير دال على الفاعل ، ولا يمتنع خارق للعادة يظهره الله تعالى بديئا ، من غير اتصال بدعوى مدع •

ثم لا يوصف بأنه يدل على تصديق فوجه دلالة المعجزات على صـدق مدعى النبوات • نزولهـا منزلة التصديق بالقول • وذلك يتضح بصورة نفرضها وتوضح الغرض منها • فنقول :

اذا جلس ملك للناس ، وتصدى لدخولهم عليه وكان قد حز بهم أمر مهم ، وأطل عليهم مهم فلما حضروه وأخذوا منازلهم ، ومراتبهم قام قائم من خواص الملك وقال : معاشر الناس : قـد علمتم ما ألم بكم وتبينتم أن الملك ، لم يجر اعتياده بمخاطبتكم كفاحا • وأنا رسوله اليكم فى أمر يدرأ عنكم غائلة ما نزل بكم وأنا فى دعواى هـذه بمرأى من الملك ومسـمع •

أيها الملك : ان كنت رسولك الصادق فى دعواه الرسالة فخالف عادتك وقم واقعد • فقام الملك وقعد على حسب دعوى الرسول • نزل ذلك منزلة قوله صدقت : أنت رسولى • ولو لم يجر ، شىء من هذه المقدمات ، فخالف الملك ما كان معتادا منه ، وقام وقعد لم يدل ذلك منه

(١) فى نسخة زاهد : يدل على الارادة بتخصيص على ما بيننـا فى مفتتح العقيدة .

على تصديق ، لأنه لم يقع موافقا للدعوى متصلا به . ومغزى هذا الفصل يرشد الى وجه اشتراط تعلق المعجزة بالدعوى ، ويبين أنها تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول . فكذلك اذا قال النبي[1] : معاشر الأشهاد . عرفتم بأن احياء الموتى ، وقلب العصا ، وخلق البحر ، ليس مما ينال بحيلة ، أو يتوصل اليه بفطنة ووسيلة ، وانما هو من فعل الإله المستأثر بالقدرة الأزلية . يارب ان كنت صادقا فى دعوى النبوة فاقلب هذه العصا حية[2] . فانقلبت[3] كما أراد . كان ذلك قطعا بمثابة قول الله تبارك وتعالى صدقت أنت رسولى . وهذا يتصل مدركه بضرورات العقول .

---

(١) فى نسخة زاهد : النبى ﷺ

(٢) فى نسخة زاهد : هذه العصا حية وافلق البحر .

(٣) فى نسخة زاهد : فانقلبت وانفلقت كما اراد .

فصـــل

فى الكرامـــات

قد كثر خبط الناس فى اثباتها ونفيها ، وقد ألفت فى اثباتها ، والرد على منكريها ، كتابا ، وأنا أذكر الآن لبابه ، فى أسطر ان شاء الله جل وعز ، فأقول :

خوارق العادات : ليست من فعل العباد ، وانمـا هى من فعـل الرب تعالى وتقدس ، فمن فطر السموات والأرض ، وسيطوى السماء ، ويبدل الأرض غير الأرض ويسـير الجبال ، ويفجر البحار ، وينشر الموتى ، قـادر على أن يأتى ببديعة ، وليس فى فرض الاتيان بها قدح فى النبوات ، فانا ذكرنا آنفـا : أن المعجزة لا تدل بعينها ، وانمـا تدل من حيث تقع على وفق الدعوى فى النبوة : فاذا لم تقع دعوى النبوة ، أوقع الله ما يشاء ، مما يعتاد ، ومما لا يعتاد ، فليس فى تجويز الكرامات قدح فى النبوات ، اذا وقعت الاحاطة ، بوجه دلالة المعجزة ، على ما سبق وما جاز[1] فى قدرة الله سبحانه ، ولم ينخرم به الاعجاز ، وقـد نطق بـه القرآن وتواترت به الآثار فلا يجحده الا مرتاب .

فأما ما أتى به القرآن : فمنها ما دل على مريم عليها السـلام من بدائع الآيات ويستحيل أن تقدر معجزة لعيسى عليه السلام ، فانها جرت قبل كونه ، والمعجزات لا تتقدم على ثبوت النبوة ، ولو ذهبت أنقل ما صح من الأخبار والآثار فيها ، لجاوزت موضوع المعتقد وحده .

فان قيل : أيجوز ظهور الكرامات مع دعوى ممن تظهر عليـه ؟ قلنا : ذهب بعض مجوزى الكرامات : أنها تظهر من غير ايثار وأختيار ، وزعم أنها بهذا الوجه تتميز عن المعجزات ، وهذا قول من لم يحط بحقيقة

---

(١) فى نسخة زاهد : وما جاء .

الاعجاز . فان المعجزة لا تدل من حيث تتعلق بالدعوى المطلقة المرسلة . وانما تدل على النبوة ، من حيث تقع على وفق دعوى النبوة . فان تعلق خارق عادة ، بدعوى أخرى[1] ، دل على صدق تلك الدعوى . واذا استشهد من قام في المجلس المشهود الذي صورناه . وقال أيضا الملك : اني من المقربين عندك ، والمختصين في مجلسك[2] : فان كنت كذلك فقم واقعد ففعل الملك ذلك . دل على تصديقه . ثم ما يجرى من ذلك ، لا يدل على أن مثل هذا ، لو جرى متعلقا بدعوى الرسالة ، لم يدل على صدق مدعيها . نعم . لست أنكر : أن سنة الله تبارك وتعالى اظهار الكرامات في الأغلب ، من غير ايثار واختيار . والذي ذكرناه في التجويز ، لا في الاخبار عما تجرى به سنة الله جلت قدرته ، ولا يمتنع على القاعدة الممهدة : أن يظهر الله فتنة على يد مدعي الربوبية من العباد ، كما ورد في الأقاصيص : من اجراء الله النيل مع فرعون حيثما دار .

وكما ورد في الأخبار مما سيجرى الله من الفتن ، وخوارق العوائد على المسيح الدجال . وليست هذه الأشياء خارقة للمعجزة . فانا كررنا مرارا : أن المعجزة لا تدل لعينها . وانما تدل من حيث توافق دعوى النبوة ، وليس مع من يدعي الالهية ، طلب تصديق ، حتى يقال : اذا وافق ما جاء به دلت على التصديق من الله وكان هذا نازلا منزلة قوله تعالى : صدقت . ومن أحاط بما ذكرناه ، هان عليه درك الجواب عن كل ما يرد عليه (مما سواه . وبالله التوفيق)[3] .

(1) في نسخة زاهد : بدعوى الذي ادعى النبوة .
(2) في نسخة زاهد : والمخلصين في محبتك .

(3) ليس في نسخة زاهد : ما بين القوسين .

فصـــل

في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

نقول في افتتاح الكلام في ذلك : ان تعرض للطعن في نبوته ملحد معطل فالوجه : اثبات العلم بالصانع المدبر عليه أولا . فان تعرض لرد نبوته برهمي أثبتنا عليه النبوات على الجملة ــ كما سبق ــ وإن كان المعترض مليا يقول بنبوة نبي قرب مكالمته ، وكان كل ما يتمسك بـه مما يحاول به مطعنا منعكسا عليه فيمن اعترف بنبوته قاطعا . فان قيل : ما معجزة رسولكم ؟ قلنا : لنـا في اثبات معجزاته مسلكان . أحدهما: التعلق باعجاز القرآن . وقـد أكثر الناس في وجه اعجـاز القرآن ، وتقطعـوا فيـه أيادي سـبـا . وصـار معظم النـاس : الى أن القرآن تميز على صـنوف الكلام بمزية البـلاغة والجزالة خارج عن المعتـاد في ذلك . ثم زعـم زاعمـون : أن اعجـازه في شرف جزالته ، وذهب آخرون : الى أن اعجازه في الجزالة الفائقة وأسلوبه الخارج عن أساليب النظم والنثر والخطب والأراجيز . وهذا موقف تاه فيه الأولون والآخرون ، وطعن فيه الطاعنون . وأنا بعون الله تعـالى وحسن توفيقه آتي فيه بمسلك الحق وأبين عن واضح الوجوه اندفاع تمويهات الزائغين وانتقاض مطاعن المبطلين . فليعلم المشتهي الى ذلك : من رام أن يثبت اعجاز القرآن بأنه في جزالته خارق للعادات مجـاوز لفصاحة ألد البلغاء واللسن الفصحاء . فقد حاد عن مدرك الحق فان من تأمل كلام العرب في نظمها ونثرها لم يتحقق عنده انتهـاء جزالة القرآن الى حد الخروج عن العـادة في الزيادة على كلام الفصحاء . ومن تكلف اثبات ذلك فقد تكلف شططا وظن غلطا وتهدف[1] للكلام الطويل من غير تحصيل ومن أنصف وانتصف ولم يتعسف لم يلح له :

---

(1) في نسخة زاهد : وتمشدق .

أن شعر امرىء القيس والذبياني والجعدي وزهير وأعشى باهلة ، والمعلقات السبع وغيرها من أشعار المفلقين[1] ، تقصر في الجزالة عن القرآن. ثم من يدعي ما أنبه عليه سامي رأي. فولا قلت : أنه لو ظهرت زيادة في ترقى القرآن عن مراتب الكلام فليس فيه مقنع . فانه قد يتفق في بعض الأعصار رجل قد فرد في شعر أو نثر لا يدرك شأوه، ولا يلحق منصبه في الفصاحة . وقل ما يخلو عصر عن مبرز لا يوازى في فنه ولا يبارى فيما اختص به ولا يثبت الاعجاز بمثل ذلك . وقد قدمنا أنا نشترط في المعجزة .

أن يجاوز في خرق العادة حدود الظنون ، ويبلغ مبلغا لا يتوقع الانتهاء اليه بمزية علم ، وجودة قريحة ، ونفاذ طبع ، وثقابة رأى ، واصابة فكر ، وبعد غور ، واذا تقرر ذلك ، فالوجه أن لا يدعى جزالة القرآن مبلغ خرق العادة ، بل نقول : تحدى الرسول صلى الله عليه وسلم فصحاء العرب بأن يأتوا بمثل القرآن[2] (كما أنبأ عنه قوله تبارك وتعالى : « قل[3] لئن اجتمعت الانس والجن ، على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ») .

وتمادى على تحديه نيفا وعشرين سنة . والقرآن بلغتهم وليس بعيدا عن مبلغ اقتدارهم في جزالته وأسلوبه ، فلم يقدروا على الاتيان بمثله ، ثم استأثر الله تبارك وتعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وكرت الدهور ، ومرت العصور ، وأقطار الأرض تطفح بجميع الكفار ، ذوى الفطن النافذة ، وشوقهم أن يستمكنوا من مطعن في الاسلام . وفي كل قطر منهم طائفة مشتغلون بالنظم والنثر على لغة العرب ، فقصرت قدر الخلق عن المعارضة في أربعمائة وستين سنة[4] ونيف ، فتبين قطعا :

(1) في نسخة زاهد : المفلقين من العرب .

(2) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

(3) الاسراء : ٨٨

(4) في نسخة زاهد : في اربعمائة فقط .

(أن الخلق) ممنوعون عن مثل ما هو من مقدورهم وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة فى أنفسها ، ومن هدى لهذا المسلك : فقد رشد الى الحق المنير ، وانعكس كل مطعن ذكره الطاعنون عضدا وتأييدا فانهم تارة يدعون سقوط القرآن عن رتبة الجزالة وولوجه فى الركيك ، وتارة يسلمون شرف الجزالة . ويدعون أنه غير خارق للمادة . وكيف تصرفت أسئلتهم فصرف[1] الله الخلق عن الاتيان بمثله أوقع وأبدع .

اذ الكلام كل ما كان أقرب مأخذا ، وأبعد عن الغاية القصوى ، كان أحرى أن يتدر الى معارضته ، فاذا لم تجر المعارضة ، لم يبق لامتناعها ، مع توفر الدواعى عليها ، محمل الا صرف الله الخلق . وهذا يشابه ما لو قام النبى وقال : آيتى أنه يمتنع القيام الآن على الخلق مع اقتدارهم عليه من غير زمانه وعجز . فكيف يهتدى — حرس الله مولانا — الى اعجاز القرآن ، من يحاول أن يثبت خروجه عن العادة فى الجزالة، وشفاء الصدور فى الحكم فان مثله من مقدورات الخلق : ولكنهم مصدودون ممنوعون بصرف الله اياهم .

وهذا الفصل من أنفس ما يجرى به خاطر . وهو خاتمة العقيدة فى المآخذ العقلية . فهذا بالغ جدا ، وهو عندى أبلغ من قلب العصا حية ونحوه . فانه قد يسبق مبادر الى أنه من اختصاص صاحبه ، بمزايا فى العلوم الى أن يرده[2] .

(١) قد مال المصنف فى اعجاز القرآن الى الصرفة ، ومنع الناس من المعارضة ، ويروى مثله عن الأشعرى . ووجوه الاعجاز فى (أعلام النبوة) الماوردى (ز) . ونقول نحن ان اعجاز القرآن باللفظ والمعنى . وليس بالصدفة (انظر الطبعة الثانية من كتابنا : اعجاز القرآن) نشر : الأنجلو المصرية .

(٢) فى نسخة زاهد : الى ان يؤدى امتداد الفكر اليه فاما نحن فى الخلائق خمسمائة سنة بكلام مماثل لكلامهم ... الخ .

سـداد الفكر ، وانمـا يجرى الخـلائق خمسـمائة سـنة ، كلام مماثل لكلامهم ، قد بلغه رجل أمى لم يعـان العلوم ولم يدارس أهلهـا • ولا محمل له الا صرف الله تبارك وتعالى ومنعه الخلق فهذا وجه من ذكر معجزة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم •

والمسلك الثانى : أنه تواتر من طريق المعنى : أنه جرت عليه خوارق عادات فى قصـده الدعاء الى تصديقه • كشـق القمر ، ومكالمة الذئب اياه ، ونبع المـاء من بين أصابعه ، وتكثير الطعام القليل ، حتى يكفى الجمع الكثير ، والجم الغفير الى غيرها ، مما وردت به الأخبار(١) •

وكل قصـة من ذلك القصص وان لم تتوافر فى نفسها • فقد ثبت بمجموعها : أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان يجرى عليـه فى معرض الدعوة (من خوارق العادة) ما يعجز عنه غيره • والمعانى الكلية تثبت بالوقائع التى تنقل أفرادها آحادا ، وهذا كعلمنا (بشجاعة(٢) على ابن أبى طالب عليه السلام • هذا ضرورى مستفيض ولكنه متلقى من أقاصيص نقلت من آحـاد • وكذلك الطريق فى العلم) • بسخاء حاتم الطائى الى غيره من المعانى الكلية •

ثم السر فى هـذا الفصل • أنه قـد تحقق بالتواتر والاستفاضة تعلقه صلى الله عليه وسـلم بأجناس مختلفة من البدائع ، ولو عارض شخص فى واحد منهـا لوهت دعواه ، وانطلقت الألسن فيه ، وتحزب أصحابه الى مرتاب فيه ، والى ذاب عنه • تقليدا ، ولا نتثر نظام الأمر ، فاذا لم يتعرض أحد لمعارضته فى شىء مما جاء به كان ذلك أصدق آية على تمييزه على الخلائق بالنبوة •

---

(١) وفى البداية والنهاية لابن كثير شىء من ذلك (ز) ونحن نقول : لم يكن للرسول معجزات حسية • بل معجزته هى : القرآن •

(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد •

(« والحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله» (الأعراف : ٤٣) وقيت — حرس الله أيام مولانا — الأركان الثلاثة الموعودة ، ولو وقفت عند انجازها . لكان فيما قدمته ، أكمل مقنع . ولكنني بعدما أتيت بالواضحة ، على صدق سيد الأولين والآخرين ، فأرسم فصولا سمعية من قواعد الايمان . واكتفى بالمؤمل لها ، بعد تقديم الاشتياق التام ، بوجوب اعتقاد صدقه ، فنعقد بابا يحوى قصة ، اعتقادها من الايمان »[1] .

---

(١) ما بين القوسين من اول والحمد لله الى من الايمان ساقط من نسخة زاهد .

بـــاب

فى الســـمعيات

من ثبت صدق لهجته اذا أخبر عن كائن ممكن حصل العلم بـه لا محالة • لأن الخبر عنه ممكن ، مقدور لله سبحانه ، والمخبر صادق • ثم من أسرار الدين ــ وهو علو منصبه[1] ــ أن يعلم المتثبت : أن المعلومات تنقسم الى العقليات ، والسمعيات فما كان معقولا وجد العاقل له ثلجا فى نفســه • وانشراحا فى قلبه وما تلقاه من السمع فهو غير مرتاب فيه ، ولكنه لا يجد من نفسه الثلج الذى يجده من المعقولات • فان المخبر كان صادقا فالمصدق فيه مقلد ، ولن يبلغ العــالم[2] عن تقليد الصادق مبلغ من أدرك الشىء بعقله • وانما ذكرت هذا حتى اذا وجـد الموجد نفســه فى السمعيات دون وجدانه نفســه فى العقليات • لا يتهم ايمانه ولا يشــك فى ايقانه • ثم ما يقتضيه الدين القويم والمنهج المستقيم : أن كل ما نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم بطرق صحيحة ، مرتضاة عند أهل الاثبات ، وكان ممكنا غير مستحيل ، فان كان النقل تواترا ، علم قطعا على حـد العلم بالسمعيات • وان نقل آحادا ثبت ذلك المظنون فى مأثور الأخبــار • وتلقى بالقبــول • ولم يعارض بالاســتبعاد فان الاستبعاد فيما هذا سبيله من شيم المرتابين فى الدين •

---

(١) فى نسخة زاهد : علق مضنة .

(٢) فى نسخة زاهد : العالم الناقل .

فصـــل

فى اعـــادة الخـــلق

هذا الفصل يستدعى اثبات تقديم جواز الاعادة عقلا ، فنستثير الحجاج من احتجاج الله تعالى على منكرى الاعادة . اذ قال الله تبارك وتعـالى : « قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » (يس : ٧٨ ـ ٧٩) .

فاحتج رب العزة بقدرته على الانشاء الأول ، على قـدرته على الاعادة . فان الاعادة نشـأة ثانية .

ومن قـدر بالقدرة الكاملة على شىء قـدر على مثله . والنشـأة الثانية فى معنى النشأة الأولى قطعا . ومن لم يعترف بالنشأة[1] فهو ملحد . والوجه : مكالمته فى اثبات الصانع ومن اعتقد الأولى لم يبعد الثانية ، ثم نقرب من ذلك قولا ، فنقول : اذا حملت الأرض أوان الربيع فنشأ منها النبات ، وضروب من الحشرات ، لا تعد ، فما المـانع من أن يجمع الله تعالى الأرض على مجرى العـادة صفات تقتضى أن تنشر منها الحيوانات كلها على حكم العـادة فى اثبات النبات واخراج الثمرات ؟ فاذا ثبت الجواز فقد نطق الكتاب ومتواتر السنن بنشر الخلائق ليوم الدين وقيامهم لرب العالمين .

---

(١) فى نسخة زاهد : النشأة الاولى .

فصـــل

فی عـذاب القبر(١) وسؤال منکر ونکیر

لیس ذلك من مستحیلات العقول . فان القـادر علی الخلق والاعادة والاحیاء والاماتة . اذا أراد رد الأرواح الی قوالبها ردها ، ثم الوجـه عندی فی ذلك أن یقال : الفاهم من الانسان فی حیاته أجزاء لطیفة من قلبه ، أو من دماغه ، وجوارح العمل مستخدمة ، لتلك الأجزاء الفاهمة المدبرة[٢] للیـد والرجل واللحوم والعضل والعظام حظ من العـلم . فلعل الله تعالی وهو العالم بسر غیبه یرد الروح الی تلك الأجزاء اللطیفة ویمیلها الی أی صورة شاءها .

وسؤال الملکین یتوجه علیها وهی التی کانت تفهم استمرار الحیاة وهذا یدرأ تمویه الملحدة . قالوا : نحن نشاهد المیت فی لحده میتا ، ومن وقر الایمان فی صدره لم یبعد عنده أن یأتی جبریل رسوله ، وهو یراه دون من معه ، لم یبعد عنده ما ذکرناه مع التقریب الذی أوضحناه ، ولو ذهبت ــ اطال الله بقـاء مولانا ــ أتکلم فی الروح لطال المرام ، وقد جمعت فیه کتابا سمیته کتاب « النفس »[٣] وهو یشتمل علی قریب من ألف ورقة فاذا ثبت الجواز فقد تقرر قطعا : أن رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم کان یستعیذ من عذاب القبر ، ویأمر أصحابه بالاستعاذة منـه .

ولیس هـذا مما یحتاج فیـه الی تکلیف نقل ورقاته . ولم یزل المسلمون یفرقون بین عـذاب القبر والنـار . والاستعاذة منهما بالله تبـارك وتعـالی .

---

(١) سعی العلامة المقبلی جهده فی « العلم الشامخ » فی تبرئة المعتزلة من انکار عذاب القبر (ز) .

(٢) فی نسخة زاهد : المدیدة : ولیس للید والرجل .. الخ .

(٣) هذا کتاب له لم نره فی تراجم المترجمین لحیاته رحمه الله ومـا یعد قریبا من الف ورقة یعد کبیرا جدا بالنظر الی الموضوع (ز) .

فصـــل

فى الجنة والنـار والصراط والميزان

لا استحالة فى تقديم خلق الجنة والنار على يوم الجزاء . فهما من خلق الله سبحانه كالعرش والكرسى ولا يضيق عن تجويز تقديم خلقهما الا صدر مرتاب . والجنـان خارجة عن أقطار السمـوات والأرض ، فلا احتفال بقول من يقول : كيف تنطوى عليهما السماوات ؟ وقد قال بعض الحكماء : لو أكملت عقول الناس فى بطون أمهاتهم وهم أجنـة ، ثم نظروا لذهب معظمهم الى أنه لا يفرض عالم سوى ما هم فيه .

وعلى الجملة : من اقتصر نظره فى التجويز على ما يراه ويعـاينه لا يتصور أن يدرك من المعقولات مدركا .

فاذا ثبت الجواز فقوله تبـارك وتعالى : « أعـدت للمتقين » (آل عمران : ١٣٣) نص فى أن الجنة كانت[1] مخلوقة معدة .

وأما الصراط فجسر ممدود على متن النار . وليس مستحيلا فان استنكر مرتاب وقوف الخلائق عليه على دقته قيل له : لو أقر الله العالمين[2] فى الهواء من غير عمـاد وسـناد لم يبعد . سيما والسـماء والأرض مقرتان كذلك[3] .

وأما الميزان فهو كائن معترف به ، وان جحده معاند ، وزعم أن

---

(١) فى نسخة زاهد : كائنة .

(٢) فى نسخة زاهد : النيرين .

(٣) اقرهما الله . فى الهواء من غير عمد (ز) .

الأعمال أعراض لا توزن . قيل : الموزون صحائف الأعمال ، ثم الله يزنها ويخفضها فى الميزان على أقدار رتبها فى عمله .

وقد تواترت الأخبار فى الميزان وصفته . وذكر وصف كفتيه . وترجحهما بالطاعات والسيئات . ومن أنكر هذه الأشياء فما أحراه بأن ينكر النشر والحشر ، واحياء العظام ، وهى رميم ، وبدائع[1] الآيات وفنون المعجزات (أعاذنا الله من الضلالات بمنه ولطفه)[2] .

---

(١) فى نسخة زاهد : ويدفع الآيات .

(٢) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

فصـــل

في الشـــفاعة

اتفق أهل الحق على اثبات الشفاعة . وهذا يستدعي تقديم قول في جواز غفران الذنوب . فنقول : من استقر في عقله أن الله تبارك وتعالى يفعل ما يشــاء ، وتقرر لديه بما قدمناه : أنه لا يجب على رب الأرباب ثواب ولا عقاب لم ينكر جواز غفرانه وعفوه . وان نزلنــا على مقدار عقول المخالفين في تشبيههم أحكام فعــل الله تبـارك وتعالى بأفعــال المخلوقين[1] ، فقد تقرر عند العقلاء قاطبة : أن العفو والصفح والتجاوز عن المجرمين من مكارم الأخلاق ، ومعالي الأمور ، وقد أطبقت طبقات الخلق على تفنن آرائهم واختلاف أهوائهم : على تحسين التجاوز والعفو عند القدرة ثم اذا عظم قدر بعض الخدم عند الملك لم يقبح منه تشفيعه في جمع من المذنبين . فاذا تقرر الجواز في ذلك فالأخبار الواردة في الشفاعة مدونة في الصحاح بالغة مبلغ الاستفاضة .

ومولانا قــد توسط بحور الأخبار[2] (ولا أشك أنه روى في أمثاله أمتع الله الاســلام ببقــاء معاليه ، أخبار الشفاعة ، ووفقه لأبواب الطاعة ، وجدد ذكره الى قيام الساعة)[3] .

---

(١) بأفعال المخلوقين : ساقطة من نسخة زاهد .

(٢) لما عرف عنه أنه اشتغل بالتحديث في مبدأ أمره (ز) .

(٣) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

فصــل

فى الآجـال والأرزاق

لكل حدوث وعدم ، وبقاء وفنـاء ، وحيـاة ومماة : أجل معلوم، ووقت محتوم . والخلق يموتون أو يقتلون بآجالهم . وقد كثر تخبط المبتدعة فى ذلك . فزعم زاعمون منهم : أن من قتل لو ترك لعاش ، وقاتله قاطع أجله . ولذلك يقتل من قتله .

وهذا يدرأه كلام قريب . فنقول :

الأجل : عبارة عن وقت حدث من الأحداث ، فاذا علم الله تبـارك وتعـالى أن انسـانا سيقتل فلابد من وقوع معلومه . فان قيل : كان يجوز أن لا يقتل ويبقى . قلنا : ان كان فى علم الله تبارك وتعالى أنه يقتل . فانه يقتل لا محالة .

ولو قيل : لو علم الله تبارك وتعالى أنه لا يقتل لبقى . قلنا : هذا التقدير لا ينضبط . اذ كان يجوز : أن يقع فى معلومه أنه لا يقتل . ويموت من ساعته حتف أنفه .

والذى يموت من غير قتـل كان يجوز أن يبقى دهرا . فلو فتحت أبواب التجويزات لمـا اسـتقر لشىء أجـل فى علم الله . فهذا القدر كاف فى الآجال .

وأما الرزق : فكل ما انتفع به منتفع فهو رزقه . ثم الرزق ينقسم الى الحـلال والحرام ، والى ما لا يتصف [1] . بالتحليل والتحريم كرزق البهائم فالله الرازق ، ولا رازق غيره ، ولا خالق سـواه .

---

(1) فى نسخة زاهد : ما لا ينحصر .

ثم انه تبارك وتعالى قسم أرزاق العبـــاد حلالا وحراما ، كما صرفهم بحكمة فى الطاعات والزلات ، توفيقا وخذلانا ، وعطاء وحرمانا . ومن زعم أن الظلمة والذين يتعاطون[1] ، ليسوا فى رزق الله ، فقد أخرج معظم الخـــلائق فى معظم الأوقات[2] عن كونهم مرتزقة لله تعـــالى . وقال تبـــارك وتعـــالى : « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقهـــا » (هـــود : ٦) .

(١) فى نسخة زاهد : والذين يتعاملون بالحرام .
(٢) فى معظم الأوقات : ساقطة من زاهد .

فصـــل

في الايمان ومعنـاه

وذكر مصير المؤمنين ومآلهم من الجنة والنـار

وهذا فصل يتعين صرف الاهتمام اليه ، والاعتناء بدرك ما فيه ، ومضمون الفصل : أربعة أركان ، أحدها : في الايمان وذكر حقيقته . والثاني : في ذكر مصير العصاة من أهل الايمان . والثالث : في زيادة الايمان ونقصانه . والرابع : معنى قول سلف الأمة : انا مؤمنون ان شاء الله عز وجل .

فأما الأول : فحقيقة الايمان عندنا التصديق ، وهو معناه في اللغة واللسان . قال الله تبارك وتعالى : « وما أنت بمؤمن لنـا (يوسف : ١٧) معنـاه : وما أنت بمصدق . والمؤمن على التحقيق : من انطوى عقدا ، على المعرفة بصدق من أخبر عن صـانع العـالم وصفاته وأنبيائه . فان اعترف بلسانه ما عرفه بجنانه ، فهو مؤمن ظاهرا أو باطنـا . وان لم يعترف بلسانه معاندا ، لم ينفعه علم قلبه ، وكان في حكم الله تبـارك وتعالى من الكافرين به ، كفر جحود وعناد .

وكذلك كان كفر فرعون ، وكل معاند جحود ، وكذلك عرف أحبار اليهود[١] نبوة محمـد صلى الله عليه وآله وسلم ، وصادفوا نعته في

---

(١) النبوءات واضحة عن نبي الاسلام ﷺ في التوراة هكذا :

١ ــ وعد الله ابراهيم ببركة الأمم في نسله « اني جعلتك ابا جمهور امم . وسأنميك جـدا جـدا ، واجعلك أممـا وملوك منك يخرجون » (تكوين ١٧ : ٦ــ٧)

٢ ــ وجعل الأمم والملوك للبركة من نسل اسماعيل واسحق عليهما السلام . فقد قال الله لابراهيم : « واما اسماعيل فقد سمعت قولك فيه .

التوراة ، فجحدوه بغيا وحسدا ، فأصبحوا من الكافرين ، ومن أضمر الكفر وأظهر كلمة الايمان فهو المنافق الذى يتبوأ الدرك الأسفل من النـار ، واسم الايمان لا يزول بالعصيان . والدليل عليه : أن معظم آيات التكليف ، مصدرة بذكر المؤمنين ، كما قال الله تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » (البقرة : ١٨٣) .

وهاءنذا اباركه وانميه ، واكثره جدا جدا ويلد اثنى عشر رئيسا واجعله امة عظيمة » (تكوين ١٧ : ٢٠) وقال الله لابراهيم عن سارة ام اسحاق « وانا اباركها وأعطيك منها ابنا واباركها وتكون أمما وملوك شعوب منها يكونون » (تكوين ١٧ : ١٦)

٣ ــ وبين ان الملك لن يزول من نسـل اسحق ولن تزول الشريعة الا اذا ظهر نبى من آل اسماعيل « لا يزول صولجان من يهوذا ومشترع من صـلبه حتى يأتى شـيلو وتطيعه الشـعوب » (تكوين ٤٩ : ١٠) لقـد رمز بشـيلو أى نبى السلام والامان لهذا الغرض . وفى بعض النسخ « شيلون » وفى التوراة السامرية « سليمان » .

٤ ــ وذكر الله أوصاف النبى الآتى من اسماعيل البركة فى هـذا النص : « لك الرب الهك نبيـا من بينكم من اخوتكم مثلى له تسمعون ... أقيم لهم نبيـا من بين آخوتهم مثلك وألقى كلامى فى فيه ، فيخاطبهم بجميع ما آمره به . وأى انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم بـه باسـمى فانى أحاسبه عليه . وأى نبى تجبر فقال باسمى قولا لم آمره أن يقوله أو تنبـأ باسم آلهة آخر فليقتل ذلك النبى . فان قلت فى نفسك : كيف يعرف القول الذى لم يقله الرب ؟ فان تكلم النبى باسم الرب ، ولم يتم كلامه ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم بـه النبى فلا تخافوه » (تثنية ١٨ : ١٥ ــ ٢٢) ووضحت التوراة انه لن يأتى من بنى اسرائيل مثل موسى « ولم يقم من بعد نبى فى اسرائيل كموسى الذى عرفه الرب وجهـا الى وجه فى جميع الآيات والمعجزات التى بعثه الرب ليصنعها .. الخ » وفى السامرية « ولا يقوم .... الخ » (تثنية ٣٤ : ١٠)

٥ ــ وقـد أكد موسى فى التوراة على بركة اسماعيل . « وهذه هى البركة التى بارك بهـا موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته فقال :

فكل من يخاطب بتفاصيل التكاليف مندرج تحت اسم المؤمنين . وقد خاطب الله العصاة وأمرهم بالتوبة : (فقال[1] : « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله » (التحريم : ٨) فخاطبهم بالايمان ، وأمرهم بالتوبة) وأجمع المسلمون على أن العبادات لا تصح الا من المؤمنين . ثم أجمعوا على أن الفاسق يصح صومه ، وصلاته ، وحجه .

أقبل الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتجلى من جبل فاران واتى من ربى القدس وعن يمينه نار شريعة لهم . انه أحب الشعب . جميع قديسيه فى يدك ، وهم ساجدون عند قدمك يقتبسون من كلماتك » (تثنيه ٢٣ : ١-٣) وبين موسى ان اسماعيل سكن فى جبل فاران فقد نادى ملاك الله هاجر : « وقال لها : مالك يا هاجر لا تخافى فان الله قد سمع صوت الغلام حيث هو . قومى فخذى الغلام ولتكن يدك معه . فانى جاعله أمة كبيرة وكشف الله عن عينيها فرات بئر ماء فمضت وملأت القربة ماء وسقت الغلام . وكان الله مع الغلام حتى كبر فأقام بالبرية وكان راميا بالقوس واقام ببرية فاران واتخذت له أمه امراة من ارض مصر » (تكوين ٢١ : ١٧ - ٢١) وبين أن فاران فى الأرض العربية مقابل سكنى بنى اسرائيل فيها . بنو اسرائيل فى الشمال وبنو اسماعيل فى الجنوب . فقد نادى ملاك الله هاجر : « وقال لها ملاك الرب : ها انت حامل وستلدين ابنا وتسمينه اسماعيل لأن الرب قد سمع صوت شقائك ويكون رجلا وحشيا يده على الكل ويد الكل عليه وامام جميع اخوته يسكن » (تكوين ١٦ : ١١ - ١٢) .

٦ - واكد موسى على زوال الملك والشريعة الى الابد من بنى اسرائيل فى يوم من الأيام بقوله على لسان الله تعالى « هم أغارونى بمن ليس الها ، اغضبونى بأباطيلهم وانا اغيرهم بمن ليسوا شعبا . بقوم غبياء أغضبهم » (تثنية ٢٢ : ٢١) يقصد العرب بنو اسماعيل لأنهم فى نظر اليهود : أمة أمية . (نقل نصوص التوراة من ترجمة الآباء اليسوعيين فى بيروت سنة ١٩٦٨ م) ويقول علماء من اليهود السامريين والعبرانيين أن « جدا جدا » وكذلك « أمة عظيمة » يشيران الى اسم « محمد » ﷺ وقد بينا ذلك فى تقديمنا لكتاب « اظهار الحق » للشيخ الامام رحمت الله الهندى وفى كتب غيره .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

ثم أثبتوا للفسقة ، ما يثبت للمؤمنين ، فأثبتوا عليهم ما أثبتوا عليهم من المغانم والمغارم وأنفقوا عليهم من مال المسلمين ، وصلوا عليهم ودفنوهم في مقابر المسلمين . وترحموا عليهم ، ولم يمتنعوا من الدعاء لهم ، وسؤال الله العفو عنهم .

فان قيل : هل تفرقون بين الايمان والاسلام فرقا ؟ قلنا : (قد يطلق الاسلام والمراد به الايمان)[1] . وقد يطلق والمراد به الاذعان والاستسلام ظاهرا من غير اضمان حقيقة الايمان . قال الله تبارك وتعالى « قالت الأعراب آمنا قل : لم تؤمنوا . ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات : ١٤) .

فالمؤمن اذن : المستسلم . وقد لا يكون المستسلم مؤمنا . فكل مؤمن على ذلك مسلم . وليس كل مسلم مؤمنا[2] .

الركن الثاني من الفصل في ذكر العصاة من أهل الايمان : ذهبت الوعيدية من الخوارج والزيدية والقدرية : الى أن من يستوعب عمره في طاعة الله تبارك وتعالى ، ثم قارف كبيرة واحدة ، ولم يوفق للتوبة عنها ومات عارفا بالله تبارك وتعالى ، فهو خالد في النار مع المشركين ، الذين ما أتوا حسنة قط[3] . والعجب : أنهم يثبتون أحكام الله[4] تبارك وتعالى على ما تجرى به عوائد العقلاء والذى ذكروه من أقبح القبائح في مقتضى العقول شاهدا . وان زعموا : أن الحسنات تحبط بسيئة واحدة لتناقضهما . فهلا أحبطوا السيئة بالحسنات ؟ ولو فعلوا ذلك لشهدت لهم آية من كتاب الله تبارك وتعالى وهى قوله : « ان الحسنات يذهبن السيآت » (هود : ١١٤) .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .
(٢) هذا ما ذهب اليه الأشاعرة . ووجه الخلاف معروف (ز) .
(٣) فى زاهد : الذين لم يؤمنوا ولم يأتوا بحسنة قط .
(٤) فى زاهد : حكم أفعال الله .

وقد تمسكوا بآى من القرآن • فمن أظهرها عندهم ، قوله تبارك وتعالى : « ومن يقتــل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيهــا » (النساء : ٩٣) وعلى ظاهر هذه الآية وجوه من الكلام • ونحن نؤثر منهــا وجهين • أحدهما : ما روى عن ابن عباس[١] رضى الله عنهما أنه قال : معناه « ومن يقتل مؤمنا مستحلا قتله » ويشهد لذلك : أن العمد انما يتمحض ممن يقدم على الشىء اقداما لا يزعه عنه وازع • ومن اعتقد أن القتل من أكبر الكبائر ، فقد يدعوه اليه هواه ، ويزعه ايمانه عنه ، فيقدم رجلا مشفقا ، والعامد حقــا هو الذى لا وازع له فى رأيه • والدليل عليه : أنه تبارك وتعالى ذكر فى آيات القصاص أحكامه ، وصدره بقلب الايمان ، وأثبت للقاتل اسم الأخ ، آخذا من أخوة الايمان ، وندب الى العفو عنــه ، ولم يتعرض للوعيد ولم يذكر فى آية الوعيد حكم القصاص البتــة • فهذا وجه • والثانى : قوله تبارك وتعالى : « خالدا فيها » ظاهر فى التأبيد ، ولا يبعد حمله على الآماد الطوال • وان كانت تنتهى • وقــد تجرى فى مكالمة الملوك وتحياتهم : الدعاء بالخلود اذ يقول القائل : خلد الله ملك الملك • ولو عنوا به تأبيدا لزجروا عن سؤال المحال ، والنص القاطع فى وعد الله تبارك وتعالى : التجاوز عن المذنبين • وهو قوله تبارك وتعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) •

ولم يرد تعالى أنه يغفر لمن تاب • فانه ولو أراد ذلك لمــا انتظم الفرق بين الشرك وغيره • والشرك مغفور له اذا تاب • فاذن من مات من عصــاة أهل الايمان من غير توبة ، فأمره مغيب • ان شــاء الله غفر له • أو شفع فيه تشفيع ، وان شــاء عرضه على النار بقدر ذنبه ، ثم عاقبته الفوز الأكبر ، والنجــاة •

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لا يبقى فى النار من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان » •

---

(١) بل عن عكرمة (ز) •

الركن الثالث : فى زيادة الايمان ونقصانه . ذهب أئمة السلف الى أن الايمان معرفة بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل بالأركان . فهؤلاء أدرجوا الطاعات كلها تحت اسم الايمان . وهذا غير بعيد فى التسمية . وقد سمى الله تبارك وتعالى الصلاة : ايمانا ، فى قوله : « وما كان الله ليضيع ايمانكم » (البقرة : ١٤٣) أراد الصلاة التى صلوها[1] الى بيت المقدس . فمن أطلق اسم الايمان على الطاعات كلها يقول على مساق أصله : يزيد الايمان بزيادة الطاعات ، وينقص بنقصانها .

ومن قال : الايمان هو التصديق . فمن علم وعرف حقا ، فلا يتفاوت التصديق بالأعمال زادت أو نقصت . وهذا كما أن العاقل قد ينكف عن ارتياحه ومساره . لعلمه بالموت . والمنهمك فى لذاته ، واتباع شهواته عالم بالموت علمه . ولكن غلبة هواه تستحثه على ما يتعاطاه ، وسيأتى فى الركن الرابع ما يوضح المفصل فى ذلك والأرب ، ويقضى منه اللبيب العجب .

الركن الرابع : فى قول من سلف : انا مؤمنون ان شاء الله عز وجل . وها أنا أذكر فى ذلك سرا لا استجيز اخلاء هذه العقيدة الشريفة منه ، فأقول : جماهير الخلق من أهل السنة على عقد صحيح فى الدين ، يتعلق بالمعتقد على ما هو به ، ولكن عقدهم ليس بمعرفة . فان المعتقد لا يعرف ضرورة ، وجماهير الخلق لا يستقلون بالأدلة .

ولو امتحن الملقبون بالامامة ، فضلا عن العوام بدلالة قاعدة واحدة ، لبقوا فيها حيارى . فاذا كانت المعرفة لا تثبت دون الأدلة ،

---

(١) لكن هذا اطلاق مجازى ظاهر القرينة . قال الله تعالى : « ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » فجعل الايمان من أعمال القلب ، وقال عليه السلام فيما أخرجه مسلم : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته » الحديث فجعله أيضا من أعمال القلب ، فجعل الأعمال الحسية من الايمان وركنا منه يجر الى قول الخوارج ، أو المعتزلة حتما الا أن يقال : ان المراد كون الأعمال من كمال الايمان ، فلا يبقى نزاع (ز) .

ولا تحصل ضرورة ، ولا يستقل بالأدلة كل من يعانى الكلام أيضا ، فمعظم العقود ليست معارف ، ولكنها عقود مستقرة صائبة مصممة ، وما كلف الله الخلائق حقيقة معرفته ، ودرك اليقين فى الدين .

والدليل على ذلك : أن الأولين ما كلفوا تتبع الأدلة ، وانما طولبوا بعقد مصمم وشهادة والتزام أحكام . وهم ان بقوا فى عاقبتهم على عقدهم ، ناجون فائزون كما قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم : « من كان آخر كلامه : لا اله الا الله . دخل الجنة » .

فاذن أرباب المعارف فى العالم : الأقلون . والباقون أهل عقائد . ثم اذا لم يكن العقد علما ، لم يكن له ضبط ، ولم يدر أن العقد المأتى به فى الاستقرار فى الحد المطلوب أم هو دونه ؟ وهو فى ملتطم الظنون ، وتعارض الشبهات فلما كان كذلك حسن على حسب ذلك ، أن يقولوا : انا مؤمنون ان شاء الله . والعارف قد تعتريه حالة يعدم فيها مذاق اليقين . فهذا وجه الاستثناء[1] .

---

(١) كان السلف يقولون : أنا مؤمن ان شاء الله . تهيبا من الخاتمة، لا شكا فى المعتقد ، ثم نجم أناس يضللون من يقول : انا مؤمن حقا . الى أن بلغ الأمر الى حد أن يقول المرابطون فى « عسقلان » من أتباع محمد بن يوسف الفريابى فى كل شىء : ان شاء الله ، حتى اذا سألت أحدهم : آالأرض تحت أرجلنا ؟ يقول : ان شاء الله . وهكذا . الى أن تطور هذا المذهب الى ما يحكيه ابن رجب فى ذيل طبقات الحنابلة فى ترجمة ابى عمرو بن سعد بن مرزوق الحنبلى ، وهؤلاء يهجرون ولا يلتفت الى كلامهم لبعدهم عن فهم الحقائق فمن استثنى شاكا لا يعد مؤمنا ، فلابد من العقد الجازم الذى لا يحتمل النقيض أصلا فى صحة الايمان ، ولا تفاوت فى ذلك بين المؤمنين الا من جهة امكان زوال الايمان بسرعة أو بطء أو عدم امكانه أصلا ، فايمان الأنبياء لا يمكن زواله لكونه عن وحى قاهر ، وايمان العلماء ربما يزول بطروء بعض الشبه لكن ببطء وايمان العوام عرضة للزوال بأيسر تشكيك وذلك التفاوت انما أتى من تفاوت طرق حصول الايمان من وحى ومشاهدة ، أو برهان واضح أو تقليد

ولو لم يجر فى كتابنا هذا غير ذلك ، لكان حريا أن يغتبط بـه ، ويجل فى النفوس قدره وعلى هذه القاعدة يزيد الايمان بالطاعة ، فان من كان معتمده عقدا تأكد معتقده بالمواظبة على الطاعة . وان أحوب المعاصى [1] . وهى عقده .

وهذا يجده معظم الخلق من أنفسهم . (فقد وفينا بما كنا أحلنـا على هذا الركن من زيادة الايمان ونقصانه)[2] .

البيئـة بالتوارث ، فهـذا لا يدع شكا ان العقد المعتبر يزول عند الجميع هو الجازم ، الا انه قد يزول ببطء ، أو سرعة ، أولا يزول أصلا . وهذا هو التحقيق فى المسألة (راجع التأنيب ص ٣٥ ، ٤٤ ، ٦٧ ، ١٤٦) وفيمـا ذكره المصنف هنـا بعض ايهام وابتعاد عن الجادة فى سبيل تبرير الاستثناء (ز) .

(١) الحوب هو الاثم الكبير (تعليق فى المخطوطة على الهامش) .

(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

فصــــل

فى احـكام التوبـــة

التوبة واجبـة باجماع الأمة على كل من عصى ربه . واختلفت عبارات الأئمة فى حقيقة التوبة . فقـال قائلون : التوبة عبارة تحوى أركانا ، أحدها : النـدم على ما سلف من الذنوب . والثانى : الانكفاف عن العصيان . والثالث : التزام العزم على ترك معاودته . وقال آخرون التوبة هى الندم بعينه ، ثم انه يقتضى حلا لعقد الاصرار ، وعزما . فان المصر على الشيء لا يكون نادمـا على الحقيقة . وكذلك العازم على المعـاودة لا يكون نادما . والذى أراه فى حقيقة التوبة ما أبديه الآن :

فالتوبة : الرجوع . من قولهم : تاب وأناب ، اذا رجع . ولكن ليس الرجوع الى الطاعة من غير صفة تتعلق بالذنب توبة .

فأقول : العارف تعتريه اغفال وذهول وانهماك فى شهوات عندما يعصى[1] ، فاذا عاد سطوع المعرفة دائما فهو عودة وتوبة . وهذه الحالة توجب لا محالة ندما وعزما ، وحلا لعقد الاصرار ، وحزنا على ما تقدم وتأسفا وتمنيا أن لو لم يكن فعل .

والتوبة رجوع العبد الى حقيقة حضور الذهن فى المعرفة ، واليه أشـار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اذ قال : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن .

أراد لو كان على حضور عرفانه ، لمـا زنى . ولكنه سها فعصى ، كما ينسى الصائم صومه فيأكل .

---

(١) فى نسخة زاهد : عندما يعصى . ولو كان العارف تحت سطوع المعرفة دائما لمـا عصى قط . فاذا لها وسها ، عصى . فاذا عاد سطوع المعرفة فهو عودته وتوبته .

فصـــل

لا يجب قبول التوبة على الله عقلا . ولكن ورد الشرع بقبولها[1] قال الله تبـارك وتعـالى : « وهو الذى يقبـل التوبة عن عبـاده » (الشورى ٢٥) وقال صلى الله عليه وسـلم : « التائب من الذنب كمن لا ذنب لـه » .

فصـــل

العود الى الذنب لا يبطل التوبة السابقة . فان التوبة فى حكم عبادة منقضية ، فاذا انقضت العبادة لم ينعطف البطلان عليها .

(١) فى نسخة زاهد : بقبوله .

فصـــل

عظيم الموقع اجعله مختتم العقيـدة

اضطرب رأى الناس . (فى أنه) هل تصح التوبة عن ذنب ، مع الاصرار على غيره من الذنوب ؟ فنقل الناقلون عن أهل الحق : أن ذلك جائز . وذهب أبو هاشم والجبائى[1] : الى أن ذلك ممتنع . وتمسك بها عيسى من أئمة الحق فى الجواب عنه[2] فقال : التوبة النصوح انما يجب عليها : استشعار تعظيم مخالفة الله تبارك وتعالى . واكبار مبارزة الفاطر بالذنوب . وهذا اذا فحص عنه حقـا لم يخص ذنبا وهذا واقع جدا ، ولم يذكر الأئمة جوابا مقنعا . وأنا أقول : التائب عن الذنب ينقسم الى عارف بالله تبارك وتعالى واثق بنفسه . والى معتقد لا يتصف بثلج النفس . فان كان صاحب الواقعة من العارفين فسبب معصيته : ذهوله عن صفوة المعرفة ، وتوبته عودة الى حضـور الذهن . ومن حضرته المعرفة ، وسطعت عليه أنوارها ، لم يصر على ذنب من الذنوب ، ومن كان متمسكه عقدا — كما سبق وصفه — اذا ضعفت شهوته فى فن من المعاصى ، قوى فيه عقله ، ولاحت توبته ، وهو يصر على بقايا ذنوبه التى بقيت شـهواته فيها .

وهذا لا يدركه : الا فطن مدرك غواص (والله المستعان ، وعليـه التكلان)[3] .

وقد كنت وعدت أن أذكر فصولا فى الامامة ، ثم بدالى : أن أفرد للمجلس السـامى كتابا فى الامامة . فقد تاهت فيها الفرق ، ولم يخل فريق عن تعدى الحـد والسرف والافراط والتفريط والايجاز لا يوصل

(١) فى نسخة زاهد : لا يوجد الجبائى .

(٢) فى نسخة معهد المخطوطات . وتمسك بما عسر على ائمـة الحق الجواب عنـه .

(٣) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

الى بداياتها ، فضلا عن مبانيها ومعانيها ، والداعى لأيام مولانا مرتقب سامى أمره فى افتتاح كتاب ، نسميه بالامامة الكبيرة ، وهى مصـدرة بالامامة ، مختتمة بالأحكام السلطانية[1] وقـد حوم عليها مصنفون ، ولم يردوها ، وكما تركوها عذراء فى خدرها ، وهى لا تخطب .

فان شرف مولانا وليها بالخطبة بادر الى زفافها ، نافضة مزوديها ، مختالة فى أعطافها ان شاء الله تعالى .

ومن أحاط بما قدمته كان من العارفين بالله تبارك وتعـالى ، ومن عرفه : تعين عليه الاتنهاض لمعرفة وظائف العبادات . وقد صح فى مأثور الخبر عن سـيد البشر صلى الله عليه وآله وسلم ، أن قال : « بنى الاسلام (على خمس) شهادة أن لا اله الا الله . واقام الصلاة . وايتاء الزكاة . وصوم رمضان . وحج البيت الحرام من استطاع اليه سبيلا » .

وليس هذا الحديث مما يختص بنقله الآحاد ، ويسـتأثر بروايته الأفراد ، بل هو معتضد الملة ، ومستند النحلة ، نقلته الأمة قاطبة ، وتلقته بالقبول ولهج المسلمون كافة بالاطباق والاتفاق على صدوره ، من فلق (فى) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

فحتم على كل موفق للاسلام ، ممن يتعبد بالتزام الأحكام ، أن يحيط بهـذه القواعد ، وظواهر مفانيها ، ويستبين أوامر الله تبارك وتعالى فيها ، فمن عاضده التأييد ، وساوقه التسديد ، فدرك المقدار المتعين منها غير بعيـد .

(تمت العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية)

---

(١) وهى الكتاب المعروف بالغياثى ، نسـبة الى غياث الدولة نظام الملك . واما غياث الأمم له فى الامامة . فكتاب آخر لابن الجوينى يستحق النشر ، لولا أهمال الأمة بالمرة فى آخر الدهر ، أمر الامامة والخلافة . ولله الأمر من قبل ومن بعد (ز) .

ملاحظـــــات :

١ ـ فى آخر المخطوطة :

قال الشيخ الامام أبو بكر بن عبد الله بن العربى : « تركت باقى الكتاب لأنه على مذهب الشافعى رضى الله عنه .

وكان ما ذكر منه مقدار التلقين لعبد الوهاب المـالكى البغدادى رضى الله عنه . والله يفهمنا ما كتبنا ، ويبصرنا عيوب أنفسنا ، ويشغلنا بما يعنينا من أمر ديننا ، انه ولى ذلك ، والقادر عليه ، لا رب سواه ».

٢ ـ ويقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى :

وجدت فى الأصل الذى انتسخت منه ما نصه :

« ان العقيدة المذكورة كتبها مؤلفهـا ببيت المقدس فى محـرم سنة ٤٨٨ هـ » .

٣ ـ ويعلق على عبارة « كتبها مؤلفها » بقوله :

« هكذا فى الأصل . وليس بصواب ، لأن المؤلف توفى قبل هذا التـاريخ بعشر سنوات فلعل الصواب « كتبها ناقلها ابن العربى » لأنه كان فى القدس فى تلك السـنة كما يظهر من ترجمته فى الديباج وغيره وهو سمع الكتاب من الغزالى عن المؤلف رحمهم الله » .

٤ ـ وفى آخر المخطوطة التى نقلت أنا منها : « وكان الفراغ من نسخها : التاسع من شعبان سنة أربعة وخمسمائة من الهجرة » .

٥ ـ وفى المخطوطة التى نقلت أنا منها تسع صفحات . لم أنقلهن كما فعل الشيخ محمـد زاهد لأنهن تمهيد لمـا سيذكره الجوينى من أحكام العبادات على مذهب الامام الشافعى رضى الله عنه .

٩ ـ وانى لأشهد للشيخ محمد زاهد الكوثرى بالأمانة فى النقل ، والاتقان فى العمل ، والاخلاص لله عز وجل . رحمه الله تعالى برحمته الواسعة ، وجزاء خير الجزاء ، وجمعنا به والمخلصين فى مستقر رحمته

انه غفور رحيم .

٧ ـ هذا . وقد انتهى الشيخ محمد زاهد الكوثرى رحمه الله من التعليق على « العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية » فى يوم الخميس الثامن والعشرين من شهر شوال سنة سبع وستين وثلثمائة وألف من الهجرة .

وانتهينا نحن من عملنا فى العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية فى شهر شوال سنة ثمان وتسعين وثلثمائة وألف من الهجرة . والحمد لله والصلاة والسلام على نبيه الخاتم محمد ، وعلى أنبيائه ورسله .

تعليقات

أثبت الامام الجوينى عبد الملك ــ رحمه الله ــ : أن العالم هو كل موجود سوى الله ، وأن الله موجود قبل العالم ، وأنه هو وحده الخالق العالم ، فالله قديم ، والعالم حادث ، اهـ .

ومن الممكن الاستدلال على وجود الله وأنه خلق العالم بقولنا : ان العالم حادث فله محدث ، والعالم ممكن لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة ، ونحن نشاهد انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما ، وهذا يدل على مؤثر صانع وحكيم .

وقد أثبت العلم الحديث[1] حدوث العالم ، فان الكون لم يكن له وجود قبل .... و .... و .... و .... و .... و ٢ سنة ، لم يكن في الكون شيء مثل النجوم والكواكب السيارة ، ولكن كانت هناك المادة التى لم تكن متجمدة ، بل كان منتشرة فى مكان فى الفضاء الفسيح فى صورة الذرات الأولية : الأليكترونات والبروتونات ، ويمكننا تشبيهها بغبار ذرات متناهية كانت تغمر الكون كله ، وكانت المادة فى حالة توازن تام حينئذ دون أية حركة اطلاقا ، ويقول الرياضيون : ان خللا خفيفا وقع فى المادة الراكدة ، وهذا الخلل الذى وقع حرك المادة ، كما يحدث عندما يحرك أحدنا بيده مياها راكدة فى حوض من أحواض المياه ، وان أحدنا لو حرك مياها راكدة بيده فى حوض فان دوائر الحركة تكبر حتى تشمل الحوض كله .

ومن الذى أوجد هذه الحركة الأولية فى المادة الراكدة التى جعلت المادة تستمر فى الكبر والانتشار وتتقلص وتتجمع فى مختلف

---

(١) الدين فى مواجهه العلم ــ وحيد الدين خان ــ الناشر دار المختار الاسلامى بمصر سنة ١٩٧٨ م .

الأمكنة وهذه المواد المتجمعة المتقلصة هى التى تسمى اليوم بالنجوم وبالسيارات والمجرات ؟ من المحرك الأول ؟ أنه الله الذى أتقن كل شيء .

وفى باب الالهيات ذكر الامام الجوينى أدلة على وجود الله منها ما تشرحه هذه العبارة : « مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر . ويلزم اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته[1] وبين أن الله تعالى اله واحد ولا يحده مكان ، ولا يحويه زمان ، وليس بجسم . وانما هو فى كل مكان وليس كمثله شيء .

* * *

وذكر « الروح » مثلا على وجود الله . فكما أن الروح تدرك بالعقل لا بالحس . اذ لم يرها أحد ، ولا يستطيع أحد أن ينكرها لعدم الرؤية كذلك الله ــ ولله المثل الأعلى ــ نؤمن به بالعقل وان كان لا يرى .

ثم قال من تخيل الله بصورة فى ذهنه فهو مشبه . ومن اطمأن الى النفى المحض فهو معطل . ومن اعترف بالله ثم اعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد . يريد من يعترف بالله ، ثم يقول عنه « ليس كمثله شيء » ولم يلزم نفسه بتخيله ، أو نفيه ، فهذا هو المسلم حقا وصدقا .

* * *

وتحدث فى صفات الله تعالى . فقال : حيث أن العالم حادث فان محدثه يجب أن يكون قادرا . اذ لو لم يكن قادرا لما أوجد العالم . وقبل أن يكون الله قادرا يكون مريدا وقبل أن يكون الله مريدا يكون عالما . وقبل أن يكون قادرا مريدا عالما يكون حيا . ثم قال : لا جدال

(١) المواقف فى علم الكلام ــ عضد الله والدين ، القاضى عبد الرحمن ابن أحمد الايجى ــ الناشر عالم الكتب ببيروت .

فى هــذا بين كل من انتمى الى الاســلام . ولكن الجدال فى ما معناه : هل صــفات الله هى عين ذاته ، أم صفاته زائدة على الذات غير منفكة عنهــا ؟ ويرى أن صــفات الله هى عين ذاته يقول : لا معنى للعلم الا كون العــالم عالمــا » ـ « وكونه مريدا عين ارادته » خلافا لفخر الدين الرازى الذى جاء فى كلامه : ان الصفات زائدات على الذات ، واجبات بالغير ممكنات فى حد ذاتها .

والأشاعرة يقولون : ان لله صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة مريد بارادة . وأقوى دليل لهم قولهم : لو كان العــلم نفس الذات ، والقدرة نفس الذات . لكان العلم نفس القدرة ، فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا . ونقول لهم : اننــا نرى الشخص الواحد يعلم ويريد ويقدر . ويظهر علمه للناس باستقلال ، وتظهر ارادته باستقلال ، وتظهر قدرته باستقلال . وعلمه وارادته وقدرته كامنة فى شخصه غير منفكة عنــه بحيث لو رآه شخص آخر مقابلة لم يحكم بالعــدد بين الشخص وصفاته . بل يحكم برؤية شخص واحد . وكلما تظهر أثر صــفة حكم له بهــا دون ما قول بالفصل بين الذات والصفة .

والمعتزلة ـ يرحمهم الله ـ يقولون ان صفات الله فى ذات الله ، وهو هو بذاته وصفاته من قبل وجود العالم ومن بعده والى ما لا نهاية . ولم يصرحوا بصفات زائدة على ذات الله . لأن الله قديم ، والصــفة قديمة . فيلزم فى العالم قديمان : الله والصفة اذا قيل بانفصالها . أما اذا قيل بالصفة فى الذات وهى والذات شىء واحد فانه يلزم فى العالم : قديم واحد موصوف بكل كمال وهو ما يجب القول به .

وأكد الجوينى على مذهبه فى الصفات وهو يتحدث فى صــفة كلام الله تعالى فقال : « ان من يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ، فالمعانى التى سيوردها عند جريان الجواز يجدها بأعيانها قائمة فى نفسه

ثم اذا حان الوقت أداها فأنهاها . والعالم بأنه سيكلم فلانا لا تخلو نفسه عن وجود ثبوت ذلك الكلام على تقدير وجوده فى العبارات من حين المفاوضة تبلغ تلك المعانى . والرب فى أزله كان عالما بأنه يتعبد عبادة اذا وجدوا وهو العالم المقدس عن أن يسهو أو يهفو فلا يخلو وجوده الأزلى عن معنى ما سيصل الى العباد اذا وجدوا : وسبيل ذلك الكلام القائم بنفسه . كسبيل قدرته القديمة ولم تزل » .

يريد أن يقول : كما أن الانسان لو أراد أن يحدث صاحبا له بعد شهر فى أمر ما ، يرتب كلاما فى نفسه ليقوله لصاحبه بعد شهر . فاذا جاء الشهر نطق بالكلام الذى كان قد رتبه فى نفسه .

وهذا الانسان قد أراد وقد أوجد معانى فى نفسه ثم نطق بهذه المعانى . ومع ذلك هو وصفاته شىء واحد من قبل . كذلك الله عز وجل ـ ولله المثل الأعلى ـ صفاته من قبل وما تزال ـ « وسبيل ذلك الكلام القائم بنفسه كسبيل قدرته القديمة . ولم تزل » .

ولما تحدث فى « كلام الله » لم يمش على تعبيرة « ولم يزل » ذلك أنه أثبت لله كلاما لم ينفصل عنه فى قوله « كلام الله الأزلى لا يفارق الذات ولا يزايلها » وان كان يقصد بهذه العبارة « النظم الدال على المعنى المتحقق لفظا ومعنى فى علم الله أزلا » كترتيب الانسان كلام فى نفسه ليؤديه الى صاحبه بعد شهر فلا اعتراض عليه . لأنه يكون كارادته وقدرته من قبل أن يحدث الله الذى أراده . فاذا أحدث الذى أراده فان الذى حدث يكون حادثا . كارادته خلق العالم أزلا فانه لما خلق العالم صار العالم منفصلا بالارادة ومخلوقا حادثا . كذلك لو تكلم فقال « كن » مثلا . فان « كن » تعتبر فى المعنى كخلق العالم بعد أن كان فكرة . وكما تشاهد قدرة الله لا تزال ، كذلك كلامه لا يزال أو بتعبير الجوينى نفسه « ولم يزل » لقد ظهرت قدرات كثيرة لله على طول الزمان

فقد قدر على نجاة نوح عليه السلام . ومن بعده ابراهيم عليه السلام ومن بعده موسى عليه السلام ومن بعدهم . وبين كل نبى وغيره سنين عديدة . وكذلك ظهر كلام الله تعالى فى صحف ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام . فمن أثبت قدرات لم تزل يلزمه اثبات كلام لم يزل .

والقرآن الكريم كلام الله سمعه النبى صلى الله عليه وسلم على النحو المذكور فى هذه الآية : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم » (الشورى : ٥١) وأمر بحفظه فى الصدور وبكتابته فى الأوراق . فالذى حفظ ويحفظ لم يسمع صوت الله كما تلق النبى صلى الله عليه وسلم . وهذا هو معنى قول الجوينى رحمه الله « يجب اطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع ، وليس المراد بذلك تعلق الادراك بالكلام الأزلى القائم بالبارى تعالى : ولكن المدرك صوت القارىء . والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه ، ولا بعد فى تسمية المفهوم عند مسموع : مسموعا . فهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول سمعت الملك ورسالته ... الخ » ولو أن الناس فى زمن الامام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ فهموا الكلام كما فهموا القدرة لما قامت فتنة القول بخلق القرآن . واستطاع بعضهم أن يعذر بعضا فيما ذهبوا اليه . بل واستطاع من يريد التوفيق بين القول بقدم القرآن وخلقه أن يوفق . حيث يجمع الكل اعتراف بوحدانية الله الكامل الصفات من قبل خلق العالم وأنه ما يزال للكون حديث بعجائبه .

وهذه الآية الكريمة « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا . أو من وراء حجاب . أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم » تثبت الحديث المباشر بصوت بين الله والبشر بدون رؤية البشر لذات الله تعالى لأن ذلك واضح من قوله أو من وراء حجاب .

وفى معناها فى التوراة أن الله قال لهرون وأخته « اسمعا كلامى . ان يكن فيكم نبى للرب فبالرؤيا أتعرف له . فى حلم أخاطبه . وأما عبدى موسى فليس هكذا ... » (عدد ١٢ : ٦ـ٨) .

والتوراة تثبت كلام الله للبشر كما فى هذا النص . وتثبت أيضاً أن الله لا يرى فقد قال الله لموسى « لا يرانى انسان ويعيش » وقال أيضا « وأما وجهى فلا يرى » (خروج ٣٣ : ٢٠ـ٢٣) .

والتوراة تبين أن الله لما كلم موسى فى طور سيناء كلمة بلغة فهمها موسى فى الحال وأن صوت الله صدر الى موسى من خلال العليقة « وكان موسى يرعى غنم يثروحميه كاهن مدين » فساق الغنم الى ما وراء البرية حتى أفضى الى جبل الله حوريث فتجلى له ملاك الرب فى لهيب نار من وسط العليقة فنظر فاذا العليقة تتوقد بالنار وهى لا تحترق .

فقال موسى أميل وأنظر هذا المنظر العظيم ما بال العليقة لا تحترق ؟ ورأى الرب أنه قد مال لينظر فناداه الله من وسط العليقة وقال : موسى موسى . قال : هاءنذا . قال : لا تدن الى ههنا : اخلع نعليك من رجليك فان الموضع الذى أنت قائم فيه أرض مقدسة . وقال : أنا اله أبيك اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب . فستر موسى وجهه اذ خاف أن ينظر الى الله » (خروج ٣ : ١ـ٦) .

وفى التوراة أن الله كلم موسى أيضا بطريقة أخرى ـ قد ذكرناها فى كتابنا : أقانيم النصارى . وكتابنا : الله وصفاته فى اليهودية والنصرانية والأسلام [1] .

وقول الامام الجليل الشيخ الكوثرى ـ رحمه الله ـ ان مدلول الثلاثة واحد فى نفى الصوت . ينفيه التغاير فى مدلول كل واحدة من

(١) نشر دار النهضة العربية بمصر ـ ودار الانصار .

الثلاثة فان الوحي من وراء حجاب غير الوحي عن طريق الرسل ، فالوحي في القلب الهام والوحي من وراء حجاب صوت بدون رؤية والوحي عن طريق الرسل كلام بواسطة . والظاهر من النص نفي الرؤية ، لا نفي الصوت .



ثم تحدث الجويني — رحمه الله — عن المحكم والمتشابه في آيات وأحاديث الصفات . ورأيه فيهما : « وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الرب تعالى . والذي نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع » أي لا يوافق الجويني على التأويل .

والمحكم في آيات الصفات قول الله تعالى : « ليس كمثله شيء » والمتشابه اما أن يثبت أعضاء لله تعالى كأعضاء الانسان كاليد والرجل والعين مثلا . واما أن يثبت صفات أحاسيس كأحاسيس الانسان كالاستحياء والمكر والنسيان مثلا .

فمثال الأعضاء قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » (الفتح ١٠) فان هذا القول متشابه لاحتماله معنيين .

الأول : اليد الحقيقية أي الجارحة كيد الانسان .

والثاني : أنه ليس بمعنى اليد الحقيقية بل بمعنى القدرة أي قدرة الله فوق قدرة الناس .

ولما كان هذا القول متشابها فانه يتعين الرجوع الى الآية المحكمة التي لا تحتمل الا معنى واحدا وهي « ليس كمثله شيء » (الشورى ١١) وحيث أنها تنفي مشابهة الله للانسان فاذن يجب الأخذ بالمعنى الثاني وهو القدرة ، وترك المعنى الأول وهو باليد الحقيقية . ولا نقول لله يد

ولكن ليست كأيدى البشر لأنه « ليس كمثله شيء » بل نقول : الله واحد متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص وليس كمثله شيء . واذا لم نقل بذلك وأثبتنا اليد مع نفى المماثلة فماذا نقول فى مثل قوله تعالى : « نسوا الله فنسيهم » ؟ هل تثبت نسيانا لله مع نفى المماثلة ؟ ان من يثبت نسيانا لله مع عدم مماثلة نسيان الله لنسيان البشر يكون كافرا وبعيدا كل البعد عن رحمة الله .

ومثال صفات الأحاسيس « نسوا الله فنسيهم » (التوبة : ٦٧) وهى تحتمل معنيين النسيان الحقيقى والكناية عن الاهمال أى أهملوا تعاليم الله وأغفلوا ذكره فأهملهم الله وتركهم من رحمته . أى خلى بينهم وبين أهوائهم .

والمعنى الكنائى هو المراد . لما قلنا . وهذا هو فهم السلف فما سمعنا عن أحد منهم غير التنزيه لله عز وجل . والا يكن هذا فهمهم . فما هو تأويلهم لمثل قوله تعالى : « نسوا الله فنسيهم » وقوله عن سفينة نوح عليه السلام : « تجرى بأعيننا » (القمر : ١٤) وهل كانوا يفهمون أن للمقادير — وهى معنوية — أعنة كأعنة الخيول السريعة الجرى فى قول الشاعر :

دع المقادير تجرى فى أعنتها ولا تبيتن الا خالى البالى
ما بين طرفة عين وانتباهتها يغير الله من حال الى حال ؟

وتفسير قوله تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب . منه آيات محكمات هن أم الكتاب . وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ، فيتبعون ما تشابه منه . ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون فى العلم يقولون آمنا به . كل من عند ربنا ، وما يذكر الا أولو الألباب » (آل عمران : ٧) .

هكذا فى تفسير الكشاف : (محكمات) أحكمت عبارتها بأن

حفظت من الاحتمال والاشتباه (متشابهات) مشتبهات محتملات (هن أم الكتاب) أى أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها ، وترد اليها . ومثال ذلك « لا تدركه الأبصار » ـ « الى ربها ناظرة » ـ « لا يأمر بالفحشاء » ـ « أمرنا مترفيها » فان قلت : فهلا كان القرآن كله محكما ؟ قلت : لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ...



(وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) أى لا يهتدى الى تأويله الحق الذى يجب أن يحمل عليه الا الله وعباده الذين رسخوا فى العلم ، أى ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع . ومنهم من يقف على قوله « الا الله » ويبتدىء « والراسخون فى العلم يقولون » ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه ، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته كعدد الزبانية ونحوه . والأول هو الوجه . ويقولون كلام مستأنف موضح لحال الراسخين بمعنى : هؤلاء العالمون بالتأويل (يقولون آمنا به) أى بالمتشابه (كل من عند ربنا) أى كل واحد منه ، أو من المحكم من عنده ، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذى لا يتناقض كلامه ، ولا يختلف كتابه » اهـ .

وتحدث الجوينى ـ رحمه الله ـ عن خلق الله تعالى للخير وللشر . فأثبت أن الله تعالى خالق للخير وللشر ولا ينضرر بالشر كما لا ينتفع بنقيضه وهو الخير . وانما يتضرر العباد وينتفعون . ولو أراد احداث خير أو شر فى العالم بغير واسطة أو بواسطة بشر فانه لا راد لارادته . يقول :

« كل ما قضى العقل بجوازه وامكان حدوثه فالرب تعالى موصوف بالاقتدار عليه ، ولو فرض احداثه اياه كان مسوغا فى العقل غير ممتنع » وهذا أمر متفق عليه بين أهل الشرائع ففى القرآن الكريم

« وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون » (الأنعام : ١٣٩) وفى القرآن الكريم « ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينـا ترجعون » (الأنبياء : ٣٥) وفى التوراة فى سفر أشعياء : « أنا الرب صانع الكل ناشر السموات وحدى وباسط الأرض بنفسى . مبطل آيات الكذبة ، ومحمق العرافين ، وراد الحكماء الى الوراء ومسفه علمهم مثبت كلام عبده ، ومتم مشورة رسله » (أش ٤٤ : ٢٤ ـ ٢٦) وفى سـفر أشعياء أيضـا : « أنا الرب ، وليس آخر . أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ، ومجرى السـلام ، وخالق الشر . أنـا الرب صـانع هـذه كلهـا » (أش ٤٥ : ٦ ـ ٧) .

ولكن الذى هو محل خلاف بين الناس هو ما ذهب اليه الجوينى فى معنى القول « هؤلاء أهل الجنة ولا أبالى ، وهؤلاء أهل النـار ، ولا أبالى » فان الثقات من العلماء لا يفهمون منه كما فهم منه الجوينى أن الناس غير قادرين على اختيار أفعالهم . وانما هم يرفضون هذا القول وشـبهه لمعارضته النصوص الواضحة من آى الكتاب ومنها « وما ربك بظلام للعبيد » ويقولون : حقـا ان الله خالق كل شىء . ولكنه تفضـل بمحض ارادته كرما منه فأعطى للناس « العقول » وأرسل اليهم «الرسل» وفسر لهم ما يريده منهم فى « الكتب » وحيث أعطى عقلا وأرسل رسلا وأنزل كتبا فانه قد منح الانسان : الاستقلال فى خلق أفعاله ، ولم يجبره على شىء . وهذا يترتب عليه نعيم لمن أطاع بدون محاباة أو منة « الا الذين آمنـوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون » (التين : ٦) ويترتب عليـه عـذاب لمن عصى بدون ظلم أو حيف « ولا تظلمون فتيـلا » (النســاء : ٧٧) .

وفى التوراة هذا المعنى ، أى اثبات الحرية للانسان ففى الأصحاح الثلاثين من سـفر تثنية الاشتراع يقول الله : « ان هذه الوصية التى أنا آمرك بها اليوم ليست فوق طاقتك ولا بعيدة منك . لا هى فى السماء فتقول من يصعد لنـا الى السماء فيتناولها ويسمعنا اياها فنعمل بها ؛

ولا هى فى عبر هذا البحر فتقول : من يقطع لنـا هـذا البحر فيتناولها ويسمعنا اياها فنعمل بها • بل الكلمة قريبة منك جدا فى فيك وفى قلبك لتعمل بها • أنظر • أنا قـد جعلت اليوم بين يديك الحياة والخير والموت والشر » (تثنية ٣٠ : ١١ ــ ١٥) وللتوفيق بين هذا النص والنص الذى يثبت أن الله خالق كل شىء •

يقول علمـاء أهل الكتاب : ان العـالم كله بما فيه هذا الانسان الذى يتحرك وفق مشيئته من خلق الله • فالله خالق كل شىء أى خالق الانسان وقواه والوسائل التى يتحرك بها • ثم على منح الله العقل للانسان ليختار تفسر آيات المشيئة والاختيار[١] •

والجوينى لم يذهب الى ما ذهب اليه أهل الكتاب فى التوفيق ــ وان كان قد حاوله ــ وانما نطق بعبارات هى الى الجبر أقرب منها الى الاختيار • بل هى جبر • انه يقول « أحدث الله تبارك وتعالى القـدر فى العبد على أقـدار أحاط بهـا علمه وهيأ أسـباب الفعل وسلب الله العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعى مستحثة وخيرة واردة • وعلم أن الأفعال ستقع على قـدر معلوم فوقعت بالقدرة التى اخترعها العبد على ما علم وأراد » هل معنى هذا الا أن الانسـان آلة يوقع الفعل المرسوم له من قبل الله من قبل أن يخلقه لله ؟ وأى فرق بين هذا الرأى ورأى الأشعرى الذى نقده امام الحرمين ؟ يقول الأشعرى ــ رحمه الله ــ بقدرة لله وقدرة للعبد مقترنان عند حدوث الفعل من العبد فالعبد فى الظاهر فاعل • والله فى الحقيقة واضع يده مع العبد • ويقول امام الحرمين له « ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة ، والقدرة القديمة • فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين اذ الواحد لا ينقسم فان وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها وسقط أثر

(١) انظر رسالة فى اللاهوت والسياسة ــ سبينوزا . وتنقيح الابحاث فى الملل الثلاث ــ ابن كمونة .

القــدرة الحادثة ، ويستحيل أن يقع بعضـــه بقدرة الله عز وجل ، فان الفعل الواحد لا بعض له » .

***

ويتحدث الجوينى عن توفيق الله للطائعين ، وطبعه وختمه على قلوب المعتدين والكافرين . فيقول « اذا أراد الله بعبد خيرا أكمل عقله ، وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع ، وأزاح عنه الموانع ، ووفق لـــه قرناء الخير وسهل له سبيله ، وقطع عنـــه الملهيات وأسـباب الغفلات والذهول ، وقيض له ما يقرب الى القربات فيألفها ، ثم يعتادها ، ويمرن عليهـــا . واذا أراد بعبد شرا قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه ، وهيأ لـــه تماديه فى الغى ، وحبب اليه التشوق الى الشـــهوات ، وعرضـــه للآفات . وكلما غلبت دواعى الشر خنست دواعى الخير ، ثم يستمر على الشرور على مر الدهور ، هاويا فى مهاويها ، وتتعاون عليه الوساوس ، ونزغات الشيطان ونزوات النفس الأمارة بالسوء فتنشىء الغفلة غشاوة على قلبه ، بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره ، فذلكم الطبع ـــ عافاكم الله ـــ والختم والأكنة » .

لقد أرجع التوفيق والطبع والختم الى « بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره » انه لم يثبت اختيارا فى أفعال العباد ـــ خلافا لمـــا فهم الشيخ الامام زاهد الكوثرى ـــ لم يثبت ارادة خيرة من العبد بسببها يوفقه الله ولم يثبت ارادة سيئة من العبد بسببها يطبع الله على قلبه . انه سار فى أفعال العبـــاد وفى القضـــاء والقـــدر المؤديان فى نظره الى التوفيق والطبع الى ما أراده الله أزلا من العـــالم . فالعالم يســـير حسب خطة رسمها الله فى الأزل كما يقرر . ولو أنه قرر فى آية التوفيق وآيـــات الطبع أن الله تعالى اذا رأى من العبد اتجاها الى الخيرات وفقـــه الى الخيرات . واذا رأى منه اتجاها الى المنكرات خلى بينه وبين نفســـه الأمارة بالسوء . لكان بهذا التقرير موضحا لعدل الله ورحمته وأنـــه ما يريد ظلما للعبـــاد .

وتحدث الجوينى عن الثواب والعقاب ، فبين أن الله يثيب الطائع على عمله الخير تفضلا منه ، ويعاقب العاصى على عمله السىء جزاء وفاقا بينما يقرر غيره ان اثابة الله للطائع ليست تفضـلا من الله ، بل هو أمر واجب على الله ، أوجبه هو على نفسـه بقوله تعالى « كتب ربكم على نفسـه الرحمة » (الأنعام : ٥٤) وللتوفيق بين رأى الجوينى وغيره يمكن القول بأن الله تعالى تفضل أزلا بخلق الخلق ، ثم نص للخلق على أنه كتب الرحمة وكتب العذاب ، ليحملهم على عدم العذر اليه .

وأثبت الجوينى جواز رؤية الاله تبارك وتعالى ، وفاته أن نصوص آيات الكتاب والسنة تفرق بين صوت الله وبين رؤية الله ، وهى صريحة فى هـذا التفريق ، وصريحة أيضا فى اثبات الصـوت ونفى الرؤية ، فموسى عليه السـلام كلم الله تكليما ، وموسى نفسـه الذى كلم الله وفهم المراد من الكلام طلب رؤية الله له « لن ترانى » وعلى ذلك لا يصح عكس مراد الله فى محكم آياته فنثبت الرؤية وننفى الكلام وليس من دليل للجوينى الا قوله « لا يمتنع فى قدرة الله سبحانه أن يخصص من أراد بصفة هى فى التعلق بوجوده بالاضافة الى العـلم كالادراك المعلق بالمدركات ، شاهد بالأضافة الى العـلم بها على الغيب من غير درك ثم تلك الصفة من مقدورات البـارى تبارك وتعالى وهى لا تتنـاهى ومن لم يحله العقل التحق بالجائزات » ، يعنى أن الله اذا أراد أن يرى نفسـه للعبد خلق فى العبد ادراكا به يراه ، وهذا جائز فى العقـل ، ودليله واضح البطلان فان العقائد تثبت بنصوص سماوية لا تقبل الجدل ولا تثبت بما يجوزه العقل ، فان عقل البعض من الناس حكم بأن الله هو المسيح بن مريم وبأن الله ثالث ثلاثة ، وعقل البعض سوغ لهم السير على سنن الآباء والأجداد .

ان صريح القرآن الكريم « لا تدركه الأبصار » (الأنعام : ١٠٣) وهذا هو المحكم ، وأما المتشابه فهو « وجوه يومئذ ناضرة الى ربهـا ناظرة » (القيامة : ٢٢ ــ ٢٣) فانهـا تحتمل الرؤية الحقيقية وتحتمل

المعنى المجازى عن نعمة الله وحيث النص متشابه فليرجع الى المحكم الذى ينفى الرؤية • ويقوى المحكم قول الله لموسى « لن ترانى » وقد كان سؤال موسى عن غير ذهول منه عن الغيب • والا كان يعاد السؤال مرة أخرى • وما كان الله عز وجل يؤكد على الأمة الاسلامية أن يسألوا بما سألت عنه الأمة الأولى فقد قال تعالى : « أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ؟ » (البقرة : ١٠٧) •

* * *

وتحدث الجوينى عن النبوات ، وعرف النبوة ، ودلالة ثبوت النبوة وهى المعجزة ، والفرق بين المعجزة والكرامة • ثم أثبت نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم • وشروط المعجزة عنده

١ — أن تكون فعلا لله تبارك وتعالى أو فى معنى الفعل •

٢ — وأن تكون خارقة للعادة •

٣ — وأن يعجز النبى الخلائق عن معارضته •

٤ — وأن يدعى النبوة ثم تظهر المعجزة مع دعواه لها وتحديه الخلائق بها فتقع على حسب ايثاره فى وقت اختياره مطابقة لدعواه •

٥ — وأن لا تظهر مكذبة له •

وهل يشترط أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل أم لا يشترط ؟ لم يفصل الجوينى الكلام فى هذا الشرط كما فصل الكلام فيه صاحب (المواقف فى علم الكلام) وهو الامام عضد الله والدين القاضى عبد الرحمن بن أحمد الايجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ •

يقول هذا الامام — رحمة الله تعالى عليه — : « لو قال أى نبى معجزتى ما قد ظهر على يدى من قبل أن أدعى النبوة لم يدل قوله هذا على صدقه ، بل يطالبه الناس باعادة المعجزة وقت دعوة النبوة ، فلو

عجز كان كاذبا قطعا . فان قيل : فما تقولون فى كلام عيسى فى المهد[1]، وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة[2] ؟ قلنا : انما هى كرامات وظهورها على الأولياء جائز ، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء » .

ويثبت الجوينى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بمعجزاته وهى :

١ ــ اعجاز القرآن .

٢ ــ والمعجزات الحسية . كشق القمر ومكالمة الذئب للنبى صلى الله عليه وسلم ونبع الماء من بين أصابعه ... الخ . ويقول ان اعجاز القرآن بالصرفة أى كان العرب قادرين على الاتيان بمثل القرآن ولكن الله صرفهم الاتيان بمثله .

وصاحب (المواقف فى علم الكلام) يذكر أن اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى ما يلى :

١ ــ اعجاز القرآن والمعجزات الحسية .

٢ ــ الاستدلال بأحوال النبى صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ، وحال الدعوة ، وبعد تمامها ، وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ، واقدامه حيث يحجم الأبطال . ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس لامتنع ذلك عادة ، وأنه لم يتلون حاله ، وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها ــ وان كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها ــ مما لا يحصل الا للأنبياء ، فلا يرد ما يحكى من أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لأحوالهم فى الدنيا والآخرة .

---

(١) كرامة لامه مريم .

(٢) كرامة لأمه مريم : والكرامة جائزة للصالحين من الاحياء دلالة على قرب الله منهم . وهى ممتنعة من الاموات .

٣ ــ اخبار الأنبياء المتقدمين عليه من نبوته ــ عليه السلام ــ فى التوراة والانجيل •

٤ ــ أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ، ولا حكمة فيهم: أى بعث بالكتاب والحكمة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس فى قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح • ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله •

والامام القرطبى[1] مؤلف كتاب « الاعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام ، واظهار محاسن دين الاسلام واثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام » يثبت نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بما يلى :

١ ــ اخبار الأنبياء به قبله يدل على نبوته •

٢ ــ الاستدلال على نبوته بقرائن أحواله •

٣ ــ الاستدلال باعجاز القرآن الكريم على نبوته •

٤ ــ الاستدلال بالمعجزات الحسية على نبوته •

والجوينى غير مصيب فى قوله ان اعجاز القرآن بالصرفة •

وقد وقع بقوله هذا فيما فر هو منه فى معنى هذا البيت :

ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له
اياك اياك أن تبتل بالماء

والصواب : أن اعجاز القرآن باللفظ والمعنى ، وليس للعرب وحدهم بل للعرب وللعالم ، وليس فى عصر النبوة فقط بل فى جميع العصور •

---

(١) اثبت « بروكلمان » ان القرطبى مفسر القرآن هو القرطبى صاحب الاعلام والاعلام كتاب يقع فى اربعة اجزاء ــ نشر دار التراث العربى بمصر ــ ميدان الأزهر .

وليس فى نوع من أنواع العلم ، بل فى جميع أنواع العلوم • وقد فصلنا هذا فى كتابنا « اعجاز القرآن » •

وأما الاستدلال بالمعجزات الحسية ففيه مقال لما ورد فى القرآن الكريم « وقالوا : لولا أنزل عليه آيات من ربه • قل انما الآيات عند الله • وانما أنا نذير مبين • أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليه الكتاب يتلى عليهم ان فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون » (العنكبوت ٥٠ — ٥١) : فقد بين كفاية الكتاب ، وأما عن أخبار الأنبياء به قبله فهذا واضح من نبوءات موجودة الى الآن فى التوراة رغم التحريف يقول اليهود فى مدلولها انها تشير الى نبى لم يظهر بعد ويقول النصارى : انها تشير الى المسيح عيسى بن مريم عليه السلام • ونقول نحن المسلمين انها تشير الى محمد صلى الله عليه وسلم ، وقولنا هو الحق لأن من أوصاف هذا النبى المشار اليه مماثلة لموسى • وقد نصت التوراة على أنه لن يظهر نبى فى بنى اسرائيل مثل موسى وحيث قد نصت التوراة بركة للأمم فى آل اسماعيل عليه السلام فان هذا النبى يكون منه • كما ذكرنا فى كتب حققناها • ومنها « شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل » للامام الجوينى •

* * *

ولما تكلم الجوينى فى باب السمعيات ، أثبت عذاب القبر ونعيمه • ولم أر فى كتب أهل الكتاب اثبات لعذاب فى القبر أو نعيم • وانما رأيت اثبات البعث من الأموات فى حياة ثانية ، ويسأل الله الناس فى هذه الحياة الثانية عما عملوا فى الحياة الأولى ، الحياة الدنيا ، ويجازيهم على ما عملوا • وقد بينت ذلك فى كتابى « الله وصفاته فى اليهودية والنصرانية والاسلام » وفى تقديمى للتوراة السامرية • وفى تعليقى على (اظهار الحق) وفى تقديمى لكتاب (يقظة أولى الاعتبار فيما ورد فى ذكر النار وأصحاب النار) ونقلت عنهم قولهم بالبعث الجسدى والروحى وهذا له ما يوافقه فى القرآن من نصوص محكمة منها « ونضع

الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا . وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » (الأنبياء : ٤٧)

وقد أنكر كثير من علماء المسلمين السؤال والعذاب والنعيم فى القبر منهم ضرار بن عمرو ، وبشر المريسى ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة يرحمهم الله عز وجل ، واستدلوا بقوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الأولى » (الدخان : ٥٦) فانهم لو أحيوا فى القبر لذاقوا موتتين .

واستدلوا بقوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وحييتنا اثنتين » (غافر : ١١) وتفسيرها : عدم قبل الولادة وهو موت والموت الطبيعى وحياة فى الدنيا وحياة فى الآخرة فهذان موتتان ، وحياتان . ولو كان فى القبر حياة لزادت حياة على ما نصت عليه الآية .

وقالوا فى قوله تعالى عن آل فرعون « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر : ٤٦) ان النار ليست على المعنى الحقيقى ، بل على المعنى المجازى . وعلى ذلك فالنص متشابه ، يرد الى المحكم وهو قوله تعالى « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » (التكاثر : ٨) وقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (الزلزلة : ٧ ــ ٨) أى فى الحياة الآخرة . وجاءت النار بالمعنى المجازى فى كثير من آى القرآن منها « إنما يأكلون فى بطونهم نارا » (النساء : ١٠) والمعنى المجازى للنار التى يعرض عليها آل فرعون : هو « الشدائد » التى تصيبهم فى الدنيا بسبب معرفتهم لله ، وبعدهم عن شرائعه ، والآية فى المصريين المعاندين الى طول الزمان .

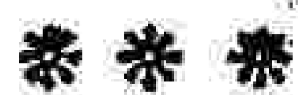
وقالوا فى قوله تعالى عن قوم نوح عليه السلام « أغرقوا فأدخلوا نارا » (نوح ٢٥) أغرقوا فمكثوا مدة ثم أدخلوا نارا فى الآخرة . أو تكون المدة بين الاغراق والبعث بحسب علم الأموات غير المدة بحسب علم الأحياء . فان أهل الكهف لما ماتوا ثلثمائة سنة وتسع سنين وبعثوا

قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » (الكهف : ١٩) والكفار يسألون ويجيبون يوم القيامة « كم لبثتم فى الأرض عدد سنين قالوا : لبثنا يوما أو بعض يوم » (المؤمنين : ١١٢ ـ ١١٣) أى أن طول المدة لا يحس به الأموات ، كما يحس به الأحياء كما فى الحديث « من مات فقد قامت قيامته » .

ويقولون فى الأحاديث المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم التى تثبت السؤال فى القبر والعذاب والنعيم ما يقول فيها المثبتون للسؤال والعذاب والنعيم والمثبتون لا يثبتون بها باستقلال ، بل مع تأويل لآى من الكتاب . فلو كانت حجة باستقلال لما قرنوها بالآيات التى أولوها .



وبين الجوينى عبد الملك أنه « لا استحالة فى تقديم خلق الجنة والنار على يوم الجزاء » وقد دفعه الى هذا القول قوله تعالى « أعدت للمتقين » ودفع غيره الى القول بأن الجنان خارجة عن أقطار السموات والأرض فكيف تنطوى عليهما السموات) تفسيرهم « أعدت » بمعنى « ستعد » كما فى قوله « أتى أمر الله » (النحل : ١) والمراد « يأتى » وعبر الله بالماضى لتحقق الوقوع ، وأن هذا الأمر كائن لا محالة . وفهمهم المعارضة بين قوله تعالى « مثل الجنة التى وعد المتقون ، تجرى من تحتها الأنهار ، أكلها دائم وظلها » (الرعد : ٣٥) وبين قوله تعالى « كل شىء هالك الا وجهه » (القصص : ٤٨) فان دوام الأكل معارض بهلاك كل شىء غير ذات الله ، وعليه لو كانت الجنة مخلوقة لوجب هلاك أكلها فلم يكن دائما ، وأيضا استدلوا بقوله تعالى : « عرضها السموات والأرض » (آل عمران : ١٣٣) ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام ان لم يكن التعبير كناية عن عظم الاتساع .



وقال الجويني ان الصراط جسر ممدود على متن النــار ، وأثبت ميزانا حســيا ، أي أنه يثبت « جسرا حسيا ، وميزانا حسيا » ولم يثبتهما بدليل سمعى من القرآن محكم ، وانما أثبتهما بعدم امتناع قدرة الله على ذلك . وهل قــدرة الله على كل شيء تثبت أمرا لم ينص عليه ؟ ان قدرة الله لا حدود لهــا . ولكن لا بد من نصوص .

ان العقائد لا تثبت الا بقرآن كما هو المشهور عنــد المتكلمين ، والجوينى يعلم ذلك . لأن مثله لا يجهله . فلماذا فسر (أعدت) بالمــاضى وفسر الصراط والميزان تفسيرا حسيا ؟ والاجابة على ذلك :

سرى رأى بين علماء فى زمن مضى خلاصته : أن المجاز ممتنع فى القرآن ، ولهذا الرأى فسر كثير من المفسرين على ظواهر الآيات . دون نظر الى المجاز ــ ولا بد من القول به ــ يقولون مثلا فى قوله تعالى : « انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا » (النساء : ١٠) أى يأكلون نارا حقيقية ، أى جمرا . بينما يرى القائلون بالمجاز أنهم لا يأكلون نارا حقيقية ، بدليل قوله بعيــد ذلك « وسيصلون ســعيرا » فان قوله « وسيصلون سعيرا » نص فى الآخرة ، فتكون فى « بطونهم نارا » نص فى الدنيــا ، وهم لا يأكلون بالفعل فى الدنيا « نارا » وانما يأكلون أموال اليتامى المحرم أكلهــا والأموال ليست نارا ، ولا يأكلون المــال وانما المراد بالأموال الطعام والشراب الذين يشترونه بالأموال .

وعلى هذا الرأى قال القائلون بالصراط الحسى والميزان الحسى نظرا لظواهر الآى . وأنكرهما القائلون بالمجاز لأن الصراط المذكور فى القرآن هو كناية عن الطريق المستقيم فى الدنيا بدليل « اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضــوب عليهم ، ولا الضــالين » (الفاتحة : ٦ ــ ٧) وبدليل « وهدوا الى الطيب من القول ، وهــدوا الى صراط الحميــد » (الحج : ٢٤) والميزان المذكور فى القرآن هو كناية عن الحق والعدل بدليل « وأقيموا الوزن بالقســط ولا تخسروا الميزان » (الرحمن : ٩) وأما قوله « والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت

سوازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » (الأعراف : ٨ـ٩) فنص متشابه يحتمل ميزانا له لسان وكفتان ويحتمل القضاء السوى والحكم العادل . فلا تنهض به حجة قاطعة وكذلك قوله تعالى « فاهدوهم الى صراط الجحيم ، وقفوهم انهم مسئولون » (الصافات : ٢٢ـ٢٣) والمعنى : عرفوهم طريق النار حتى يسلكوها . وهذا تهكم بهم ، وتوبيخ لهم بالعجز عن التناصر بعد ما كانوا على خلاف ذلك فى الدنيا متعاضدين متناصرين .

* * *

ولذلك رأى المثبتون للصراط والميزان الحسيان اللجوء الى أحاديث منسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤكدوا بها رأيهم . وقد ردت من ثقات المحدثين لأنها آحاد ، وأحاديث الآحاد يؤخذ بها ــ على رأى ــ فى فضائل الأعمال ، ولا يؤخذ بها مطلقا فى العقائد .

وأثبت الجوينى « الشفاعة » للعصاة بأدلة عقلية ، وبأحاديث نبوية ، ولم يذكر نصوصا من القرآن . ولم يفند رأى القائلين بتقسيمها الى :

١ ــ شفاعة فى زيادة الثواب ، أو زيادة الدرجات .

٢ ــ والى شفاعة عامة لكل المذنبين .

قال المعتزلة ــ يرحمهم الله تعالى ــ ان الشفاعة فى زيادة الثواب أو زيادة الدرجات جائزة للنبى صلى الله عليه وسلم أو غير النبى بدليل « وقالوا : اتخذ الرحمن ولدا . سبحانه . بل عباد مكرمون . لا يسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى . وهم من خشيته مشفقون . ومن يقل منهم : انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزى الظالمين » (الأنبياء : ٢٦ـ٢٩) قال صاحب الكشاف : « ومن تحفظهم أنهم لا يجسرون أن يشفعوا الا لمن ارتضاه الله وأهله للشفاعة فى ازدياد الثواب والتعظيم » وأما الشفاعة للعصاة الذين لم تؤهلهم أعمالهم لدخول الجنة فلا شفاعة لهم . ويدخلون

النـار كل على حسب عمله . بدليل قوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (غافر : ١٨) وقالوا : ان الله سيأذن للشفعاء فى زيادة الثواب أو زيادة الدرجات بدليل « لا يتكلمون . الا من أذن له الرحمن وقال صوابا » (النبـأ : ٣٨) فان الصواب محدد بما نص الله عليه فى القرآن من آيات الوعد للطائع والوعيد للعاصى .

وتحدث الجوينى عن الآجال والأرزاق فقال انهما محددان فى الأزل « فاذا علم الله تبارك وتعالى أن انسانا سيقتل فلا بد من وقوع معلومة » وأن الله قسم للمؤمن رزقه ، وقسم للكافر . رزقه ، من قبل أن يوجدا . وأطلق كلمة « الرزق » على المؤمن والكافر ، للمفهوم من الآية « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها » والكافر دابة والمؤمن دابة .

وكان يجب أن يفرق بين أجل الشهداء ، وأجل غير الشهداء فأجل الشهداء محدد فى الأزل بقوله تعالى « قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم » (آل عمران : ١٥٤) والمعنى : أن الله كتب قتل من يقتل من المؤمنين ، وكتب مع ذلك أنهم الغالبون لعلمه أن العاقبة فى الغلبة لهم وأن دين الاسلام يظهر على الدين كله وأن ما ينكبون بـه فى بعض الأوقات تمحيص لهم وترغيب فى الشهادة ، وحرصهم على الشهادة مما يحرضهم على الجهاد فتحصل الغلبة وأجل غير الشهداء غير محدد فى الأزل بقوله تعالى « وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » (البقرة : ١٩٥) والمعنى : النهى عن ترك الانفاق فى سبيل الله ، لأنه سبب الهلاك ؛ أو عن الاسراف فى النفقة حتى يفقر نفسه ويضيع عياله ، أو عن الاستقتال والاخطار بالنفس ، أو عن ترك الغزو الذى هو تقوية للعدو . ولذلك وجب قتل القاتل لأن فى قتله حياة للناس وزجر من تسـول له نفسـه عن القتل فى قوله تعالى « ولكم فى القصاص حيـاة » (البقرة : ١٧٩) .

وأجل غير الشهـداء غير محدد أيضـا بدليل المشاهد فى الحيـاة من مخلوقات الله فان انسانا لو رأى ديكا وجدى ماعز وحصانا لقال ان الديك لو خلى بينه وبين أجله بحسب ما أودع الله فى خلايا جسمه من

قوى لعاش الى كذا سنة وأن جدى الماعز سيعيش سنينا أطول . وكذلك الحصان يعيش أطول من الديك وجدى الماعز .

وهكذا الانسان أودع الله في جسمه قوي تستهلك لو سلم من الأمراض والآفات فى كذا من السنين . وهذا هو أجله الذى أودعه الله في علمه بحسب ما يتحمل الجسم . فاذا استعجل الانسان أجله بأن عرض نفسه للأمراض والآفات عوقب من قبل الله عز وجل لأنه خالف أوامر الشريعة التى تهدف الى حفظ الانسان حتى يأتى أجله الطبيعي بانحلال خلايا الجسم وتلف أجهزته وهذا يوضحه ضرب مثال على طريقة الجويني فى عقيدته ، وهو : لو أن طفلا خرج من أبوين صحيحين قويين ، لعاش أشد من الطفل الذي يخرج من أبوين ضعيفين . ولو خرج طفل من أب قريب لأمه لكانت صحته أقل من الطفل الذى خرج من أب غير قريب لأمه .

وهذا مشاهد غير منكور . ولو ادعى مدعى بتحديد ذلك فى الأجل لعورض بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « تخيروا لنطفكم » الذى يثبت الاختيار لا الجبر . وعورض بآيات فى القرآن منها « ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكه » .

وغير خاف أن الكون كله وما فيه من الله . وأنه أودع فى كل شىء أسبابه وما يحدث أمام أعيننا من الموت الفجائى لأى حى على غير أسبابه المقدرة بحكم العادة ، فهو من سنن الحياة وطبيعتها التى فطرها الله عليها ، وهذا معنى قوله تعالى « كل من عند الله ، فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » أى الكون وما فيه من عند الله .

وكان يجب أن يفرق بين الرزق العام والرزق الخاص . فان الله تكفل بالأرزاق ، فأودع فى الأرض ما يكفى للناس . وهذا هو الرزق العام . وأمر الناس بالبحث والسعي والعمل ، وعلى قدر الجهد يكون الرزق . وهذا هو الرزق الخاص . وعن الرزق العام يقول تعالى « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا » وعن الرزق الخاص يقول تعالى عقب

القول السابق « فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » (الملك : ١٥) والله تعـالى وعد الأمة البارة بزيادة الأرزاق والبركة فيها وأوعد الأمة الفاجرة بنقص الأرزاق ونزع البركة منها فى أكثر آية من آى القرآن منها قوله تعالى : « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا • فأخذناهم بما كانوا يكسبون » (الأعراف ٩٦).

وتحدث الجوينى عن لفظ الايمان والاسلام فقال : « قـد يطلق الاسـلام والمراد به الايمان • وقد يطلق والمراد به الايمان والاستسلام ظاهرا من غير اضمار حقيقة الايمان » وبين أن من عترف بالشهادتين تجرى عليه أحكام الاسلام فان « اسم الايمان لا يزول بالعصيان » .

والصحيح أن : فعـل الواجبـات هو : « الدين » والدين هو : « الاسلام » والاسلام هو : « الايمان » •

أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى « وذلك دين القيمة » بعد ذكر العبارة « ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » قال : « وذلك دين القيمة » (البينة : ٥) وما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : « ان الدين عند الله الاسلام » (آل عمران : ١٩) وأما أن الاسـلام هو الايمان ، فلأن الايمان لو كان غير الاسـلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعـالى : « ومن يبتغ غير الاسـلام دينـا فلن يقبل منه » (آل عمران ٨٥) ولاستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين • فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » (الذاريات ٣٥-٣٦) وأن فاعل المعصية لا يكون مؤمنا ، بل يكون فاسقا ، لأن قاطع الطريق ليس بمؤمن لأنه يخزى فقد قال الله فى حقه « ولهم فى الآخرة عـذاب عظيم » (المـائدة : ٣٣) مع قوله تعـالى : « ربنـا انك من تدخل النار فقد أخزيته » (آل عمران : ١٩٢) والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى : « يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه » (التحريم : ٨) ومع هذا فمن أقر بالشهادتين وعصى ومات على عصيانه يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين •

***

وقال الجويني : من مات من عصاة أهل الايمان من غير توبة ، فأمره مغيب ان شاء الله غفر له ، أو شفع فيه شفيع . وان شاء عرضه على النار بقدر ذنبه ، ثم عاقبته الفوز الأكبر والنجاة » .

وقال الخوارج : ان مرتكب الكبيرة اذا لم يتب فهو « كافر » .

وقال الحسن البصري رحمه الله : انه « منافق » وقال المعتزلة : انه لا مؤمن ولا كافر بل هو « فاسق » وحجة الخوارج وجوه :

الأول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (المائدة : ٤٤) .

والثاني : قوله تعالى : « وهل نجازي الا الكفورة » (سبأ : ١٧) .

والثالث : قوله تعالى بعد ايجاب الحج : « ومن كفر فان الله غني عن العالمين » (آل عمران : ٩٧) .

والرابع : قوله تعالى : « أن العذاب على من كذب وتولى » (طه : ٤٨) .

والخامس : قوله تعالى : « فأنذرتكم نارا تلظى ، لا يصلاها الا الأشقى ، الذي كذب وتولى » (الليل : ١٤ — ١٦) والفاسق يصلاها .

والسادس : قوله تعالى في حق من خفت موازينه : « ألم تكن آياتي تتلى عليكم ، فكنتم بها تكذبون » (المؤمنون : ١٠٥) والفاسق ممن خفت موازينه .

والسابع : قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » (آل عمران ١٠٦) والفاسق ممن وجهه مسود .

والثامن : أنه من أصحاب المشأمة قال تعالى : « والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة » (البلد : ١٩) .

والتاسع : « ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » (النور : ٥٥) فانه يقتضى حصر المبتدأ فى الخبر ، أى الكافر فاسق .

والعاشر : قوله تعالى : « انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون » (يوسف : ٨٧) والفاسق آيس من روح الله .

والحادى عشر : قوله تعالى : « انك من تدخل النار فقد أخزيته » (آل عمران : ١٩٢) مع قوله تعالى : « ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين » (النحل : ٢٧) .

والثانى عشر : قوله تعالى « وأما من أوتى كتابه بشماله » الى قوله تعالى : « انه كان لا يؤمن بالله العظيم » (الحاقة : ٢٥ — ٣٣) .

والثالث عشر : قوله تعالى : «أن لعنة الله على الظالمين» (الأعراف ٤٤) .

والرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فمأواهم النار » (السجدة : ٢٠) .

والخامس عشر : قوله تعالى : يتساءلون عن المجرمين . ما سلككم فى سقر » ؟ الى قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » (المدثر : ٤٠—٤٦) .

والسادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » الى قوله : « وسيق الذين اتقوا » (الزمر : ٧١—٧٣) .

والسابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر » وقوله عليه السلام : « من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا »[1] .

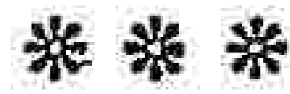
والثامن عشر : ولاية الله وعداونه ضدان فلا واسطة بينهما ، وولاية الله ايمان فعدواته كفر .

---

(١) رد صاحب المواقف على هذين الحديثين بقوله : هما من أحاديث الآحاد ، وأحاديث الآحاد لا تعارض الاجماع .

واحتج من حكم بالنفاق بوجهين : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : « آية المنافق ثلاث : اذا وعد أخلف ، واذا حدث كذب ، واذا ائتمن خان . والثانى : أن من اعتقد أن فى هذا الجحر حية . لم يدخل يده فيه ، فاذا زعم ذلك ، ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله ، لا عن اعتقاده . فكذلك المسلم اذا لم يعمل .

واحتج المعتزلة بوجهين : الأول : أن الفاسق ليس مؤمنا ، ولا كافرا بالاجماع . لأنهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ، ولا يحكمون بردته ، ويدفنونه فى مقابر المسلمين . وأيضا . فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمى الزوج اياها بالزنى من غير لعان وقضاء قاض . لأنه ان صدق فهى كافرة . وان كذب فهو كافر . والثانى : ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد ، وهو : أن فسقه معلوم ، وايمانه مختلف فيه ، فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه .



ورد الجوينى على العلماء القائلين بخلود عصاة المسلمين فى النار فشرح لهم لفظ (الأبد) على أنه لا يعنى ظاهر اللفظ وهو الأبد بما لا نهاية له . بل يعنى المجاز وهو . أبد له نهاية . أى يعذبون فى النار مدة ثم يخرجون من النار الى الجنة .

قال هؤلاء العلماء الذين رد عليهم الجوينى : ان المسلم العاصى اذا تاب ثم مات فان ذنوبه تبدل حسنات . ويخلد فى الجنة ، واذا مات ولم يتب ستوضع له الموازين فان ثقلت الموازين دخل الجنة خالدا فيها ، وان خفت الموازين دخل النار خالدا فيها فى دركة على قدر عصيانه .

والفكرة القائلة بأن لفظ « الأبد » يعنى أبدا له نهاية دخلت فى الاسلام من دين بنى اسرائيل . فعندهم قرائن تنهى الأبد . أما نحن المسلمين فلا قرائن عندنا . واستدل على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : قصة العبد المؤبد الذى يفضل الرق على الحرية وفى هذه الحالة كما فى سفر الخروج « يقدمه مولاه الى الآلهة ، يقدمه الى مصراع الباب ، أو قائمته ، ويثقب مولاه أذنه بالمثقب ، فيخدمه الى الدهر » (خروج ٢١ : ٦) وفى شريعتهم فى كل خمسين سنة . فى السنة الخمسين يعود العبد الى الحرية ويرجع الى أرض سبطه وقبيلته حتى ولو فضل الرق على الحرية . وبرجوعه فى السنة الخمسين الى أرض سبطه يكون لفظ « الأبد » قد انفك عن الدوام النهائى الى دوام محدد بمدة ففى سفر الأحبار « وقدسوا السنة الخمسين ونادوا بعتق فى الأرض لجميع أهلها فتكون لكم يوبيلا وترجعوا كل امرىء الى ملكه وتعودوا كل واحد الى عشيرته » (أحبار ٢٥ : ١٠) .

والدليل الثانى : دوام الشريعة فانه دوام محدد بمجيء النبى المنتظر الذى يسمع له بنو اسرائيل ويطيعون . ففى بعض الأحكام نجد بعد الحكم كلمة (التأبيد) وهذا التأبيد ينتهى بمجيء النبى الذى تحدث عنه موسى عليه السلام ونص عنه : (كن كاملا لدى الرب الهك لأن أولئك الأمم الذين أنت لما ردهم يسمعون للمشعبذين والعرافين . وأما أنت فلم يجز لك الرب الهك مثل ذلك . يقيم لك الرب الهك نبيا من بينكم من أخوتك مثلى له تسمعون . جريا على كل ما سألته الرب الهك فى حوريب فى يوم الاجتماع قائلا : لا عدت أسمع صوت الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . فقال لى الرب قد أحسنوا فيما قالوا أقيم لهم نبيا من بين اخوتهم مثلك وألقى كلامى فى فيه ، فيخاطبهم بجميع ما آمره به . وأى انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم به باسمى فانى أحاسبه عليه . وأى نبى تجبر فقال باسمى قولا لم آمره أن يقوله أو تنبأ باسم آلهة آخر فليقتل ذلك النبى . فان قلت فى نفسك كيف يعرف القول الذى لم يقله الرب ؟ فان تكلم النبى باسم الرب ولم يتم كلامه ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم به النبى فلا تخافوه) (تثنية ١٨ : ١٥ ـ ٢٢) .

سواء كان هذا النبى منهم أو من غيرهم فان الأبد محدد بمجيئه.

وفى القرآن الكريم لا نجد قرينة تحد من لفظ التأبيد الا مشيئة الله فى قوله تعالى « وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض الا ما شاء ربك » (هود : ١٠٨) .

وهذه المشيئة الغرض منها : اثبات الارادة الكاملة فى هذا الأمر الى الله وحده .

ولكى يؤكد الجوينى رأيه . فسر قوله تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » بقوله أى من يشاء الله له الغفران . ومن الممكن أن تفسر : لمن يشاء لنفسه مغفرة فيتوب . فيغفر الله له .

وحيث النص محتمل فلا حجة له . وقد لجأ الى العقل فى عدم المساواة بين المسلم العاصى والكافر وفاته أن النص أقوى من العقل . نص قوله تعالى « وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما » (النساء ١٨) فقد سوى الله بين من يعمل السيئات وبين الكافر ، غير أن لكل دركة .

* * *

وقال أبو المعالى الجوينى : فى أول الكتاب ان الامامة « ليست من العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره » .

وقال الجوينى فى نهاية الكتاب : « وقد كنت وعدت أن أذكر فصولا فى الامامة ، ثم بدا لى : أن أفرد للمجلس السامى كتابا فى الامامة» ولما كان كتابه هذا لم يطبع الى يومى هذا ــ فيما أعلم ــ رأيت أن أبين ما يلى :

قال كثير[1] من العلماء : انه لا بد من نصب امام وخليفة يسمع له ويطاع ، لتجتمع به الكلمة ، وتنفذ به أحكام الخليفة ، ولا خلاف فى وجوب ذلك بين الأمة ، ولا بين الأئمة الا ما روى عن أبى بكر الأصم من كبار رجال المعتزلة — رحمهم الله تعالى — فقد قال : « انهـا غير واجبة فى الدين ، بل يسـوغ ذلك ، وأن الأمة متى أقاموا حجهم وجهادهم ، وتناصفوا فيما بينهم ، وبذلوا الحق من أنفسهم ، وقسموا الغنائم والفىء والصدقات على أهلها ، وأقاموا الحـدود من وجبت عليـه ، أجزأهم ذلك ، ولا يجب عليهم أن ينصبوا اماما يتولى ذلك » .

وقالت الرافضة : يجب نصبة عقلا . وان السمع انما ورد على جهة التأكيد لقضية العقل . فأما معرفة الامام فان ذلك مدرك من جهة السمع دون العقـل .

واذا سلم أن طريق وجوب الامامة السمع ، فهل يجب من جهـة السـمع بالنص على الامام من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم أم من جهة اختيار أهل الحل والعقد له ؟ أم بكمال خصال الأئمة فيه ، ودعاؤه مع ذلك الى نفسـه كاف فيه ؟

فذهبت الامامية وغيرها الى أن الطريق الذى يعرف به الامام هو النص من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا مدخل للاختيار فيـه . ثم اختلفوا على ثلاث فرق : فرقة تدعى النص على أبى بكر ، وفرقة تدعى النص على العباس ، وفرقة تدعى النص على : على بن أبى طالب رضى الله عنهم .

وذهب كثير من العلماء الى أن النص على امام بعينه مفقود .

---

(1) يقولون ذلك لدلالة الآية الثلاثين من سورة البقرة (انظر تفسير القرطبى فى هذا الموضوع) .

واختلف فيما يكون به الامام اماما . على ثلاثة أقوال . أحدها : اذا نص الامام على واحد معين من بعده فانه يكون اماما . والثاني : اذا نص الامام على جماعة يختارون منهم واحدا . والثالث : اجماع أهل الحل والعقد ، وذلك أن الجماعة فى مصر من أمصار المسلمين ، اذا مات امامهم ولم يكن لهم امام ، ولا استخلف فأقام أهل ذلك المصر الذي هو حضرة الامام وموضعه اماما لأنفسهم اجتمعوا عليه ورضوه فان كل من خلفهم وأمامهم من المسلمين فى الآفاق يلزمهم الدخول فى طاعة ذلك الامام اذا لم يكن الامام معلنا بالفسق والفساد ، لأنها دعوة محيطة بهم تجب اجابتها ولا يسع أحدا التخلف عنها لما فى اقامة امامين من اختلاف الكلمة وفساد ذات البين .

فان عقدها واحد من أهل الحل والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير فعله ، خلافا لبعض الناس حيث قال : لا تنعقد الا بجماعة من أهل الحل والعقد ، قال الامام أبو المعالي : « من انعقدت له الامامة بعقد واحد ، فقد لزمت ، ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر » . قال : « وهذا مجمع عليه » .

فان تغلب من له أهلية الامامة وأخذها بالقهر والغلبة . فانه يكون اماما فقد سئل سهل بن عبد الله التسترى : ما يجب علينا لمن غلب على بلادنا وهو امام ؟ قال : تجيبه وتؤدى اليه ما يطالبك من حقه ، ولا تنكر فعاله ولا تفر منه ، واذا ائتمنك على سر من أمر الدين لم تفشه .

واختلف فى الشهادة على عقد الامامة بين مثبت ونافٍ . واختلف المثبتون فى عدد الشهود .

ويجوز نصب المفضول مع وجود الفاضل خوف الفتنة ، والا يستقم أمر الأمة .

والامام اذا نصب ، ثم فسق بعد انبرام العقد ، فقال الجمهور :

انه تنفسخ امامته وينخلع بالفسق الظاهر المعلوم . وقال آخرون : لا ينخلع الا بالكفر أو بترك اقامة الصلاة أو الترك الى دعائها أو شيء من الشريعة .

ويجب عليه أن يخلع نفسه اذا وجد في نفسه نقصا يؤثر في الامامة فأما اذا لم يجد نقصا . فهل له أن يعزل نفسه ويعقد لغيره ؟ اختلف الناس فيه : فمنهم من قال ليس له أن يفعل ذلك وان فعل لم تنخلع امامته ومنهم من قال : له أن يفعل ذلك . واذا انعقدت الامامة باتفاق أهل الحل والعقد أو بواحد على ما تقدم وجب على الناس كافة مبايعته على السمع والطاعة واقامة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومن تأبى عن البيعة لعذر عذر . ومن تأبى لغير عذر جبر وقهر ، لئلا تفترق كلمة المسلمين واذا بويع لخليفتين ، فالخليفة هو الأول ويقتل الآخر . واختلف في قتله هل هو محسوس أو معنى . أي عزله قتل له وموت : والأول وهو قتله المحسوس هو الحق لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا بويع لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » لكن ان تباعدت الأقطار وتباينت كالأندلس وخراسان جاز ذلك .

ولو خرج خارجي على امام معروف العدالة وجب على الناس جهاده ، فان كان الامام فاسقا ، والخارجي مظهر للعدل لم ينبغ للناس أن يسرعوا الى نصرة الخارجي حتى يتبين أمره فيما يظهر من العدل ، أو تتفق كلمة الجماعة على خلع الأول . وذلك أن كل من طلب مثل هذا الأمر أظهر من نفسه الصلاح حتى اذا تمكن رجع الى عادته من خلاف ما أظهر .

فأما اقامة امامين أو ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد . فلا يجوز اجماعا ، لما ذكرنا . قال الامام أبو المعالي : « ذهب أصحابنا الى منع عقد الامامة لشخصين في طرفي العالم » ثم قالوا : لو اتفق عقد الامامة لشخصين نزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة واحدة من زوجين من غير أن يشعر أحدهما بعقد الآخر . قال : « والذي عندي فيه : أن عقد الامامة

لشخصين فى صقع واحد متضايق الخطط والمخاليف ـ الأطراف ـ الأطراف والنواحى ـ غير جائزة . وقد حصل الاجماع عليه . فأما اذا بعد المدى ، وتخلل بين الامامين شسوع النوى فللاحتمال فى ذلك مجال وهو خارج عن القواطع .

وذهب الكرامية الى جواز نصب امامين من غير تفصيل . واذا كانا اثنين فى بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما فى يديه ، واضبط بما يليه . ولأنه لما جاز بعثة نبيين فى عصر واحد ، ولم يؤد ذلك الى ابطال النبوة كانت الامامة أولى ، ولا يؤدى ذلك الى ابطال الامامة .

وأما شرائط الامام فهى أحد عشر شرطا :

١ ـ أن يكون من صميم قريش (وقد اختلف فى هذا) .

٢ ـ أن يكون ممن يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين مجتهدا لا يحتاج الى غيره فى الاستفتاء فى الحوادث (وهذا متفق عليه) .

٣ ـ أن يكون ذا خبرة ورأى حصيف بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية الاسلام وردع الأمة والانتقام من الظالم والأخذ للمظلوم .

٤ ـ أن يكون ممن لا تلحقه رقة فى اقامة الحدود ، ولا فزع من ضرب الرقاب ولا قطع الأبشار .

٥ ـ أن يكون حرا .

٦ ـ أن يكون مسلما .

٧ ـ أن يكون ذكرا .

٨ ـ أن يكون سليم الأعضاء .

٩ ــ أن يكون بالغــا ٠

١٠ ــ أن يكون عاقلا ٠

١١ ــ أن يكون عدلا ٠

هذا موجز ما يكتبه العلماء فى موضوع « الامامة » ذكرناه للفائدة ٠

* * *

والله أعلم وأعز وأكرم ٠ وصلى الله وسلم وبارك على محمــد نبى الرحمة ، وعلى آله وصحبه ٠ ومن تبعهم بخير الى يوم الدين ٠

* * *

الفهرس

الصفحة

الصفحة

رقم الايداع ٤٠٥٣ / ٩٢

دار التوفيق النموذجية للطباعة

ت ٩٢٥٢٠٤

الأزهر ، ٣ [illegible] - بجوار جامع [illegible]

جماعة الأزهر للنشر والتأليف

كتاب الإرشاد

إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

لإمام الحرمين الجويني

٤١٩ - ٤٧٨ هـ

حققه ، وعلق عليه ، وقدم له ، وفهرسه

الدكتور محمد يوسف موسى
أستاذ في كلية أصول الدين
بالأزهر

علي عبد المنعم عبد الحميد
المدرس في الأزهر الشريف
معهد القاهرة

الناشر
مكتبة الخانجي
١١ شارع عبد العزيز — مصر

ويطلب من مكتبة المثنى ببغداد

جماعة الأزهر للنشر والتأليف

كتاب الإرشاد

إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد

لإمام الحرمين الجويني

٤١٩ - ٤٧٨ هـ

حققه ، وعلق عليه ، وقدم له ، وفهرسه

الدكتور محمد يوسف موسى
استاذ في كلية أصول الدين
بالأزهر

علي عبد المنعم عبد الحميد
المدرس في الأزهر الشريف
معهد القاهرة

الناشر
مكتبة الخانجي
٤١ شارع عبد العزيز — مصر

ويطلب من مكتبة المثنى ببغداد

١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م



مطبعة السعادة بمصر
١٩٥٠

استهلال

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين * إياك نعبد وإياك نستعين * اهدنا الصراط المستقيم * صراط الذين أنعمت عليهم * غير المغضوب عليهم * ولا الضالين .

الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون .

شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوالعلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم * إن الدين عند الله الإسلام .

أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون .

هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا .

زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير .

فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا والله بما تعملون خبير .

إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما .

تقديم

روح العصر — المؤلف — رأى فى دراسة علم الكلام — الكتاب

إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى ، صاحب كتاب « الإرشاد » الذى نقدمه اليوم للقراء ، عاش حياته كلها فى القرن الخامس فى ظل الدولة العباسية . علينا إذاً ، قبل أن نتكلم فى هذا التقديم عن الكاتب والكتاب ، أن نجلو فى إيجاز صورة هذا العصر الذى عاش فيه من الناحيتين السياسية والعقلية[1] وذلك لنعرف ما قد يكون للبيئة التى اضطرب فيها من أثر فى نتاجه العلمى ، ومن هذا النتاج كتاب الإرشاد .

روح العصر

١ — كان اصطناع المعتصم بالله الخليفة العباسى (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) للأتراك ، يرجو بهم المنعة والعزة ، مؤذناً ببدء ظهور الضعف وزوال هيبة الخلفاء ، عند ما أحس هؤلاء الغلمان بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم ؛ ومن ثم أخذوا فى الاستئثار بالسلطان ، حتى تحكموا فى الخلافة وأمورها والخلفاء وحياتهم .

وقد كان لهذا الضعف فى الخلفاء ، ولهذه المنزلة التى انحطت إليها الخلافة ،

(١) اعتمدنا فى رسم هذه الصورة على كتابنا : فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية (الطبعة الثانية صفحة ٥٨ وما بعدها) ، وعلى المراجع الأصلية التى رجعنا إليها فيه .

الأثر الطبيعي المحتوم : استقلال كثير من أمراء الأطراف ، فكان من ذلك غير قليل من الدويلات كالحمدانية بالجزيرة ، والسامانية فيما وراء النهر ؛ وفساد كبير في الإدارة جر إليه ضعف ولاة الأمور الشرعيين وشراهة أصحاب السلطان المتغلبين .

وكان من الطبيعي ، والأمر كما ذكرنا ، أن يكثر الجور ، وأن تنتشر الفتن ، وألا يجد أصحاب الآراء الضالة ما يمنع من إذاعتها والدفاع عنها ، وأن شعر الناس شعوراً واضحاً بالحرج والضيق لهـــذا كله ، وأن يحس أصحاب الكفايات الخاصة من العلماء شعوراً قوياً بما عليهم من واجب جدال أصحاب الباطل والدفاع عن الحق الذي يعتقدون .

٢ ــ ولكن إذا رأينا ضعف سلطان الخلفاء ، وفساد الإرادة ، وما إلى ذلك بسبيل من العوامل الأخرى ، قد جر إلى ضعف الأخلاق واضطراب الحياة الاجتماعية في ذلك العصر ، لارتباط هذا بذاك ، فلا يصح أن نفهم الأمر كذلك فيما يتصل بالحياة العقلية ، بل كان الأمر بالعكس . فقد كان ضعف الخلفاء ، وضياع سلطانهم ببغداد وما والاها ، وظهور كثير من الدويلات في جسم الدولة الإسلامية ــ نقول ، كان هذا عاملا قوياً في ازدهار العلم ، ومعاضدة الأمراء للعلماء في تلكم الأيام .

حقيقة ، نستطيع أن نقرر بأن ذلك العصر كان أزهى العصور الإسلامية في الشرق علما ، وأنه كثر فيه النبغة في كل علم وفن . وهذا بعد أن أخذ المسلمون ، ومن أظلهم الإسلام برايته من غير المسلمين ، في هضم العلوم والفلسفة الإغريقية والتفكير الهندي والفارسي ، وبعد أن مزجوا هـذا كله بالدين والثقافة الإسلامية ، فكان من ذلك ما يعرف في تاريخ الفكر بالفلسفة الإسلامية .

ويكفي أن يحيل من يريد نظره في «فهرست ابن النديم » ، و « تاريخ الحكماء » للقفطي ، و «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة ، و «تاريخ بغداد» لابن الخطيب ، ونحو هذه المؤلفات من كتب التراجم ، ليعلم أي عصر كان ذلك العصر في العلم والعلماء !

والسبب في هذا واضح التماسه ومعرفته . ذلك بأن الدولة العباسية عرف خلفاؤها بتشجيع العلم على اختلاف ألوانه ، حتى النظر الحر والفلسفة ؛ وحين جاء المتوكل ونهى عن النظر ، وحجر على أرباب المقالات ، صادف هذا التحول في السياسة العلمية ابتداء ضعف سلطان الخلفاء ، ثم تلاه تجزئة الدولة الإسلامية إلى دول صغيرة . وكان هذا من أسباب تنافس الأمراء في تشجيع العلم ، بل وفي تقوية نفوذهم بالعلماء والأدباء والنابغين . ويضاف إلى هذا أن هؤلاء العلماء والمفكرين كانوا يجدون حماة من أمراء تلك الممالك الناشئة ، كما كان من الفارابي وسيف الدولة الحمداني ؛ وكان الواحد منهم إذا خشي على نفسه أميرا من الأمراء انتقل عنه إلى غيره ، كما كان من ابن سينا(١) .

٣ ــ وثمة سمة أخرى كانت مما تميز به ذلك الزمن . ذلك أن هذه البيئة ، بلاد العراق وما إليها ، بما اجتمع فيها من ثقافات أمم عديدة ومختلفة : العرب ، فارس ، الروم ، اليونان ، الهند ، كانت تربة صالحة ــ أيما صلاح ــ لتزدهر فيها مذاهب مختلفة في كبريات المسائل الدينية والمشاكل الفكرية . وكان من هذا أن صار لكل مذهب رؤساء ونصراء يتحزبون له إلى أقصى حدود التعصب ، وأن أخذت هذه المذاهب تصطرع فيما بينها وتتنازع البقاء ، وتثور من هذا فتن كبار كان لها ضحايا كثيرون وعجزت الدولة عن إخمادها في أحيان غير قليلة .

---

(١) يرجع إلى « طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة حـ ٢ : ٥ ــ ٦ ، وإلى مزيج من الفلسفات اليهودية والعربية » للمستشرق مونك ص ٣٢٤ من الأصل الفرنسي، وإلى البارون « كارادي فو » في كتابه : «ابن سينا» ص ١٣٩ ــ ١٤٠ من الأصل الفرنسي .

حقاً لقد كان فى ذلك العصر شيعة يدعون الناس لإمام اضطر للاختفاء وإليه يرجع العلم ومنه تلتمس المعرفة ؛ ومعتزلة يرفضون التقليد ، ويمجدون العقل ويرفعونه مكاناً عليا ؛ ورافضة يعملون على قلب كل نظام ، وجعل الناس فى أمر مريج ، ليصلوا وسط هذه الفوضى إلى الحكم والسلطان ؛ وفلاسفة غاية وكدهم بث فلسفات لم تكن تهيأت لها العقول بعد كما يجب ؛ وحنابلة يتشددون فى غلو فى الدين ، ويثورون لهذا على السلطة القائمة حينا وعلى المتكلمين حينا آخر ؛ وبجانب كل هؤلاء جميعاً نجد الأشاعرة من المتكلمين الذين يرون أنهم وحدهم أهل السنة ، والقوام على دين الله وتأييده ، والدعاة للعقائد الدينية الحقة ، والباذلون أقصى الجهد فى الاستدلال لها وتمكينها من القلوب والعقول.

جمع الله فى هذا العصر عدداً كبيراً من نبغة العلماء فى الأصول والفروع والفلسفة والتصوف ، وغير ذلك من ألوان العلوم التى نمت وأخصبت فى ذلك العصر . وكان من احتكاك أصحاب المذاهب ، فى هذا العلم أو ذاك ، بعضهم ببعض ، ومن رغبة كل منهم فى نصرة مذهبه والإعلاء منه على حساب غيره ، أن كثرت المناظرات والجدل العلمى . وأن كان يحدث أحياناً غير قليلة فتن دامية . وجماع أسباب هذه الفتن هو العصبية فى غير حق ، وعجز الدولة عن الهيمنة على الأمر ، ثم نصرة بعض الخلفاء أو الأمراء لهذا المذهب أو ذاك على مخالفه .

٤ — من أولئك العلماء الأعلام ، نشير ، فى علم الكلام ، إلى القاضى أبى بكر بن الطيب الباقلانى المتوفى فى عام ٤٠٣ ، سيف السنة وأوحد وقته فى فنه . ويذكر ابن تيمية عنه أنه أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ، وليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده[١] .

---

(١) ابن العماد ، شذرات الذهب ، طبعة القدسى بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ حـ ٣ : ١٦٩

ومنهم القاضى عبدالجبار بن أحمد أبو الحسن الهمذانى المعتزلى المعروف ، صاحب التصانيف ، المتوفى عام ٤١٥ . ويقول عنه ابن قاضى شهبه فى طبقاته بأنه كان قاضى الرى وأعمالها وشافعى المذهب ، ومع هذا كان شيخ الاعتزال[١] .

ومنهم أيضاً أبو اسحق الإسفرايني[٢] ، ابراهيم بن محمد ، المتوفى عام ٤١٨ ، الأصولى المتكلم ، أحد الأعلام وصاحب التصانيف . كما كان شيخ اخراسان فى زمانه[٣] .

ومنهم الإمام الكبير والمفسر المعروف ، حجة المتكلمين ، أبو المظفر الإسفرايني المتوفى بطوس سنة ٤٧١ . ومن مؤلفاته التى نشرت حديثا بالقاهرة كتابه : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، وذلك بعناية الأستاذ الجليل المحقق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ؛ فقد عرف بالكتاب وترجم للمؤلف ، وعلق حواشيه .

وأخيراً ، فى هذه الناحية ، نذكر ابن المعلم المفيد أبا عبد الله محمد بن محمد ابن النعمان البغدادى ، عالم الشيعة وأمام الرافضة ورئيس الكلام والفقه والجدل ، ومن ثم كان يناظر إمام كل عقيدة[٤] ، وقد توفى عام ٤١٣ .

٥ — أما الفتن التى كانت تقوم كثيراً بين أهل السنة وبين الشيعة أو

---

(١) شذرات حـ ٣ : ٢٠٣
(٢) نسبة إلى إسفراين ، بليدة بناحية نيسابور على منتصف الطريق من جرجان ، خرج منها جماعة من العلماء فى كل فن . اللباب فى الأنساب لابن الأثير حـ ١ : ٤٣ من طبعة القدسى بالقاهرة عام ١٣٥٧هـ
(٣) نفسه حـ ٣ : ٢٠٩
(٤) نفسه حـ ٣ : ١٩٩ — ٢٠٠

الرافضة ، أو بين الحنابلة وبين عامة من يخالفونهم فى الرأى ، أو بين غير هؤلاء وأولئك من أصحاب المذاهب والمقالات ، والتى ماروع المسلمون بها إلا لضعف الخلافة وسوء الإدارة — أما فيما يتصل بهذه الفتن، فحسبنا أن نشير إلى ماذكره ابن العماد[1] إلى أنه فى سنة ٤٠٨ وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والشيعة قتل فيها طائفة من الفريقين ، وعجز صاحب الشرطة عن الثائرين المتقاتلين . كما بعث فى العام نفسه الخليفة العباسى القادر بالله ، وكان صاحب سنة ، إلى السلطان محمود بن سبكتكين يأمره ببث السنة فى خراسان، ففعل ذلك فى مبالغة . نعم ، لقد بالغ حتى قتل جماعة ونفى كثيراً من خصوم أهل السنة ، أى من المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والجهمية والمشبهة ، كما أمر بلعنهم على المنابر .

بل إن هذا الخليفة القادر بالله ينزل بنفسه إلى معركة الخلاف بين المذاهب ، فيؤلف كتاباً ينصر فيه مذهباً على آخر . لقد كان هذا الخليفة ديِّناً يديم التهجد كما يقول ابن العماد ، لكن هذا لم يمنعه من أن يصنف كتاباً فيه يكفر المعتزلة القائلين بخلق القرآن ؛ وكان هذا الكتاب يقرأ كل جمعة ، ويحضره الناس مدة من الزمن[2] .

٦ — من ذلك — ومثله كثير — نستطيع أن نتصور مقدار عناية كل صاحب مقالة أو مذهب بنصرة مذهبه تأليفاً ومناظرة .

ونعرف أن حجة الإسلام الغزالى لما رأى استشراء الباطنية ، انبرى للرد عليهم ؛ كما أنه ، حين تحقق كثرة المذاهب والنحل ، حمل نفسه على الفحص عنها وبيان صحيحها من زيفها ، كما قص هـــذا بنفسه علينا فى كتابه المنقذ من الضلال .

---

(١) شذرات الذهب حـ ٣ : ١٨٦ (٢) نفسه حـ ٣ : ٢٢١ — ٢٢٢

لاجرم إذاً ، أن نجد إمام الحرمين يشعر بهذا الواجب ، ولا يقصر فيه ، واجب نصرة مذهبه مناظرة وتأليفاً ، وأن يكتب فى هــذا أكثر من كتاب . ومن هذه الكتب كان كتاب « الإرشاد » الذى رأينا من الخير إخراجه لدارسى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، من الأساتذة والطلاب .

المؤلف

٧ — مؤلف كتاب « الإرشاد » هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى[1] . ووالده هو أبو محمد الجوينى عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه ، بمثناتين تحت : أولاهما مضمومة مشددة والثانية مفتوحة ، شيخ الشافعية . وابن شهبة فى طبقاته يذكر أنه كان يلقب بركن الإسلام ، وأنه كان إماماً فى التفسير والفقه والأدب . وبلغ من ورعه وتقواه ، وجده ووقاره ، أن عبد الواحد بن أبى القاسم القشيرى صاحب الرسالة يذكر أن المحققين يعتقدون فيه من الكمال أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً فى عصره لما كان إلا هو[2] . وقد توفى عام ٤٣٨ .

هذا هو الجوينى الأب . أما الابن فهو أبو المعالى عبد الملك ، الملقب بضياء الدين ، النيسابورى ، والمعروف بإمام الحرمين .

٨ — وهو ، كما ترجم له ابن خلكان[3] ، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعى على الإطلاق ، المجمع على إمامته ، المتفق على غزارة مادته وتفننه فى العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك .

---

(١) نسبة إلى « جوين » ناحية كبيرة من نواحى نيسابور تشتمل على قرى كثيرة وينسب إليها جماعة من العلماء أنظر شذرات الذهب لابن العماد فى ترجمة والد إمام الحرمين حـ ٣ : ٢٦١ ، واللباب فى الأنساب لابن الأثير طبعة القدسى بالقاهرة حـ ١ : ٢٥٦

(٢) شذرات الذهب حـ ٣ : ٢٦١ — ٢٦٢

(٣) وفيات الأعيان ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، حـ ١ : ٤٠٧ — ٤٠٨

تفقه فى صباه على والده أبى محمد ، وأتى على جميع مصنفاته ، وتصرف فيها حتى زاد عليه . ولما توفى والده أقعد مكانه للتدريس ، وهو فى نحو العشرين من عمره ، وهو مع ذلك من الأئمة المحققين كما يقول ابن تقى الدين السبكى(١) .

وتخرج فى هذا العلم ، علم الكلام ، على أبى القاسم عبد الجبار بن على الإسفرايني، تلميذ أبى اسحق ابراهيم بن محمد الاسفرايني، المتخرج على أبى الحسن الباهلى ، تلميذ إمام أهل السنة أبى الحسن الأشعرى(٢) .

ولما ظهر التعصب بين الفريقين : الأشاعرة والمعتزلة ، واضطربت الأمور خرج إلى الحجاز حاجا ، وجاور بمكة والمدينة أربع سنين يدرس ويفتى ، ولهذا قيل له إمام الحرمين . ثم عاد إلى نيسابور بعد أن استقرت الأحوال ، فى أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان ، والوزير يومئذ نظام الملك . فبنى له هذا الوزير المدرسة النظامية ، وأقعد للتدريس بها ، وبقى على هذا نحو ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع . وكان يقعد بين يديه لتلقى العلم نحوا من ثلثمائة من الائمة وأعيان الطلاب(٣) .

واستمر إمام الحرمين على هذه الوجاهة فى الدين والدنيا ، والرياسة فى العلم الاصول منه والفروع ، حتى لحق بربه عام ٤٧٨ عن تسعة وخمسين عاما ، إذ كانت ولادته عام ٤١٩ .

٩ — وقد ترجم له كثيرون ممن عنوا بالترجمة لأعلام الإسلام . منهم ، كما رأينا ، ابن خلكان فى وفيات الأعيان حـ ١ : ٤٠٧ – ٤٠٨ ، وابن السبكى

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية بالقاهرة ، حـ ٣ : ٢٥٢
(٢) الشيخ الكوثرى ، من مقدمته للعقيدة النظامية طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ صفحة ٦
(٣) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، حـ ١ : ٤٠٧ ؛ وابن السبكي ، طبقات الشافعية ، حـ ٣ : ٢٥٢

فى طبقات الشافعية الكبرى حـ ٣ : ٢٤٩ – ٢٨٢ . وأبو المحاسن فى النجوم الزاهرة حـ ٥ : ١٢١ من طبعة دار الكتب المصرية ، وابن العماد الحنبلى فى شذرات الذهب نشر القدسى بالقاهرة عام ١٣٥٠ هـ حـ ٣ : ٣٥٨-٣٦٢، والحافظ ابن عساكر فى تبيين كذب المفترى ص ٢٧٧ – ٢٨٥ ، نشر القدسى بدمشق سنة ١٣٤٧ . وغير هؤلاء مؤرخون كثيرون احتفلوا أيضاً بترجمته .

وليس هناك من فرق كبير بين المتقدم من هؤلاء المترجمين لإمام الحرمين والمتأخر ، إلا أن يكون زيادة بسط أو تركيز وإجمال . وكل هذه الترجمات تنطق بما كان له من وجاهة فى الدنيا ، وجلالة فى العلم ، حتى قلد رعاية الأصحاب ورياسة الطائفة .

١٠ — على أن ذلك لا يمنعنا من أن نورد هنا ترجمة صاحب كتاب «المنتقى من تاريخ الإسلام للذهبى» ، وهو أحمد بن الملا الحلبى . وهذا الكتاب بالخزانة الأحمدية بحلب رقم ١٢١ ، والجزء الذى فيه الترجمة هو الثامن من الكتاب ونسخة حلب هذه بخط المؤلف نفسه . ونورد هذه الترجمة بعبارة المؤلف ذاته باختصار يسير فى مواضع قليلة(١) قال ابن الملا :

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية أبو المعالى . ابن الإمام أبى محمد الجوينى الفقيه الملقب ضياء الدين ، رئيس الشافعية بنيسابور . قال أبو سعيد السمعانى : كان إمام الأئمة على الإطلاق ، المجمع على إمامته شرقا وغربا ، لم تر العيون مثله . ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة فى المحرم ، وتفقد على والده وأتى على جميع مصنفاته ، وتوفى أبوه وله عشرون

(١) أمدنا بهذه الترجمة النفيسة صديقنا الفاضل الأستاذ رشاد عبد المطلب بالإدارة الثقافية بأمانة الجامعة العربية . ويزيد فى قيمتها أن الجزء الموجود من كتاب الذهبى بدار الكتب المصرية ليس فيه ترجمة إمام الحرمين . وقد نقلها الأستاذ رشاد بخطه عند ما كان بحلب ؛ فله خالص الشكر .

سنة فأقعد مكانه للتدريس . إلى أن ظهر التعصب بين الفريقين واضطربت الأحوال ، واضطر للسفر عن نيسابور ، فذهب إلى المعسكر ثم إلى بغداد ، وصحب أبا نصر الكندري الوزير مدة ، يطوف معه ويلتقي في حضرته بالأكابر من العلماء ويناظرهم ، وتحنك بهم حتى تهذب في النظر وشاع ذكره . ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين ، يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، إلى أن رجع إلى بلده بنيسابور بعد مضي نوبة التعصب ، فأقعد للتدريس بنظامية نيسابور واستقامت أمور الطلبة ، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مزاحمة ولا مدافع ، مسلم له المحراب والمنبر والخطابة والتدريس ومجلس الوعظ يوم الجمعة . وظهرت تصانيفه ، وحضر دروسه الأكابر ، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل . وكان مع تبحره في الفقه وأصوله لايدري الحديث .

وقال في كتاب الرسالة النظامية : اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ؛ فرأى بعضهم تأويلها ، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن ؛ وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى . والذي نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقدا ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع . والدليل السمعي القاطع في ذلك ، أن إجماع الأمة سنة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة . وقد درج أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم على ترك التعرض لمعانيها ودرك مافيها ، وهم صفوة الإسلام والمشتغلون بأعباء الشريعة ، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها ، وتعليم الناس مايحتاجون إليه منها . فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغا أو محتوما ، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة . فإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل ، كان ذلك

قاطعا بأنه الوجه المتبع . فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزه الرب تعالى عن صفات المحدثات ، ولا يخوض في تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب ، وليجرين الاستواء والمجيء وقوله : لما خلقت بيدي ، ويبقى وجه ربك ، وتجري بأعيننا ، وما صح من أخبار الرسول كخبر النزول وغيره ، على ما ذكرنا.

ولأبي المعالي من التصانيف : كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب ، وهو كتاب جليل في ثمانية مجلدات ، وكتاب الإرشاد في الأصول ، وكتاب الرسالة النظامية في الأحكام الإسلامية ، وكتاب الشامل في أصول الدين ، وكتاب البرهان في أصول الفقه ، وكتاب غياث الأمم في الإمامة ، وكتاب مغيث الخلق في اختيار الأحق .

هذا ، وذكره الباخرزي في دميته ، فقال : فالفقه فقه الشافعي ، والأدب أدب الأصمعي ، وفي بصره بالوعظ الحسن البصري ؛ وكيف ماهو ، فهو إمام كل إمام . . . إلى آخر ماقال .

توفي أبو المعالي في الخامس والعشرين من ربيع الآخر عام ٤٧٨ هـ ، وكسر منبره في الجامع ، وأغلقت الأسواق .

١١ — ومن هذه المراجع التي عُنيت بحياة أبي المعالي وتعرف نشاطه العلمي ومؤلفاته ، نستطيع أن نذكر من هذه المؤلفات :

١ — الشامل في أصول الدين

٢ — الإرشاد ، وهو تلخيص طيب للشامل

٣ — العقيدة النظامية (١)

(١) نشرت بالقاهرة عام ١٩٤٨ بمطبعة الأنوار ، بعناية وتقديم العلامة الشيخ الكوثري ، وفيها رجع عن آراء له ذكرها في الشامل ثم في الإرشاد .

٤ — نهاية المطلب فى دراية [أو رواية] المذهب . وهو كتاب لم يؤلف فى الإسلام مثله فى رأى ابن خلكان وابن السبكى وابن العماد

٥ — البرهان فى أصول الفقه

٦ — الورقات «

٧ — غياث الإمم فى الأمامة

٨ — مغيث الخلق فى اختيار الأحق [1] [أى فى ترجيح مذهب الشافعى]

٩ — مختصر النهاية .

وزاد بروكلمان فى كتابه « تاريخ الأدب العربى » كتبا ورسائل أخرى منها :

١ — اللمع فى أصول الدين

٢ — رسالة فى إثبات الاستواء

٣ — شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل .

٤ — هذا ونعتقد أن نبوغ إمام الحرمين، وكتابة ما كتب فى علم الكلام بالطريقة التى رآها وسار عليها ، وبخاصة كتابيه : الشامل والإرشاد ، كان بداية عصر جديد فى علم الكلام [2] .

إن من أنصار مذهب الأشعرى الأعلام، الذين عملوا على نصرة المذهب وإذاعته فى مشرق الإسلام ومغربه ، الإمام القاضى البلاقلانى الذى سبقت الإشارة إليه . هذا العالم الكبير ، الذى صار إماما للمذهب بعد أن تناوله بالتهذيب ، وضع لمسائل العلم وقضاياه المقدمات العقلية التى تتوقف عليها

---

(١) نشر عام ١٣٦٠هـ — ١٩٤١ الشيخ الكوثرى رسالة لطيفة فى الرد على هذا الكتاب، سماها إحقاق الحق بإبطال الباطل فى مغيث الخلق ، مطبعة الأنوار .

(٢) يسرنى أن أذكر أنه بعد أن تكون لى هذا الرأى ، رأيت الشيخ العلامة الكوثرى ذكره من قبل فى مقدمته للعقيدة النظامية صفحة ٣ — ٤

الأدلة ؛ وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأن العرض لا يبقى زمانين . ثم بعد ذلك ، كان من هذا الإمام ، على ألمعيته ، أن جعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الدينية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة — فى رأيه — عليها ، ولأن بطلان الدليل يؤذن — فيما يقول — ببطلان المدلول [1]

وهكذا ضيق القاضى ومن معه على الناس ، ولم يوغلوا فى الدين برفق . وليت شعرى ماذا يرون فى إيمانهم أنفسهم قبل ذلك ، وفى إيمان الصحابة وعامة المسلمين الذين يجهلون هذه الأدلة من قبل ومن بعد [2]

ولكن كان من حسن جد الإسلام والمسلمين أن نبغ ، بعد الباقلانى ، إمام الحرمين وتلميذه الأشهر أبو حامد الغزالى . لقد صار كل منهما إماما فى وقته للمذهب ، ولم يعتقدوا ومن تبعهم — كما رأى الباقلانى من قبل — بطلان المدلول إذا بطل الدليل ، وبهذا انفك الحجر عن الناس فى الاستدلال.

هذه الطريقة عرفت بطريقة المتأخرين ، ولا تزال متبعة حتى هذه الأيام فى دراسة علم الكلام . وهى تمتاز أيضا بإفساح مجال الرد فى مؤلفات هذا العلم على الفلاسفة ومن إليهم، فيما ذهبوا إليه مما لا يتفق والدين فى رأى المتكلمين ، وكان هذا سبب خلط مذاهب الفلاسفة بعلم التوحيد .

ويرى العلامة المؤرخ ابن خلدون فى مقدمته ص ٣٦٩ ، وتبعه فى هذا الرأى خالنا العلامة المرحوم الشيخ حسين والى ، أن الغزالى أول من كتب فى علم الكلام على هذه الطريقة ، يعنى الطريقة التى تهدف أيضاً للرد على الفلاسفة ، وهذا رأى نعتقد أنه غير رقيق .

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة مطبعة التقدم بالقاهرة سنة ١٣٢٢ هـ ، صفحة ٣٦٩

(٢) الشيخ حسين والى كتاب التوحيد الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٩٠٩ م حـ ١ : ٤ م

إنه بالرجوع إلى بعض مؤلفات إمام الحرمين ، مثل كتاب الإرشاد ، يتبين أن الغزالى أفاد منها فى الرد على الفلاسفة فى المسائل التى أخذها عليهم فى كتابه التهافت . ويكفى أن ينظر الباحث فى مبحث القول فى العالم ومبحث إثبات العلم بالصانع ، ليعلم مقدار ما أفاد الغزلى من شيخه وأستاذه فى الرد على الفلاسفة . وإذاً ، لايكون حجة الإسلام أول من أدخل فى مصنفاته فى هذا العلم الرد على ماذهب اليه الفلاسفة ولايتفق والدين فى رأيه . وأيضا لايكون صحيحا إذا مايقول فى كتابه المنقذ من الضلال : « ولم أر احدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك »[1] أى إلى دراسة الفلسفة ليعرف مافيها من فساد وغائلة .

على أننا لانـكر أن الغزالى كان هو المجلّى فى هـذا الميدان . ويشهد له كتاباه الخطيران : مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ، وما كان لهما من أثر قوى لايزال ملحوظا حتى هذه الأيام .

الـكتاب

١٢ — وكتاب «الإرشاد» على ما نرى ، كتاب قصد منه مؤلفه إمام الحرمين بيان العقائد الدينية والاستدلال لها ، ثم الدفاع منها ومناهضة أصحاب المقالات والمذاهب المخالفة للدين ، هذه المقالات والمذاهب التى كان العالم اللاسلامى فى زمنه يموج بها موجا ، وكل ذلك فى أسلوب قوى واضح ومركز فى غير تعقيد ؛ فليس بالمطول الذى يدعو للملل والسآمة ، ولا بالموجز فى مبالغة فيكون عنه لبس أو إبهام . وهو إلى هذا فيه من أصالة الرأى واستقلال الفـكر ، مايجعله أحق بأن يدرس رسميا فى الأزهر من الـكتب التى بيد الطلاب .

---

(١) طبعة دمشق سنة ١٩٣٤ ص ٨٣

وهنا أود أن ألفت النظر بصفة خاصة إلى أن هذا الـكتاب ، شأنه فى ذلك شأن الـكتب ألفت فى هذا العلم فى ذلك العصر ، يعتبر بحق إحدى الصور التى تمثل لنا ذلك العصر والمجتمع الذى كان يحيا فيه ، والمذاهب والمقالات التى كانت تجد سبيلها للحياة والصراع فى سبيل البقاء ، فهو كتاب حى يصور ناحية من نواحى الزمن الذى كتب فيه .

وقد شرح هذا الـكتاب كما يذكر صاحب كشف الظنون ، تلميذ امام الحرمين أبو القاسم سلمـان [أو سليمان] بن ناصر الأنصـارى المتوفى سنة ٥١٢ هـ . ثم شرحه من بعده الإمام أبو اسحاق ابراهيم يوسف بن أوس المشتهر بابن المرأة . وهذا الشرح توجد منه نسخة بدار الـكتب المصرية رقم ٦ توحيد وتاريخها عام ٧٣٩ هـ . وهو فى خمسة مجلدات مجموع أوراقها قرابة تسعمائة صفحة ، ولايشتمل كتاب الإمامة الذى هو آخر كتاب الارشاد .

رأى فى دراسة علم الـكلام

١٣ — وهنا أرانى منساقا إلى التقدم برأى فى علم الـكلام ودراسته ، حسب الاوضاع التى نعرفها أيامنا هذه بالازهر .

علم الـكلام ، كما يقول ابن خلدون فى مقدمته ، « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعين المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » . أو بعبارة أخرى ، هو علم يهدف إلى بيان العقائد الدينية كما ورد بها الـكتاب والصحيح من السنة ، وإلى الاستدلال لها ، والدفاع عنها ؛ وأخيراً إلى الرد على الفرق الضالة بمـــا ذهبت اليه فى هذه العقائد .

ومعنى هذا أن هذا العلم يجب أن يلاحظ فيه أمران :

١ — أن يقوم على أدلة تتناسب وعقليات من تتوجه اليهم من صنوف الناس المختلفة فى الفهم والادراك وطرق الوصول لليقين .

٢ — الرد على الفرق المخالفة لهذه العقائد ، الفرق التى لها وجود فعلا فى الزمن الذى نعيش فيه .

بعد هذا نقول :

إن الأدلة التى كان يحصل بها تسليم أو اقتناع فيما مضى من الأزمان ، قد لايحصل بها هذا فى الزمن الحاضر بعد تقدم العلم ، وبخاصة العلوم الطبيعية الذى لايسلم إلا بما يقع فى دائرة التجربة والاختيار .

وإن الشاب اليوم الذى ضم إلى ثقافته الشرقية أو الاسلامية طرفا من علم الغرب الطبيعى المادى ، ليس من العقل أو العدل أن نصطنع فقط فى الحجاج معه ما كان أسلافنا يصطنعون من الأدلة فى الجدل مع معاصريهم فى ذلك الزمن البعيد ، أيام كان الاسلام قوى الاسر وفى شدة عنفوانه .

ومن العجب والغرابة بمكان ، أن نعكف على جود قوم لا نكاد نحس لهم ركزا ، ونترك أمثال القاديانية والبهائية ولهم من النشاط الدينى ومن الدعاوة لمذاهبهم ماهو معروف فى أوربا وأميركا !

١٤ — إن على علماء الكلام أو التوحيد ، على الأزهر وكلية أصول الدين ، أن يطبوا لداء الإلحاد الذى يقوم كما يرى أصحابه ، على أساس من علم العصر والذى نراه استشرى بين كثرة من العلماء ومن الشبان المثقفين ثقافة علمية عالية . وإنى لأعرف عدداً كبيراً من هؤلاء الشبان ، عرفتهم فى باريس لندن وعرفتهم هنا فى مصر ، يقولون بأنه لم يقم لديهم الدليل على وجود الله ، ويرون أن تفسير الوجود أو العالم ميسور دون اللجوء إلى فرض وجود الله . وإذا سألتهم عن الشبهات التى قامت سداً بعينهم وبين اليقين بوجود الله ، وإذا

أخذت فى الجدل معهم مستعيناً بكل ما عرفت من كتب علم الكلام وأدلتها فى هذا السبيل ، لم تصل منهم إلى ما تريد ، وطالبون بأدلة تستند إلى حقائق أو مقررات العلم الحديث .

ولسنا نريد بهذا أن ندعو لعدم دراسة علم التوحيد ، ذلك بعيد أن يدور منا بالبال . بل المراد من هذا أن ندلل على وجوب تطور هذا العلم بوجه عام ، وذلك بأن نجدد فى كتبه أدلته ومشاكله وفى الفرق التى يرد عليها ؛ وحينئذ يكون أداة لابد منها ، أداة يكون منها خير كثير فى تثبيت عقائد الدين وهداية الضالين .

إن لكتب علم التوحيد القديمه قيمة تاريخية كبيرة فى تصوير العصور التى كتبت فيها ، وبيان جهود مؤلفيها — أسلافنا الأعلام — فى التدليل للعقائد الدينية والرد على الزنادقة وأرباب المقالات الأخرى . وهى ، مع هذا كله تفيد الحاضر فى كونها بعض المراجع التى لايستغنى عنها للتأليف فى هذا العلم . ولكن على أن تكون دراستها مقدمة ، ومقدمة فقط ، لدراسة أخرى تناسب روح العصر الحالى ومشاكله .

١٥ — هذا ، وقد كان نشر هذا الكتاب أمنية لى منذ سنوات طويلة وقد رغب فى ذلك وشجع عليه كثير من رجالات الأزهر المعنيين بالدراسات العقلية ، وبخاصة دراسة علم الكلام . وقد أراد الله أن يكون زميلى فى هذا العمل تلميذ الأمس وصديق اليوم الأستاذ الشيخ على عبد المنعم عبد الحميد المدرس بالقسم الثانوى بالأزهر . لقد عرفت هذا الأستاذ منذ كان طالباً بكلية أصول الدين ، وعرفت فيه حب الدرس والتماس المزيد من العرفان . كل ذلك فى خلق طيب ، وتواضع محمود ، وإخلاص نادر فى هذا الزمن ، مما جعله محبباً إلى زملائه وموضع تقدير عارفيه .

وقد اعتمدنا فى نشر هذا الكتاب على أربع نسخ[1] كاملة جيدة :

١ — نسخة المستشرق الفرنسى لوسيانى Luciani التى نشرها عام ١٩٣٠م بخط مغربى ، معتمدا على نسخة باريس ونسخة الجزائر ونسخة تونس . وهى فى ٢٤٤ صفحة من القطع الكبير .

وقد أثبت هذا المستشرق اختلافات النسخ كالمعتاد ، إلا أننا لاحظنا أنه يختار أحياناً نص نسخة ويترك نص نسخة أخرى هو فى رأينا أحق بالاختيار. وقد أشرنا إلى هذه النسخة بحرف « ل » .

٢ — نسخة دار الكتب المصرية رقم ٨١٩ توحيد . وهى بقلم معتاد بخط عبد الخالق بين أبى القاسم بن أحمد الأموى عام ٥٦٢ ه ، فى ٣٩٨ ورقة ، ومسطرتها ١٧ سطرا . ومقاسها ١٣×٥ و ١٩ سم . وقد رمزنا لها بحرف «م»

٣ — نسخة أخرى بدار الكتب المصرية ، بخط مغربى واضح . رقم ١١٧٩ توحيد فى ١٠٨ ورقة ، ومسطرتها ٢١ سطرا ، ومقاسها ١٦×٢٢ سم . وقد وصلت إلى الدار عن مكتبة المرحوم أحمد الحسينى بك ؛ ولذلك رمزنا لها بحرف « ح » .

٤ — نسخة المكتبة الأحمدية بحلب ، رقم ٧٦٤ توحيد . وتاريخ نسخها سنة ٦٨٢ ه . وهى فى ١٠٦ ورقة ، وبكل صفحة ٢٢ سطرا ، وبخط نسخى قديم ، وناسخها هو أحمد بن على بن محمد بن أبى السعود الحميدى . وعلى النسخة تمليكات أربعة ، وهى وقف على المدرسة الأحمدية ، وكان الانتفاع بها بفضل الإدارة الثقافية بأمانة الجامعة العربية بالقاهرة ، وقد رمزنا لها بحرف «ب» .

(١) على أن نسخة لوسيانى ، التى جعلناها أصلا ، تجعل النسخ التى رجعنا إليها ستا لا أربعا ؛ وذلك بما أثبتت من اختلافات النسخ الثلاث التى رجع إليها ، فجعلتها بذلك تحت أيدينا ، وأمكن لنا الموازنة بينها وبين النسخ الأخرى ، ثم الاختيار لما رأيناه الصحيح .

وقد اتخذنا أصلا لنسختنا ، التى ننشرها اليوم ، نسخة المستشرق لوسيانى ، وأثبتنا اختلافات النسخ الأخرى فى نهاية كل صفحة ، إذ لم نر من العدل أن نفرض اختيارنا على القراء .

ولما كان كثير من فصول الكتاب ليس لها عناوين مستقلة ، فقد رأينا من الخير جعل عنوان لكل فصل ، ووضعنا العنوان الذى يكون من عندنا بين معقوفتين هكذا [ ] . وكذلك كل ما كان موضوعا بين هاتين العلامتين يكون من عملنا الخاص ، سواء فى الصلب أو فى الهامش . أما ما وضع بين علامتى التنصيص « » فهو من زيادة نسخة على غيرها أو نقص نسخة عن أخرى[1]. كما رأينا من الخير الترجمة للاعلام التى وردت بالكتاب ، سواء أكانت أعلام أشخاص أو أماكن أو فرق كلامية أو فلسفية .

وهنا ، يسرنا أن نذكر بجزيل الحمد والتقدير حضرة الاستاذ الكبير أمين بك مرسى قنديل المدير العام لدار الكتب المصرية ، على أن تفضل بالاذن بتصوير نسخة من نسختى الدار وجعلها تحت تصرفنا ، وبذلك تيسر لنا إلى حد كبير معارضة النسخ بعضها ببعض .

ونسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه ، وفى سبيل العلم ، وأن يجعل منه خيراً كثيرا .

محمد يوسف موسى

الروضة { شوال عام ١٣٦٩ ه
أغسطس ١٩٥٠ م

(١) إلا فى الفصل الخاص بأسماء الله الحسنى ؛ فقد وضع كل اسم من الأسماء الكريمة بين علامتى تنصيص تميزا له عن سائر الكلام ، مع اتفاق النسخ كلها فى ذكر هذه الأسماء طبعا .

مطبعة السعادة بمصر

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله .

الحمد لله بارئ النسم ، ومحيي الرمم ؛ ومقدر القِسم ، ومفرق الأمم إلى الهداية للطريق الأَمَم ، والخذلان باقتراف الزلل واللَّمَم ؛ موضح الحق بواضحات الدلائل ، ومزهق الكفر والباطل ، ومبتعث الرسول صلى الله عليه وسلم ، على حين ضلال من الخلق وفتور من الحق ، بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً .

هذا ، ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد ، ورباطاً لأسباب التأييد ؛ وألفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة ، والبراهين الصادعة ، لا تنهض لدركها همم[1] أهل هذا الزمان ؛ وصادفنا المعتقدات عريّة عن قواطع البرهان ؛ رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية ، والقضايا العقليـــة ، متعلّيا عن رتب المعتقدات ، منحطاً عن جِلّة المصنفات . والله وليّ الإعانة والتوفيق ، وهو بالفضل حقيق .

---

(١) ل نقص : همم ، والزيادة عن ح .

باب
فى أحكام النظر

أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث[1] العالم . والنظر فى اصطلاح الموحدين ، هو الفكر الذى يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن . ثم ينقسم النظر قسمين[2] ؛ إلى الصحيح ، وإلى الفاسد ؛ والصحيح منه كل ما يؤدى إلى العثور على الوجه الذى منه يدل[3] الدليل ؛ والفاسد ما عداه . ثم قد يفسد النظر بِحَيْدِهِ عن سَنَن الدليل أصلا ، وقد يفسد[4] مع استناده للسداد أولا لطروء قاطع .

فإن قيل : قد أنكرت طائفة[5] من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم ، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس ، فكيف السبيل إلى مكالمتهم ؟ قلنا : الوجه أن نقسم الكلام عليهم ، فنقول : هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر ، أو[6] تستريبون فيه ؟ فإن قطعوا بفساد النظر ، فقد ناقضوا نص مذهبهم فى حصر مدارك العلوم فى الحواس ، إذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات .

ثم تقول : أعلمتم فساد النظر ضرورة ، أم علمتموه نظراً ؟ فإن زعموا

---

(١) م : بحدوث (٢) ح نقص : قسمين (٣) ح نقص : يدل

(٤) ل : يقصر ، والذي أثبتناه عن ح (٥) هم السوفسطائيون اليونان . ومن أشهر رجالهم پروتاجوراس المتوفى عام ٤١١ قبل الميلاد ، ومعاصره جورجياس ، المتوفى عام ٣٨٠ ق . م . (٦) ح ، ب : أم

أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين ، ثم لا يسامون عن[١] مقابلة دعواهم بنقيضها . وإن زعموا أنهم أدركوا فساد النظر بالنظر ، فقد ناقضوا[٢] كلامهم ؛ حيث نفوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدى إلى العلم ، ثم تمسكوا بنوع من النظر ، واعترفوا بكونه مفضياً إلى العلم[٣] .

وإن قالوا : أنتم إذا أثبتم النظر وادعيتم أداءه إلى العلم ، أتسندون دعواكم إلى الضرورة ، أو تسندونها إلى النظر ؟ فإن ادعيتم الضرورة لزمكم ما ألزمتمونا وانعكس عليكم مرامكم ؛ وإن[٤] حكمتم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتم الشيء بنفسه ، وذلك مستحيل . قلنا : كلامكم هذا يفيدكم شيئاً ، أو لا يفيدكم شيئاً أصلا ؟ فإن زعموا أنه لا يفيد علماً ولا يجلب حكماً ، فقد اعترفوا بكونه لغواً ، وكفونا مئونة الجواب .

وإن زعموا أنه يفيد العلم بفساد دليلنا ، فقد تمسكوا بضرب من النظر فى سياق إنكار جميعه . وإن قالوا : غرضنا مقابلة الفاسد بالفاسد ، رددنا عليهم التقسيم ، وقلنا : معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر . ثم نقول : لا بُعد فى إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره ، وهذا كالعلم[٥] يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه ؛ إذ بالعلم يُعلم العلم ، كما به يُعلم سائر المعلومات .

وإن قال السائل : لست قاطعا ببطلان النظر فيطرد علىّ تقسيمكم ،

(١) ح : من (٢) ح : فقد تناقض (٣) « العلم » زيادة فى ح ، م
(٤) ل : فان (٥) ل زاد : الذى ، ولم يذكرها كل من ح ، م

وإنما أنا مستريب مسترشد ؛ فالوجه أن يقال لمن رام إرشاداً : سبيلك أن تنظر فى الأدلة نظراً قويماً ، وتنهج فيها نهجاً مستقيما ؛ فإذا صح منك النظر ، واسْتدَّت[١] منك العبر ، أفضت بك إلى العلم . وإن نظر كما رسم له ، وأنكر أداء صحيح النظر إلى العلم ، فقد تبين عناده ، وسقط استرشاده .

فصل

[فى مضادة النظر العلم ، والجهل ، والشك]

النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، ويضاد الجهل به ، والشك فيه . فوجه[٢] مضادته للعلم أنه بحث عنه[٣] وابتغاء توصل إليه ، وذلك يناقض تحقق العلم ، إذ الحاصل لا يُبتغى . وسبيل مضادته للجهل ، أن الجهل اعتقاد يتعلق بالمعتقد على خلاف ماهو به ، والموصوف به مصمم عليه ، وذلك يناقض التطلب والبحث . والتشكك تردد بين معتقدين ، والنظر بُغية للحق . فهو إذاً مضاد للعلم وجملة أضداده .

(١) استد الشعاع : استقام . واستدت هنا ، معناها : استقامت
(٢) ح : ووجه (٣) ل : عليه ، وما أثبتناه عن م ، ح

فصل

[بالنظر يحصل العلم]

النظر الصحيح إذا تمّ على سداده ، ولم تعقبه[١] آفة تنافى العلم ، حصل[٢] العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرُّم النظر . ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له ، ولا يولّد النظر العلم ، « ولايوجبه إيجاب العلة معلولها » [٣] . وزعمت المعتزلة[٤] أنه يولده . ووافقونا على أن تذاكر النظر لايولد العلم ، وإن كان يتضمنه . وسيرد أصل التولد فى موضعه إن شاء الله عز وجل .

فإن قالوا[٥] : إذا كان النظر لا يولد العلم ، ولا يوجبه إيجاب العلة معلولها ، فما معنى تضمنه له ؟ قلنا : المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبق[٦] ، وانتفت الآفاق بعده ، فيتيقن[٧] عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ؛ فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثانى أو يوجده أو يولده ، فسبيلهما[٨] كسبيل الإرادة لشىء[٩] مع العلم به ،

---

(١) م : يعقبه (٢) ل ، ح ، م : فيحصل (٣) م نقص ما بين العلامتين

(٤) يذكر أبوالمظفر الإسفرايينى فى التبصير أن واصل بن عطاء الغزال ، المتوفى عام ١٣١ هو رأس المعتزلة ، وأول من دعا الخلق إلى بدعتهم ؛ ومن أسمائهم القدرية . على أنهم يسمون أنفسهم « أهل العدل والتوحيد »

(٥) م : فإن قيل (٦) م : إذا سبق (٧) م : فتعين (٨) م ، ح : وسبيلهما

(٩) م : للشىء

إذ لا تتحقق إرادة الشىء من غير علم به . ثم تلازمهما[١] لا يقضى بكون أحدهما موجداً ، أو موجباً ، أو مولداً[٢] .

فصل

[النظر الصحيح والنظر الفاسد]

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق ، والنظر الفاسد لا يتضمن علماً ، وكما لا يتضمنه[٣] فكذلك لا يتضمن جهلا ولا ضداً من أضداد العلم[٤] سواه ؛ فإن النظر الصحيح يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضى[٥] للعلم بالمدلول . وإذا[٦] فسد النظر بمصادفة الشبهة ، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ؛ إذ لو كان للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق[٧] ، لكان[٨] دليلا ، ولكان الاعتقاد علماً .

ومما يوضح ذلك ، أن الدليل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من أحاط به عاما على مدلوله ؛ فلو كان للشبهة وجه أيضا ، لقاد العالم بحقيقة الشبهة إلى الجهل ، وليس الأمر كذلك .

---

(١) ح زاد : كذلك (٢) م نقص : أو مولدا (٣) ح عبارته : لا يتضمن علماً

(٤) م : العلوم (٥) م : يقتضى (٦) م ، ح : فإذا

(٧) م نقص : على التحقيق (٨) م : لكانت

فصل

[فى الأدلة]

الأدلة هي التى يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم[١] فى مستقر العادة اضطراراً ، وهى تنقسم إلى العقلى والسمعى .

فأما العقلى من الأدلة ، فما دل بصفة لازمة[٢] هو فى نفسه عليها، ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ؛ كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتض يخصصه بالوجود الجائز ، وكذلك الإتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وإرادة المخصص .

والسمعى ، هو الذى يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه .

فصل

[وجوب النظر شرعاً]

النظر الموصل إلى المعارف واجب ، ومدرك وجوبه الشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية .

وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات ، ومن جملتها النظر ، فيعلم وجوبه عندهم عقلا ، وستأتى المسألة إن شاء الله

(١) م : عبارته : إلى علم مالايعلم ... الخ (٢) م : بصفة نفسية

عز وجل ، ولكنا نذكر منها طرفاً يختص بالنظر .

فإن قالوا : إذا نفيتم مدرك[١] وجوب النظر عقلا ، ففى مصيركم إلى ذلك إبطال تحدى الأنبياء عليهم السلام ، وانحسام سبيل الاحتجاج[٢] ؛ فإنهم إذا دعوا الخلق إلى ماظهر من أمرهم ، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه[٣] من المعجزات ، وخُصِّصوا به من الآيات ، فيقال لهم : لا يجب النظر إلا بشرع مستقر ، وتكليف ثابت مستمر ، ولم[٤] يثبت بعد عندنا شرع تتلقى[٥] منه الواجبات ؛ فيحملهم هذا الاعتقاد على الإضراب عن الرشاد ، والتمادى في[٦] الجحد والعناد .

قلنا : هذا الرأى الذى ألزمتمونا فى الشرع المنقول ينعكس عليكم فى قضايا العقول ؛ فإن الموصل إلى العلم بوجوب النظر من مجارى العبر ، وعندكم أن العاقل يخطر له تجويز صانع يطلب منه معرفته وشكره على نعمه[٧] ، ولو عرفه لنجا ورجا الثواب الجزيل ، ولو كفر واستكبر لتصدى لاستحقاق العقاب الوبيل[٨] .

(١) م : منعتم درك (٢) م : الحجاج . وزاد ل : على العقلاء ، و م : عليهم .
(٣) م : أيدوا به (٤) ل : ولما (٥) ل : متلق ، م : يتلق ، وما أثبتناه عن ح
(٦) ل : على الجحد ، والذى أثبتناه عن م (٧) ل : نعيمه ، والذى أثبتناه عن م .
(٨) م نقص : الوبيل .

فإذا تقابل عنده الجائزان ، وتعارض لديه الاحتمالان ، وهو يتوقع في التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم ، ويرقب فى ملابسة الثانى استيجاب العذاب الأليم ، فالعقل يقضى باختيار سبيل[١] النجاة ، وإيثار تجنب المهلكات . فإذا كان السبيل المفضى إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر فى النفس ، وتعارض الجائزات فى الحدس ، فمن ذهل عن هذه الخواطر ، وغفل عن هذه الضمائر ، فلا يكون[٢] عالما بوجوب النظر .

ويلزم الخصوم فى مدارك العقول ، عند الغفلة والذهول ، ما ألزمونا فى مقتضى الشرع المنقول . وما ألزمناهم من فرض الكلام عند[٣] عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة ، فلزمهم العكس ولم يلزمنا[٤] ما قالوه . فإن المعجزة إذا ظهرت وتمكن العاقل من دركها ، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم ؛ فإذا[٥] جريا ، فإمكان[٦] النظر فى اختيار أحدهما كإمكان النظر فى المعجزة عند ظهورها .

ثم نقول : شرط الوجوب عندنا ، ثبوت السمع الدال عليه ، مع تمكن المكلف من الوصول إليه . فإذا ظهرت المعجزات ، ودلت[٧]

(١) م نقص : سبيل (٢) م : ولا يكون (٣) م : فى عدم (٤) ل : ولزمنا ، والذى أثبتناه عن م (٥) م : إذا أخبرنا (٦) م : فأمكن
(٧) م : ودل .

على صدق الرسل الدلالات ، فقد تقرر الشرع[١] واستمر السمع ، المنبىء عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات . ولا يتوقف وجوب الشىء على علم المكلف به ، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به .

فإن قيل : ما الدال[٢] على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا : أجمعت الأمة على وجوب معرفة البارى تعالى ، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر ، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

(١) م نقص : الشرع (٢) ل : ما الدليل ، والمثبت عن ح ، م

باب
حقيقة العلم

العلم معرفة المعلوم على ما هو به . وهذا أولى فى رَوْم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا فى حد العلم ؛ منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به ؛ ومنها قول شيخنا[1] رحمه الله : العلم ما أوجب كون محله عالماً ؛ ومنها قول طائفة : العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه .

فأما قول من قال : هو[2] تبين المعلوم على ما هو به[3] ، فمرغوب عنه ، إذ التبين ينبىء عن الإحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة ، إذ يقول من علم مالم يكن عالماً به : قد تبينته ، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث .

ولا نرتضى أيضاً حد[4] العلم بأنه الذى أوجب[5] لمحله كونه عالماً فإن الغرض من الحدود تبيين المقصود ، وهذا فيه إجمال ، إذ قد[6] يجرى عروضه ومثله فى كل معنى يسأل المرء عن حده .

ولا يصح أيضاً تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الإحكام ، فإن العلم[7] بالمستحيلات والقديم والموجودات الباقية ، لا يصح من

(١) م زاد : أبى الحسن (٢) م نقص : هو (٣) م نقص : على ما هو به (٤) م : تحديد
(٥) م ، ح : يوجب (٦) م نقص : قد (٧) ح : العلوم

الموصوف بها الإحكام ، وإنما يندرج تحت ما قاله هذا القائل ضرب واحد من العلوم ، وهو العلم بالإتقان والإحكام .

وأما أوائل المعتزلة فقد قالوا فى حد العلم : هو اعتقاد الشىء على ما هو به مع توطين النفس . فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع ؛ فإنه اعتقاد المعتقد[1] على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد ، ثم هو ليس بعلم . فزاد المتأخرون فقالوا[2]: هو اعتقاد الشىء على ما هو به ، مع توطين النفس إلى المعتقد[3] إذا وقع ضرورة أو نظراً . وهذا يبطل بالعلم بأن لا شريك لله تعالى ، والعلم بالمستحيلات ، كاجتماع المتضادات ونحوها ، فهذه ونحوها[4] علوم ، وليست علوماً بأشياء . إذ الشىء هو الموجود عندنا ، وهو الموجود والمعدوم الذى يصح وجوده عندهم ، فقد شذت علوم عن الحد .

فصل
[العلم قديم وحادث]

العلم ينقسم إلى القديم والحادث . فالعلم القديم صفة البارى تعالى القائم[5] بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً .

والعلم الحادث ينقسم إلى الضرورى ، والبديهى ، والكسبي .

(١) م : اعتقاد لمعتقد (٢) ح : وقالوا (٣) ل ، م نقصا : إلى المعتقد ، وهى مذكورة فى ح
(٤) ح نقص : ونحوها . (٥) ح : القائمة .

فالضرورى هو العلم الحادث[١] غير[الـ]مقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، والبديهى كالضرورى غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة ، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثانى . ومن حكم الضرورى فى مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكك فيه ؛ وذلك كالعلم بالمدركات ، وعلم المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها . والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة . ثم كل علم كسبي نظري ، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح فى الدليل .

هذا ، ما استمرت به العادة ، وفى المقدور إحداث علم وإحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر ، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظرى .

فصل

[العلوم وأضدادها]

للعلوم أضداد تخصها ، وأضداد تضادها وتضاد غيرها . فأما الأضداد الخاصة ، فمنها الجهل ، وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به ؛ ومنها الشك ، وهو الاسترابة فى معتقدين فصاعداً من غير ترجيح أحدهما

(١) ح عبارته : فالعلم الضرورى الحادث .. الخ .

على الثاني ؛ ومنها الظن ، وهو كالشك فى التردد ، إلا أنه يترجح أحد المعتقدين فى حكمه . والأضداد العامة كالموت ، والنوم ، والغفلة ، والغشية[١] ؛ فهذه المعانى تضاد العلوم ، وتضاد الإرادة[٢] ، وتضاد أضدادها[٣] .

فصل

[العقل علوم ضرورية]

العقل علوم ضرورية[٤] . والدليل على أنه من العلوم الضرورية[٥] ، استحالة الإتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم .

فإن قيل : المانع[٦] من كون العقل خالياً عن العلوم كونه مشروطاً ثبوته بثبوت ضروب منها ، كالإرادة المشروطة بالعلم بالمراد قلنا : غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط فى التكليف ، إذ العارى منه لا يحيط علماً بما يكلف . فإذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف ، ولا يحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هى أصول النظر ، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها ، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقدمها على ابتداء النظر ، وسميناً عقلا ؛ وتبيين

(١) م عبارته : والغشية والغفلة . (٢) م : الإرادات .

(٣) ل ، م نقصا : وتضاد أضدادها ، والزيادة عن ح . (٤) م عبارته : العقل ضرب من العلوم الضرورية .

(٥) م نقص : الضرورية (٦) م نقص : من قوله : « فإن قيل المانع ... » إلى قوله : « وليس العقل من العلوم النظرية » .

الغرض من العقل يدرأ السؤال . ولسنا ننكر كون العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معانٍ ، وغرضنا منه ما ذكرناه .

وليس العقل من العلوم النظرية ، إذ شرط ابتـداء النظر تقدم العقل ؛ وليس العقل جملة العلوم الضرورية ، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه . فاستبان بذلك أن العقل بعض[١] من العلوم الضرورية ، وليس كلها .

وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال : كل علم لا يخلو العاقل منه[٢] عند الذكر فيه[٣] ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل ، فهو العقل. ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز[٤] الجائزات واستحالة المستحيلات ؛ كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات ، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن[٥] النفي أو الإثبات ، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم .

(١) م ، ح نقصا : بعض . (٢) م : عنه . (٣) م ، ح نقصا : فيه .
(٤) م ، ح : بجواز (٥) م : من .

باب
القول في حدث العالم

إعلموا أرشدكم الله[١] أن الموحدين تواطئوا[٢] على عبارات في أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة[٣] في العبارات الوجيزة .

فمما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته[٤] . ثم العالم جواهر وأعراض ، فالجوهر هو المتحيز وكل ذي[٥] حجم متحيز ؛ والعرض هو المعنى القائم بالجوهر ، كالألوان والطعوم والروائح ، والحيـاة والموت ، والعلوم والإرادات والقُدَر ، القائمة بالجواهر .

ومما يطلقونه الأكوان ؛ وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[٦] ، ويجمعها ما يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان .

والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف[٧] ؛ فإذا[٨] تألف جوهران كانا جسماً[٩] ، إذ كل واحد[١٠] مؤتلف مع الثاني .

ثم حدث الجواهر ينبني على أصـول ؛ منها إثبات الأعراض ؛ ومنها إثبات حـدثها ، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر[١١] عن

(١) م : إعلم أرشدك الله . (٢) م ، ح : تواضعوا . (٣) م نقص : الكثيرة .
(٤) م ، ح نقصا : وصفة ذاته . (٥) ل نقص : ذي ، والمثبت عن ح ، م
(٦) م ، ح عبارتها : وهي الاجتماع والاقتران والحركة والسكون .
(٧) ح عبارته : هو المتألف . (٨) م ، ح : وإذا .
(٩) م ، ح عبارتهما : كانا جسمين . (١٠) ح زاد : منهما .
(١١) ل : الجوهر ؛ والجواهر عن م ، ح .

الأعراض ، ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها . فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها أن الجواهر لاتسبق الحوادث ، ومالايسبق الحادث[١] حادث .

فأما[٢] الأصل الأول ، فقد أنكرته[٣] طوائف من الملحدة ، وهو إثبات[٤] الأعراض ، وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر . والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا[٥] رأينا جوهراً ساكناً ، ثم رأيناه متحركا مختصاً بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقاً للتي انتقل عنها ، فعلى اضطرار نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات ، إذ لايستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى . والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه ، إذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء المجوَّز ، افتقر إلى مقتض يقتضي له الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً[٦] على البديهة .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها مادامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها ، فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ، إذ[٧] لافرق بين نفي المقتضى وبين تقدير مقتض منفي . فإذا[٨] صح كون المقتضى

(١) م ، ح : الحوادث . (٢) ح ، عنون هنا بكلمة : فصل .
(٣) م عبارته : فقد أنكرت .
(٤) م نقص : وهو إثبات . (٥) م نقص : إذا .
(٦) م ، ح عبارتهما : وذلك أيضاً معلوم . (٧) م : لأنه .
(٨) ح ، م عبارتهما .. وإذا وضح .

ثابتاً زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون مِثلاً له أو خلافاً . ويبطل أن يكون مِثلاً[١] له فإن مِثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ، مع تقدير[٢] انتفاء الجوهر الذى قُدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك . ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً أولى من الثانى .

فإذا ثبت[٣] المقتضى الزائد على الجوهر ، وتقرر أنه خلافه[٤] ، لم يخل من أن يكون فاعلا مختارا ، أو معنى موجبا ، فإن كان معنى موجبا ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ، إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره[٥] . والذى وصفناه هو الغرض الذى ابتغيناه .

وإن قدّر مقدِّر المخصص فاعلا[٦] ، والكلام فى جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالا ؛ إذ الباقى لا يفعل ، ولا بد للفاعل من فعل . نخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ؛ وهو من أهم[٧] الأغراض فى إثبات حدث العالم .

والأصل الثانى ، إثبات حدث الأعراض ، والغرض من ذلك

(١) م : مثله . (٢) م نقص : تقدير .
(٣) ل زاد : أن ، وتركها م ، ح (٤) م : خلاف (٥) م نقص : من إيجابه لغيره
(٦) م زاد : مختاراً (٧) م عبارته : من أحق ، و ح عبارته : من أدق

يترتب على أصول . منها إيضاح استحالة عدم القديم ، ومنها [١] استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها ، ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور . والأولى أن نطرد دلالة [٢] فى حدث الأعراض .

ونورد هذه الأصول فى معرض الأسئلة ، ونثبت المقاصد منها فى معرض الأجوبة ، فنقول :

الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة ، ودل طروءها على حدوثها ، وانتفاء السكون بطروئها يقضى بحدث السكون إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه .

فإن قيل : بِمَ تُنكرون [٣] على من يزعم أن الحركة كانت كامنة فى الجوهر ، ثم ظهرت وانكمن لظهورها [٤] السكون ؟ . قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان [٥] فى المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشىء متحركا ساكنا ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة والسكون مرّة واستكنّتْ أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكمين عليه ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى

(١) ح ، م عبارتهما : ومنها تقدير استحالة .. الخ (٢) هكذا : «دلالة» فى الأصول كلها
(٣) م عبارته : بم تستكر .... (٤) م : بظهورهما (٥) م ، عبارته : لاجتمع ضدان .

أحدهما كون الحركة بادية ، ويقضى الآخر كونها مستكنة خافية ، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر .

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون [١] معنيين ، ظهورهما عند ظهور أثرهما ، ككمونهما عند كمون [٢] أثرهما ، ويتسلسل القول فى ذلك . ثم الحركة توجب كون محلها متحركا لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن توجب حكمها للزم تجويز ذلك أبداً فيها ، وذلك يقلب جنسها ، ويحيل حقيقة نفسها .

فصل [٣]

[فى الدليل على استحالة عدم القديم]

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم ؟ قلنا : الدليل عليه [٤] أن عدمه فى وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً ، حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلى فيه ، وهذا معلوم بطلانه [٥] ببديهة العقل . فلو [٦] قُدِّر فى وقت مفروض عدم جائز ، مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه من غير مقتض ، كان ذلك محالا [٧] ، إذ الجائز يفتقر إلى مقتض ، والعدم نفى محض يستحيل تعليقه [٨] بفاعل مخصص .

(١) م عبارته : الكمون والظهور (٢) ح ، ل عبارتهما : وكونهما عند حصول أثرهما ، والعبارة التى أثبتناها عن م
(٣) م نقص : فصل (٤) م عبارته : الدليل على ذلك (٥) م نقص : بطلانه
(٦) ح ، م : ولو (٧) م عبارته : فذلك محال ، و ح عبارته : لكان ذلك محالا .
(٨) م : تعلقه .

ويستحيل أيضاً حمل العدم على طريان ضد ، فإن الطارىء ليس هو[1] بمضادة القديم أولى من القديم بمنع ما قُدِّر ضداً له من الطروء .

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ، إذ لو قُدِّر لوجود القديم شرط لكان قديما مفتقرا عدمه لو قُدّر إلى مقتض ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض مبنى على منع انتقالها ، فما الدليل على منع انتقالها[2] ؟ إذ للقائل أن يقول : الحركة الطارئة[3] على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر[4] . فالجواب أن الحركة حقيقتها الإنتقال ، فينبغي أن تقتضي ما وُجدت انتقال جوهرها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها[5] انتقالاً ، وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال ؛ ولو انتقل الإنتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول فى الإنتقال المنتقل إلى الإنتقال ، وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى . فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه حدث الأعراض والأصول المرتبطة به .

وأما[6] الأصل الثالث ، فهو تبيين استحالة تعرى الجواهر عن

(١) م نقص : هو
(٢) م نقص : فما الدليل على منع انتقالها ؟
(٣) ل نقص : الطارئة ، وهى مثبتة فى ح ، م   (٤) م عبارته : من جواهر أخر
(٥) ح : بها   (٦) م : فأما

الأعراض ، فالذى صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض[1] وعن جميع[2] أضداده ، إن كانت له أضداد ، وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، فإن[3] قُدِّر عرض لا ضدَّ له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض . والجواهر فى إصطلاحهم تسمى الهيولى[4] والأعراض تسمى الصورة[5] . وجوز الصالحى[6] الخلو عن جملة[7] الأعراض ابتداء . ومنع البصريون من المعتزلة[8] العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو عن ما عداها . وقال

(١) ل نقص : فالذى صار إليه أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وهذه العبارة من ح ، م   (٢) ح عبارته : أحد جميع أضداده .. الخ
(٣) ح ، م : وإن   (٤) ح ، م زادا : والمادة .
(٥) ح ، م : تسمى الصور .

(٦) هو صالح بن مُسرِّح التميمى . كان خارجيا ومن مشاهير المعتزلة ، وأتباعه فى مذهبه يسمون « الصالحية » (انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص٩٦ نشر مطبعة المعارف بمصر سنة ١٩١٠ ؛ ومختصر هذا الكتاب للرسعنى ص ٩٠ أصل وهامش ، نشر الهلال بمصر ١٩٢٤ بتحقيق فيليب حتى) ، وقد قتل عام ٧٦ هـ كما يذكر الاسفرايينى فى كتابه التبصير .

(٧) ح نقص : جملة ؛ و م عبارته : العرو عن جملة .. الخ

(٨) بعد أيام الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ هـ انقسمت المعتزلة إلى فرع البصرة ، ومن أعلامه أبو هذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ ، وأبو على الجبائى ، وابنه أبو هاشم : ثم فرع بغداد . ومن أعلامه بشر بن المعتمر ، وثمامة بن الأشرس ، وأبو الحسين الخياط صاحب كتاب الانتصار .

ويذكر أبو الحسين الملطى أن أول ظهور الاعتزال كان بالبصرة ، وأن معتزلة بغداد أخذوا عن معتزلة البصرة ، وأولهم بشر بن المعتمر . انظر التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع طبع مصر عام ١٩٤٩ ص ٤٢ — ٤٣

الكعبي ومتبعوه[١]: يجوز الخلو عن الأكوان ويمتنع العروّ عن الألوان. وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروّ عن[٢] الأعراض، بعد قبول الجواهر لها. فيفرض الكلام مع الملحدة في الأكوان، فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإنا ببديهة العقل[٣] نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة.

ومما يوضح ذلك، أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل[٤] فلا يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع؛ وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع.

وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت[٥] الأكوان. فإن[٦] حاولنا ردًّا على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين: إحداهما الإستشهاد بالإجماع[٧] على امتناع العروّ عن الأعراض بعد الاتصاف بها.

فنقول: كل عرض باق، فإنه ينتفي عن محله بطريان ضد فيه[٨].

---

(١) هم أتباع عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي. وهو مؤلف كتاب «المقالات» المشهور، وأخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط. وكان يدعى في كل علم، ولم يصل إلى خلاصة شيء من العلوم. توفي في عام ٣١٩ هـ. انظر التبصير للاسفراييني ص ٥١ ـ ٥٢

(٢) م: من (٣) ح، م عبارتهما: فإنا ببديهة العقول... الخ.

(٤) ح، م عبارتهما: فيما لا يزال.

(٥) م نقص: بثبوت (٦) ح، م: وإن (٧) م: باجماع (٨) م نقص: فيه

ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به على زعمهم، فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداء[١]، ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض.

ونقول أيضاً[٢]: الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرّب سبحانه وتعالى، أنه لو قامت به لم يخل عنها، وذلك يقضي لحدثه، فإذا جوز الخصم عروّ الجوهر[٣] عن الحوادث، مع قبوله لها صحة وجوازاً، فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري تعالى للحوادث.

والأصل الرابع، يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها. والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة[٤]. فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة للفلك[٥] قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله[٦]، وكل ولد مسبوق بوالد، وكل زرع مسبوق ببذر[٧]، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة.

فنقول: موجب أصلكم يقضي بدخول حوادث[٨] لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لآحادها، على التعاقب في الوجود، وذلك معلوم

---

(١) م نقص: ابتداء (٢) لعل هذا بدء الكلام عن النكتة الثانية (٣) ح، م: الجواهر

(٤) ح: المعتزلة، وهو خطأ واضح (٥) م عبارته: دورة الفلك

(٦) ح، م نقصاً: فكل ذلك مسبوق بمثله (٧) ح نقص: وكل زرع مسبوق ببذر

(٨) ح زاد: لا أول لها

بطلانه بأوائل العقول ، فإنا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها

ونقول : من أصل الملحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها ، وما انتفت[١] عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ؛ فإذا انصرمت الدورة[٢] التى قبل هذه الدورات ، أذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كاف فى غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، قلنا : المستحيل أن يدخل فى الوجود مالا يتناهى آحاداً على التوالى ، وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل قضاء بوجود مالا يتناهى ، ويستحيل أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى تعالى مالا يحصره عدد ولا يحصيه أمد . والذى يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ماله أول ، وإثبات الحوادث مع نفى الأولية تناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر[٣] .

وضرب المحصلون مثالين فى الوجهين ، فقالوا : مثال إثبات حوادث لا أول لها[٤] ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا

(١) ل : انتهت ، والعبارة المذكورة عن ح ، م . (٢) م نقص : الدورة .
(٣) ل عبارته : وليس من حقيقة الحادث ماله آخر . والعبارة التى أثبتناها عن ح ، م
(٤) ح ، م زادا : قبل كل حادث .

وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهما ، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً .

ومثال ما ألزمونا ، أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده ديناراً ، فيتصور منه أن يجرى على حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه[١] ، الأعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر عنها ، واستنادها إلى أول ، فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها ، ومالا يسبق الحوادث حادث على الإضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

وهذه اللمع كافية فى إثبات حدث الجواهر والأعراض ، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

(١) م : بما ذكرنا .

باب
القول فى إثبات العلم بالصانع

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه(١) ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العـــدم المجوز ، قضت العقول بداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه(٢) بالوقوع . وذلك أرشدكم(٣) الله مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر .

ثم إذا وضح افتقار(٤) الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً(٥) لوقوع الحدوث بمثابة العـلة الموجبة معلولها ، وإما أن يكون(٦) طبيعة كما صار إليـه الطبائعيون ، وإما أن يكون فاعلا مختاراً(٧) .

وباطل أن يكون جارياً مجرى العلل ، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران . فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة ؛

(١) م نقص : وانتفاؤه (٢) ل : يخصصه ؛ والذى أثبتناه عن ح ، م
(٣) م عبارته : أرشدك الله (٤) ح ، م عبارتهما : إذا وضح اقتضاء الحادث مخصصاً
(٥) ح عبارته : من أن يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا (٦) م : أو يكون ... الخ
(٧) م نقص : وإما أن يكون فاعلا مختارا ؛ و ح قدمها عن موضعها ، كما أشـير إليه فى رقم ٥ من هذا الهامش .

فإن كانت قديمة فيجب أن توجب وجود العالم أزلاً ، وذلك يفضى إلى القول بقدم العالم ، وقد أقمنا الأدلة على حدثه ؛ وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى مقتضى المقتضى .

ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال . فإن الطبيعة عند مثبتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع ، فإن كانت الطبيعة قديمة ، فلتقض بقدم(١) العالم ، وإن كانت حادثة ، فلتكن مفتقرة إلى مخصص . وهذا القدر كاف فى الرد على هؤلاء ، ولعلنا نرد على الطبائعيين بعد ذلك إن شاء الله عز وجل .

فإن(٢) بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه(٣) ، أو طبيعة توجده بنفسها لا على الاختيار ، فيتعين بعـد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لهـا على الاختيار ، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات .

وإذا أحاط العاقل بحدث العالم ، واستبان أن له صانعاً ، فيتعين عليه بعد ذلك النظر فى ثلاثة أصول ، يحتوى أحـدها(٤) على ذكر ما يجب لله تعالى من الصفات ، والثانى يشتمل على ذكر ما يستحيل عليه ، والثالث ينطوى على ذكر ما يجوز من أحكامه(٥) . وتنصرم بذكر هذه الأصول(٦) قواعد العقائد إن شاء الله .

(١) م عبارته : فلتقض قدم (٢) ح ، م : فإذا (٣) م نقص : توجبه
(٤) ح ، م عبارتهما : أحدهما يشتمل
(٥) ح زاد : سبحانه وتعالى ؛ م زاد : تعالى (٦) ح نقص : الأصول

باب[1]

القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

اعلم أن صفاته سبحانه ؛ منها نفسية ، ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس ، كل صفة إثباتٍ لنفسٍ ، لازمةٍ ما بقيت النفس ، غيرَ معللة بعلل قائمة بالموصوف[2] .

والصفات[3] المعنوية : هي الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معللة بعلل قائمة بالموصوف .

وتبيين القسمين بالمثال أن كون الجوهر متحيزاً هو :[4] صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه ، وهي غير معللة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس ؛ وكون العالم عالما ، معلل بالعلم القائم بالعالم ، فكانت هذه الصفة وما يضاهيها في غرضنا من الصفات المعنوية .

وسبيلنا أن نتعرض في هذا المعتقد لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للبارى تعالى ، ونفتتحها بالنظر في ثبوت وجوده .

فإن قال قائل : قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع ، فبم

(١) م نقص كلمة : باب .
(٢) ل نقص : بعلل قائمة بالموصوف ؛ والذى أثبتناه عن ح ، م .
(٣) ل : والصفة ، والمذكور عن ح ، م .
(٤) فى ل : هى ، والذى اثبتناه عن ح ؛ م لم يذكر هو أو هى .

تنكرون[1] على من يقدر الصانع عدماً ؟ قلنا : العدم عندنا[2] نفى محض وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات ، ولا فرق بين صانع منفى ، وبين تقدير الصانع منفيا[3] من كل وجه ؛ بل نفى الصانع وإن كان باطلاً بالدليل القاطع ، فالقول به[4] متناقض فى نفسه ، والمصير إلى إثبات صانع منفى متناقض . وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة ، من حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات ، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس .

والوجه المرضى[5] أن لا يعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر ، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد . والأئمة رضى الله عنهم متوسعون فى عد الوجود من الصفات ، والعلم به علم بالذات .

فصل[6]

الدليل على قدم البارى تعالى

فإن قيل : ما الدليل على قدم البارى تعالى بعد ثبوت العلم بوجوده ،

(١) م : تنكر . (٢) م نقص : عندنا .
(٣) ح ، م عبارتهما : ولا فرق بين نفى الصانع وبين تقدير صانع منفى .
(٤) ح ، م زادا : غير . (٥) م نقص : المرضى .
(٦) م نقص : فصل .

وما حقيقة القدم أولا ؟ قلنا : ذهب بعض الأئمة إلى أن القديم هو الذى لا أول لوجوده

وقال شيخنا[١] رحمة الله عليه : كل موجود استمر وجوده وتقادم زمناً متطاولاً ، فإنه يسمى قديما فى إطلاق اللسان ، قال الله تعالى : « حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ »[٢]

وغرضنا نصيب الدليل على أن وجود القديم غير مفتتح ، والدليل عليه أنه لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث ، وكذلك القول فى محدثه ، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وقد سبق إيضاح بطلان ذلك

فإن قيل : فى إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لا نهاية لها ، إذ لا يعقل استمرار وجود إلا فى أوقات ، وذلك يؤدى إلى إثبات حوادث لا أول لها ؛ قلنا : هذا زلل ممن ظنه ، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً ، وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود به فهو وقته ، والمستمر فى العادات[٣] التعبير بالأوقات عن حركات الفلك ، وتعاقب الجديدين

(١) ذكرنا فى المقدمة أن الجوينى تخرج فى علم الكلام على أبى القاسم عبد الجبار بن على الإسفراينى تلميذ أبى إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراينى ، المتخرج على أبى الحسن الباهلى ، تلميذ إمام أهل السنة أبى الحسن الأشعرى .

(٢) يس ك٣٦ : ٣٩ ونص الآية الكريمة : (والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم)

(٣) ح ، م : فى العادة

فإذا تبين ذلك فى معنى الوقت ، فليس من شرط وجود الشىء أن يقارنه موجود آخر ، إذا لم يتعلق أحدهما بالثانى فى قضية عقلية ، ولو افتقر كل موجود إلى وقت ، وقدرت الأوقات موجودة ، لافتقرت إلى أوقات ، وذلك يجر إلى جهالات لا ينتحلها عاقل ، والبارى سبحانه[١] قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ، لا يقارنه حادث .

فصل

[قيام الله تعالى بنفسه]

البارى سبحانه وتعالى قائم بنفسه ، متعال عن الافتقار إلى محل يحله أو مكان يُقله . واختلفت عبارات الأئمة رحمهم الله تعالى ، فى معنى القائم بالنفس ؛ فمنهم من قال : هو الموجود المستغنى عن المحل ، والجوهر على ذلك قائم بنفسه ؛ وقال الأستاذ الإمام أبو إسحاق رحمه الله[٢] : القائم بالنفس هو الموجود[٣] المستغنى عن المحل والمخصص ؛ وذلك يختص عنده بالبارى تعالى ، إذ الجوهر[٤] وإن لم يفتقر إلى محل يحله ، فقد افتقر وجوده ابتداء إلى مخصص قادر .

(١) ح : والبارى تعالى ؛ م : فالبارى سبحانه .

(٢) هو الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراينى ، الملقب بركن الدين ، الفقيه الشافعى المتكلم الأصولى ، له التصانيف الجليلة ، التى منها كتابه الكبير الذى سماه « جامع الحاوى فى أصول الدين والرد على الملحدين » فى خمسة مجلدات . توفى يوم عاشوراء سنة ٤١٨ بنيسابور ، ودفن ببلده إسفراين . عن ابن خلكان .

(٣) م نقص : هو الموجود . (٤) م : فالجوهر .

والغرض المعنيّ من هذا الفصل ، هو إقامة الدليل على تقدس الرب تبارك وتعالى عن الحاجة إلى محل . والدليل عليه أنه لو حل محلاً ، وافتقر وجوده إليه ، لكان المحل قديماً ، ولكان هو صفة له ، إذ كل محل موصوف بما قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التى توجبها المعانى . وسنبين وجوب اتصاف البارى بكونه حياً عالماً قادراً .

فصل

[من صفات الله المخالفة للحوادث]

من صفات نفس القديم تعالى مخالفته للحوادث ، فالرب تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث ، ولا يشبهه شيء منها .

ولا بد فى صدر هذا الفصل من التنبيه على حقيقة المثلين والخلافين . فالمثلان كل موجودين سدّ أحدهما مسدّ الآخر ، وربما قيل فى حدهما : هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والأولى العبارة الأولى . والمختلفان كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثانى .

وذهب ابن الجبائى[1] ومتأخرو المعتزلة إلى أن المثلين هما الشيئان

(١) هو عبد السلام بن محمد أبو هاشم ابن الجبائى ، وأتباعه يسمون البهشمية . توفى عام ٣٢١ هـ . ويذكر صاحب التبصير ص ٥٣ أن أكثر المعتزلة اليوم على مذهبه ؛ لأن الصاحب إسماعيل بن عباد وزير آل بويه كان يدعو إلى مذهبه . ويسمى أصحابه أيضاً بالذمية ، لتجويز كون العبد مستحقا للذم والعقاب على مالم يفعل .

المشتركان فى أخص الصفات . ثم قالوا : الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة ؛ وعلى هذا المذهب بنوا كثيراً من الأهواء ، وهو باطل . فإن الأخص لو أوجب الاشتراك فيه الاشتراك فى سائر الصفات النفسية ، لامتنع مشاركة الشيء خلافه فى صفات العموم ، إذ هما غير مشتركين فى الأخص ، فإذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول . وقد علمنا أن السواد[1] المخالف للحركة بالأخص مشارك لها فى الحدث والوجود والعرضية وغيرها ، فيبطل تعليل التماثل فى الصفات بالاشتراك فى الأخص . ومما يبطل ذلك ، أن الشيء عندهم يماثل مثله بما يخالف به خلافه . ثم العلم مخالف للقدرة فى كونه علماً على الضرورة ، ومنكر ذلك جاحد لها ، وذلك يبطل المصير إلى أن المخالفة والمماثلة تقعان بالأخص .

فالوجه[2] بعد بطلان اعتبار[3] الأخص تعليلا به ، أن نقول : لابد من رعاية جمع صفات النفس فى تبيين المماثلة ، وقد بطل التعليل بشيء منها ، فلا وجه إلا ذكر جميعها . وقد نقضت المعتزلة أصلها ، حيث أثبتوا للبارى سبحانه وتعالى إرادة حادثة ، يستحيل عليها القيام بالمحالّ ، وقضوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل ، وهذا اعتراف بالاشتراك فى الأخص من غير وجوب الاشتراك فى سائر الصفات .

(١) ح : البياض .　(٢) ح : والوجه .　(٣) ح نقص : اعتبار .

فصل

[فى المثلين والخلافين]

فإن قيل : هل يجوز أن يستبد أحد المثلين بحكم عن مماثله ؟ أم هل يجوز أن يشارك أحد الخلافين فى حكم ما يخالفه ؟ قلنا : هذا السؤال يشتمل على مسألتين .

فأما الأولى ، فالجواب عنها أن الشىء لا يستبد بصفة نفس عن مثله ، ويجوز أن ينفرد بصفة معنى وقوعا يجوز مثلها على مماثله .

وبيان ذلك بالمثال أن الجواهر متماثلة لاستوائها فى صفات الأنفس ، إذ لا يستبدّ جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الأعراض ، إلى غير ذلك من صفات الأنفس ، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها فى سائر الجواهر . فخرج من ذلك أن اختصاص الشىء ببعض الصفات الجائزة على مماثله لا يقدح فى مماثلته له ، فإن الشىء يماثل ما يماثله لنفسه ، فيراعى فى حكم المماثلة صفات الأنفس . فالطوارى[1] الجائزة لا تحيل صفات الأنفس .

وأما[2] المسألة الثانية التى تضمنها السؤال ، فالوجه فيها[3] أن لا يمتنع[4] مشاركة الشىء لما يخالفه فى بعض صفات العموم ؛

(١) ح ، م : والطواريء . (٢) عن ح ، م ، وفى ل : فأما .
(٣) م : فيه . (٤) ح عبارته : أنه لا يمتنع ؛ و م : أن لا يمتنع .

فالسواد[1] وإن خالف البياض فإنه يشاركه فى الوجود ، وكونهما عرضين لونين ، إلى غير ذلك .

وغرضنا من التعرض لهذه[2] المسألة الرد على طوائف من الباطنية[3] ، حيث قالوا : لا يثبت للبارى ، تعالى عن قولهم ، صفة من صفات الإثبات . وزعموا أنهم لو وصفوا القديم[4] بكونه موجوداً ذاتاً[5] ، لكان ذلك تشبيهاً منهم له بالحوادث ، إذ هي ذوات موجودات . وسلكوا مسلك النفى فيما يسألون عنه من صفات الإثبات . فإذا[6] قيل لهم الصانع موجود ، أبوا ذلك ، وقالوا : إنه ليس بمعدوم .

وهذا الذى قالوه لا تحقيق له . فإنا نقول : باضطراد نعلم أنه ليس بين الانتفاء والثبوت درجة ؛ وهؤلاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم الدلائل[7] فى إثبات العلم به ، وإن أثبتوه لزمهم من إثباته

(١) ح ، م : فإن السواد (٢) م : فى هذه (٣) الباطنية جماعة ترى أن لكل ظاهر باطنا ، ولكل شرع تأويلا ، كما يذكر الشهرستانى . ويزعمون مع هذا أنهم أصحاب التعاليم ، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ، كما يذكر الغزالى فى المنقذ من الضلال .

ومن فرقها الإسماعيلية ، والدروز ، والرافضة ، وبعض الشيعة . وهى من الطوائف التى ليست من الإسلام وإن انتسبت إليه ، كما يذكر الرسعنى فى مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ ، ١٧٠ ، ١٨٠ . وانظر فى أصل ظهورها وعظم خطرها على جميع الأديان ص ٨٣ وما بعدها من التبصير فى الدين للاسفرايينى، نشر عزت العطار الحسينى بمصر سنة ١٩٤٠م.

(٤) م عبارته : لو وصفوه بكونه موجودا
(٥) ح عبارته : بكونه ذاتاً موجودا (٦) ح : فإن
(٧) ح : الدلائل القواطع ؛ م : القواطع ، ونقص : الدلائل .

ما حاذروه ، إذا الحوادث ثابتة تتضمن إثباته[١] . فإن[٢] زعموا أن الصانع ثابت ولكن لا نسميه ثابتاً ، لم يغنهم ذلك ؛ فإن التماثل والاختلاف يتعلقان بما يثبت عقلا، دون ما يطلق في اللغات والتسميات. ثم يلزمهم أن يصفوا الرب تعالى بالوجـــود ، ويمتنعوا من[٣] وصف الحوادث به ، ففي[٤] ذلك حصول غرضهم ؛ فبطل ما قالوه من كل وجه .

فإن قيل : فهل تطلقون القول بأن الله تعالى يماثل الحوادث في الوجود ، أم تأبون ذلك ؟ قلنا : هذا مالا سبيل إلى إطلاقه ؛ فإن القائل إذا قال الرب تعالى يماثل الحوادث ، فقد وصف ذاته بالمماثلة ، وإنما يشارك القديم الحادث في حكم واحد ، فلا وجه لإطلاق التشبيه والتمثيل عموما ، ثم رده إلى خصوص . بل الوجـه أن يقال : حقيقة الوجود تثبت على وجه واحد شاهداً وغائباً ، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه .

فإن قيل : ألستم تطلقون كونه مخالفاً لخلقه ، وإن كان مشاركا للحوادث في الوجود ؟ قلنا : المخالفة بين الخلافين لا تجرى مجرى المماثلة ؛ فإن المماثلة من حقيقتها تساوي المثلين الموصوفين بها في جميع صفات النفس، والمخالفة لا تقتضى الاختلاف في جميع الصفات ؛ إذ لا تتحقق المخالفة

(١) ح ، م نقصا : تتضمن إثباته
(٢) ح ، م : وإن .
(٣) ح ، م : عن
(٤) ح ، م : وفى .

إلا بين موجودين ، فمن ضرورة إطلاق المخالفـة التعرض لاشتراك المختلفين في الوجود . فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك في صفات النفس لم نطلقها ، والاختلاف ليس من موضوعه التباين في كل الصفات.

فصل

[فيما يستحيل اتصاف الله به]

فإن قال قائل : قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات ، ففصّلوا ما يختص بالحوادث[١] من الصفات ، وهى تستحيل في حكم الإله . قلنا : نذكر أولا ما يختص الجواهر به . فما تختص الجواهر به التحيز ، ومذهب أهل الحق قاطبـة أن الله[٢] سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات .

وذهبت الـكَرّامية[٣] وبعض الحشوية[٤] إلى أن البارى ، تعالى عن قولهم ، متحيز مختص بجهة فوق ، تعالى الله عن قولهم . ومن الدليل

(١) ح ، م عبارتهما : ما يختص الحوادث به من الصفات .
(٢) ح ، م عبارتهما : أن القديم يتعالى عن التحيز .
(٣) الـكرامية فرقة غاليـة فى التجسيم ، تزعم أن لله جسما وأعضاء ، وأنه يتحرك ويجلس .. وزعيم هذه الفرقة محمد بن كرام من سجستان ، وقد ضـل به كثيرون . توفى عام ٢٥٥ أو ٢٥٦ هـ . وقد ترجم له باتساع ابن عساكر .
(٤) الحشوية طائفة من المحـدثين بالغوا في إجراء الآيات والأحاديث ، التى قد يفهم منها التشبيه ، على ظاهرها ، فوقعوا فى التجسيم الغليظ ، حتى أثبتوا لله تعالى جسما وأبعاضا .

على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة[١] مع الأجسام ، وكل ما حازى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها ، أو لأقدار بعضها ، أو يحازيها منه بعضه ، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبعيضه فهو كفر صراح . ثم ما يحازى الأجرام يجوز أن يماسها ، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثاً ، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ماسبق . فإن طردوا دليل حدث الجواهر ، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً ؛ وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه ، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر .

فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى»[٢]، فالوجه معارضتهم بآى يساعدوننا على تأويلها ، منها قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم[٣] » ، وقوله تعالى : « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت[٤] » . فنسائلهم عن معنى ذلك ؛ فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم ، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة ، وذلك شائع[٥] فى اللغة ، إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب . وفائدة تخصيص العرش بالذكر

(١) ح ، م : المحاذيات .
(٢) طه ك ٢٠ : ٥ .
(٣) الحديد م ٥٧ : ٤ .
(٤) الرعد م ١٣ : ٣٣ . وهذه الآية غير مذكورة فى ح ، م .
(٥) ح ، م : سايغ (بالسين المهملة والغين المعجمة) .

أنه أعظم المخلوقات فى ظن البرية ، فنص تعالى عليه تنبيها بذكره[١] على ما دونه .

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبىء عن سبق مكافحة ومحاولة ، قلنا : هذا باطل ، إذ لو أنبأ الاستواء عن[٢] ذلك لأنبأ عنه القهر . ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبىء عن[٣] اضطراب واعوجاج سابق ، والتزام ذلك كفر . ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر فى العرش[٤] ، وهذا تأويل سفيان الثَّوْرى رحمه الله[٥] واستشهد عليه بقوله تعالى : «ثم استوى إلى السماء وهى دخان»[٦]، معناه قصد إليها.

فإن قيل : هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل ، مصيراً[٧] إلى أنها من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله ، قلنا : إن رام السائل إجراء الاستواء على ماينبىء عنه فى ظاهر اللسان ، وهو الاستقرار ، فهو التزام للتجسيم[٨] ؛ وإن تشكك فى ذلك كان فى حكم المصمم على اعتقاد التجسيم ، وإن قطع باستحالة الاستقرار ، فقد زال الظاهر ، والذى دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له ،

(١) م عبارته : تنبيها بالذكر على ما دونه (٢) ، (٣) ل : على؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٤) ح نقص : العرش . (٥) يذكر ابن خلكان أنه كان إماما فى علم الحديث وغيره ، وأجمع الناس على دينه وورعه وزهده وثقته ، وهو أحد الأئمة المجتهدين . ويقال إنه كان رأس الناس فى زمنه ، كما كان كذلك عمر بن الخطاب فى زمانه توفى بالبصرة سنة ١٦١ ، وقد أراده المهدي العباس على قضاء الكوفة فأبى . (٦) فصلت ك ٤١ : ١١ .
(٧) ح زاد : منكم (٨) ح عبارته : فهو التزام التجسيم

وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده فى حمل الآية على محمل مستقيم فى العقول [١] مستقر فى موجب الشرع . والإعراض [٢] عن التأويل حذارا من مواقعة محذور فى الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون . والمعنىّ بقوله تعالى : «وأُخرمتشابهات» [٣] الآية ، مراجعة منكرى البعث لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى استعجال [٤] الساعة ، والسؤال عن منتهاها وموقعها ومرساها . والمراد بقوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلاالله » [٥] ، أى وما يعلم مآله إلا الله ، ويشهد لذلك قوله تعالى : «هل ينظرون إلا تأويله» الآية [٦] ، والتأويل فيها يحمل على الساعة فى اتفاق الجماعة .

فصل

[فى أن الله ليس جسما خلافا للكرامية]

صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب تعالى عن قولهم جسما ، وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن تقول : الجسم هو المؤلف [٧] فى حقيقة

(١) ح ، م عبارتهما : على محمل قويم فى العقول مستقيم فى موجب الشرع
(٢) ح : أو الإعراض . . . الخ
(٣) آل عمران م ٣ : ٧
(٤) ل : استعجاله ، والذى أثبتناه عن م
(٥) آل عمران م ٣ : ٧
(٦) الأعراف ك ٧ : ٥٣
(٧) م : المؤتلف

اللغة ، ولذلك يقال فى شخص فضل شخصا بالعَبَالة [١] وكثرة تآلف الأجزاء إنه أجسم منه وإنه جسيم ، ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تآلف الأجزاء . فإذا أنبأتنا المبالغة المأخوذة من الجسم على [٢] زيادة التأليف ، فاسم الجسم يجب أن يدل على أصل التأليف ؛ إذ الأعلم لَمَّا دل على مزية فى العلم ، دل العالم على أصله .

ثم تقول : إن سميتم البارى تعالى جسما وأثبتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض [٣] دلالة [٤] حدث الجواهر ، فإن مبناها على قبولها للتأليف [٥] والمماسة والمباينة ؛ وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث فى وجود الصانع [٦] . وكلاهما خروج عن الدين ، وانسلال عن ربقة المسلمين [٧] .

ومن زعم منهم أنه لا يثبت للبارى تعالى أحكام الأجسام ، وإنما [٨] المعنى بتسميته جسما الدلالة على وجوده ؛ فإن قالوا ذلك [٩] قيل لهم : لم تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينبىء عما يستحيل فى صفته ، من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع ، وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسدا ،

(١) العبل : الضخم من كل شىء ، والعبالة : الضخامة
(٢) ح ، م : عن
(٣) ح ، م عبارتهما : إما أن تنقضوا
(٤) م : دلالات
(٥) ح عبارته : قبولها التأليف
(٦) ح عبارته : بقيام الحوادث بالصانع وهو دلالة الحدث فى وجود الصانع
(٧) ح م نقصا : وانسلال عن ربقة المسلمين
(٨) م : نقص وإنما
(٩) ح ، ل نقصا : فان قالوا ذلك ؛ والذى أثبتناه عن م

ثم يحمل الجسد على الوجود ؟ فإن قيل : إذا لم يمتنع تسمية الإله نفسا ، كما دل عليه قوله تعالى : « تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك »[١] ، فلا يمتنع أيضا تسميته جسما ؛ قلنا : لا يسوغ القياس فى إثبات أسماء الرب سبحانه وتعالى ، إذ لو ساغ[٢] ذلك لساغ مثله فى الجسد . على أن النفس يراد بها[٣] الوجود ؛ ولذلك يحسن قول القائل : نفس العرض والعرض نفسه ، ولا يصح[٤] أن يقال :[٥] جسم العرض ، ثم الأصل اتباع الشرع .

فصل

[فى عدم قبول الله للأعراض]

مما[٦] يخالف الجوهر[٧] فيه حكم الإله قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث ، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث . وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب تعالى عن قولهم ؛ ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث ، وصار إلى جهالة لم يسبقوا إليها ، فقالوا : القول الحادث يقوم بذات الرب سبحانه وتعالى ، وهو غير قائل به ، وإنما هو[٨] قائل بالقائلية .

(١) المائدة م ٥ : ١١٦ (٢) ح : لو شاع (بالشين المعجمة) (٣) ح : به
(٤) م : ولا يحسن (٥) ح ، م : يقول (٦) م : ومما
(٧) ل : الجواهر ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٨) ل عبارته : وإنما هو عين قائل بالقائلة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

وحقيقة أصلهم أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد ، ولذلك وصفوه بكونه خالقاً فى الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتنكبوا[١] عن[٢] إثبات وصف جديد له ذِكْرًا وقولا .

والدليل على بطلان ماقالوه ، أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ، لما سبق تقريره فى الجواهر[٣] ، حيث قضينا باستحالة تعرّيها عن الأعراض ، ومالم[٤] يخل من الحوادث لم يسبقها ، وينساق ذلك إلى الحكم بحدث الصانع .

ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض ، على تفصيل لهم أشرنا إليه ، وإثباتهم أحكاماً متجددة لذات البارى تعالى من الإرادات الحادثة[٥] القائمة ، لا بمحال على زعمهم . ويصدهم أيضا عن طرد دليلهم[٦] فى هذه المسألة ، أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث ، لم يبعد مثل ذلك فى اعتوار أنفس الأعراض على الذات .

ونقول للكرامية : مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف البارى به تناقض ، إذ لو جاز قيام معنى بمحل غائبا من غير أن

(١) ل : وتنكفوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٢) م نقص : عن
(٣) ح عبارته : فى الجواهر من حيث ... الخ (٤) ح ، م : ولو يخل ... الخ
(٥) م عبارته : تعالى عن الإرادة الحادثة
(٦) م عبارته : عن طرد دليل ... الخ

يتصف بحكمه ، لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعانى ، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات . ثم نقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام ألوان حادثة بذاته على التعاقب ، وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه به سبحانه [1] من الحوادث ، ومما يلزمهم تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب أصلهم فى القول والإرادة الحادثتين [2] ، ولا يجدون بين ماجوزوه وامتنعوا منه فصلا .

ونقول أيضا : إذا [3] وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزاً ، وكل متحيزحجم وجرم ، فلايتقرر [4] فى المعقول خلوالاجرام عن الألوان [5] ، فما المانع من تجويز قيام الألوان [6] بذات الرب . ولا محيص لهم عن شىء مما ألزموه .

فصل

فى الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرا والتنصيص على نكت فى الرد على النصارى

الجوهر فى اصطلاح المتكلمين هو المتحيز ، وقد أوضحنا الدليل

(١) ل، م نقصا: سبحانه ، والمثبت عن ح (٢) ل ، م الحادثين ؛ والمثبت عن ح

(٣) م : قد (٤) ح: ولا يتقدر ، م: ولايتعذر

(٥) ل : على الألوان ، م : عن الأكوان ؛ والمثبت عن ح

(٦) ح : قيام ألوان ، م : قيام الأكوان

على استحالة كون البارى تعالى متحيزاً . وقد يحد الجوهر بالقابل للأعراض ، وقد تبين استحالة قبول البارى سبحانه وتعالى للحوادث .

ومن وصف البارى تعالى بكونه جوهرا ، قسم الكلام عليه ، وقيل له : إن أردت بتسميته جوهرا اتصافه بخصائص الجواهر ، فقد سبقت الأدلة [1] على استحالة ذلك عليه [2] . وإن أردت التسمية [3] من غير وصفه بحقيقته وخاصيته ، فالتسميتان تتلقى من السمع ؛ إذ العقول لاتدل عليها ، وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية ، ولا يسوغ [4] فى [5] شىء من الملل التحكم بتسمية البارى تلقينا [6] .

وذهبت النصارى إلى أن البارى ، سبحانه وتعالى عن قولهم ، جوهر ، وأنه [7] ثالث ثلاثة ، وعنوا بكونه جوهرا أنه أصل للأقانيم [8] . والأقانيم عندهم ثلاثة : الوجود ، والحياة ، والعلم . ثم يعبرون عن الوجود بالأب ، وعن العلم بالكلمة ، وقد يسمونه ابناً [9] ، ويعبرون عن الحياة بروح القدس . ولا يعنون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام مخلوق عندهم [10] .

(١) م : الدلالة (٢) م : استحالتها عليه (٣) م : تسمية

(٤) ل ، ح : ولايصوغ بالصاد المهملة ، والمثبت عن م (٥) ح نقص : فى

(٦) م : تلقيا (بالباء الموحدة) (٧) ح ، م نقصا : وأنه

(٨) ح ، م عبارتهما : أصل الأقانيم (٩) ح عبارته : يسمونه الابن .

(١٠) ح عبارته : عندهم مخلوق .

ثم هـذه [١] الأقانيم هى الجوهر عنـدهم بلا مزيد ، والجوهر واحد [٢] والأقانيم ثلاثة ، وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها ، بل هى للجوهر فى حكم الأحوال عند مثبتيها من الإسلاميين . والحال مثل التحيز للجوهر ، وهو [٣] حال زائدة على وجود الجوهر . ولا تتصف [٤] الحال بالعدم ولا بالوجود ، ولـكنها صفة وجود ، والأقانيم حالة [٥] محل الأحوال عند النصارى .

ثم زعموا أن الـكلمة اتحدت بالمسيح ، وتدرعت بالناسوت منه [٦] ، واختلفت مذاهبهم فى تدرع اللاهوت بالناسوت ؛ فزعم بعضهم أن المعنى به حلول الـكلمة جسد المسيح ، كما يحل العرض محله ؛ وذهبت الروم [٧] إلى أن الـكلمة مازجت جسد المسيح ، وخالطته مخالطة الخمر اللبن .

فهذه أصول مذاهبهم ، فنقول لهم [٨] : لامعنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه ، وبم تنـكرون على من يزعم أن الأقانيم أربعـة ، منها

(١) م : وهذه (٢) م زاد : عندهم.
(٣) م : فهى حالة ؛ ح : فهو حال (٤) م : يتصف (٥) م نقص : حالة
(٦) ح نقص : منه (٧) كبار فرق النصارى ثلاثة : الملـكائية والنسطورية واليعقوبية ، والملـكائية أصحاب مَلـكا الذى ظهر بالروم وتولى عليها ، ومعظم الروم ملـكائية . ويقول بعضهم بأن الـكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر اللبن أو المـاء اللبن . الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ عند عن الـكلام النصارى .
(٨) ح ، م نقصا : لهم

القدرة ، فليس إخراج القدرة من الأقانيم أولى من إخراج العلم . وكذلك إن ساغ المصير إلى أن الوجود أقنوم ، فلا يمتنع عَدّ البقاء أقنوماً ، ويلزمون السمع والبصر على نحو [١] ماتقدم [٢] .

ونقول لهم : إذا زعمتم أن الـكلمة تتدرع بالمسيح [٣] ، وفسرتموه بالحلول ، قيل لـكم : العلم المسمى كلمة ، هل يفارق الجوهر أم لا [٤] ، فإن زعموا [٥] أنه يفارقه [٦] ، لزمهم فيه [٧] أن يقولوا : لم يكن للجوهر أقنوم العلم لما كان العلم [٨] متدرعاً بالمسيح ، وهذا مما يأبونه .

فإن زعموا أن أقنوم العلم لم يفارق الجوهر ، استحال مع ذلك حلوله فى جسد المسيح [٩] عيسى عليه السـلام مع اختصاصه بالجوهر الأول ، فإنه يمتنع حلول عرض فى جسم مع بقاء ذلك العرض فى جسم آخر ؛ فإذا امتنع ذلك فى العرض ، فلأن يمتنع ذلك [١٠] فى الخاصية التى تتنزل منزلة صفات النفس أولى . ولو جاز أن تتحد الـكلمة بالمسيح ،

(١) ح نقص : نحو (٢) ح زاد : ذكره
(٣) ح عبارته : تدرعت بالمسيح
(٤) ح عبارته : العلم المسمى جوهرا هل يقارن الـكلمة ؟؟ وفى م : العلم المسمى كلمة هل فارقت الجوهر ؟
(٥) م : فإن قالوا
(٦) م : أنه فارقته (٧) ح ، م : لزمهم منه
(٨) ح ، م نقصا : العلم
(٩) ح عبارته : حلوله فى جسد المسيح مع اختصاصه ،. الخ ؛ م عبارته : حلوله فى جسد عيسى .. الخ
(١٠) ح ، م نقصا : ذلك

لجاز أن يتحد الجوهر بالناسوت [١] ، ولا فصل فى ذلك ، وقد منعوا اتحاد الجوهر [٢] بالناسوت .

ويقال لهم : إذا اتحدت الكلمة بالمسيح ، فهلا [٣] اتحد به روح القدس ، وهو أقنوم الحياة ، فإن من حكم العلم أن لا يفارق الحياة ؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى .

والرد على الروم فى الاختلاط بمثابة الرد على أصحاب الحلول ؛ ويخصصون بأن الاختلاط إنما يتصف به الأجرام والأجسام ، فكيف وجهه فى الأقنوم الذى هو خاصية ! [٤]

ومما يصعب موقعه عليهم أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحدت بموسى صلوات الله عليه ، ولذلك كان يقلب العصا ثعباناً مبيناً ، ويفلق البحر أفلاقاً [٥] ، كالأطواد ، إلى غير ذلك من آياته عليه السلام [٦] ؟

والذى انتحلوا [٧] فاسد معتقدهم من أجله ، ما ظهر على يد عيسى صلى الله عليه وسلم من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله .

(١) م عبارته : أن يتحد الجوهر نفسه بالمسيح
(٢) ل عبارته : وقد منعوا اتحاد الجوهر؛ والزيادة عن م
(٣) ل : فهل لا (وهو خطأ فى الكتابة) (٤) م : خاصيته
(٥) م عبارته : ويفلق البحر أفراقا ؛ ح عبارته : ويفلق البحر أفلاقا فرقا
(٦) ل ، م نقصا : عليه السلام ؛ وهي عن ح (٧) م عبارته : والذى تخيلوا . الخ

فإذا عورضوا بآيات غيره من الأنبياء عليهم السلام ، اضطربت مذاهبهم ، ولم يرجعوا إلى محصول ، إذ أصلهم أن الإتحاد لم يقع إلا بالمسيح عليه السلام .

ثم مذهبهم أن الأقانيم آلهة ، والنصارى مع اختلاف فرقها مجتمعون على التثليث ؛ فنقول لهم : كل أقنوم لا يتصف عندكم بالوجود على حياله ، فكيف يتصف بالإلٰهية ما لا يتصف بالوجود ؟

وسنقيم واضح الأدلة على أن الإلٰه يجب أن يكون حيا عالماً قادراً ، فلو كان أقنوم العلم إلٰهاً لوجب أن يكون حيا قادرا . ثم يقال لهم : هلا جعلتم الآلهة أربعة : الجوهر ، والوجود ، والحياة ، والعلم ؟ لولا الركون إلى محض التحكم فى الدين !.

ثم أطبقت النصارى على أن المسيح إلٰه ، وأطبقوا على أنه ابن [١] ، واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت [٢] ، وهذه مناقضات ؛ فإن إطلاق اسم الإلٰه يحض [٣] حكم الإلٰهية ، وليس المسيح إلٰها محضاً . ثم أطبقوا على [٤] أن المسيح صلب ، ولما روجعوا قالوا : المصلوب الناسوت ، والناسوت المحض ليس هو المسيح . ونعتضد الرد عليهم بإثبات الوحدانية ، وفيما قلناه أكمل مقنع .

(١) ح ، م : ابن الإلٰه (٢) م عبارته : ناسوت ولاهوت .
(٣) م عبارته : فإن إطلاق اسم الإلٰه محض حكم الإلهية . . الخ
(٤) ل ، م نقصا : على ؛ وما أثبتناه عن ح .

باب
العلم بالوحدانية

الباري[1] سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين[2] الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك[3]. والرب سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية. إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف؛ إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائماً بنفسه عالماً حياً قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلهين[4].

والغرض من ذلك يبتنى[5] على أن حكم العلم يختص بما قام به، وكذلك القول في جملة المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به. ولو قدر بعضين، وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما، فهو الإله، والزائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية، وذلك

(١) م : الرب تعالى (٢) م : الموحدين
(٣) ح : ولو قيل الواحد الشيء الواحد لاكتفى بذلك (٤) ح : الإلهين
(٥) ل : ينبىء ؛ ح : يبنى ؛ م : يبتنى .

ما نوضح بطلانه في آخر هذا الباب[1]. فإذاً، اتضح المراد[2] من حقيقة الوحدانية على الجملة[3].

فالمقصود من عقد[4] هذا الباب إيضاح الدليل على أن الإله واحد ويستحيل تقدير إلهين. والدليل عليه، أنَّا لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه، فتتصدى[5] لنا وجوه كلها مستحيلة[6]. وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتيهما ووقوع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل. ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز.

فإن قيل : رتبتم هذه الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين، فبم تنكرون على من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر[7]؟

(١) م عبارته : وذلك نوضح إبطاله في آخر الباب إن شاء الله
(٢) م : الرد (٣) ح ، م : المجسمية
(٤) م نقص : عقد (٥) م : فيتصدى (٦) ح عبارته : مستحيلة كلها
(٧) ح عبارته : ما يريده الثاني

قلنا هذه الدلالة تطرد على تقدير الاختلاف كما قررناه ، وهى مطردة[١] أيضاً على تقدير الاتفاق ؛ فإن إرادة تحريك الجسم من أحدهما مع إرادة الثانى تسكينه ممكنة غير مستحيلة ، وكل مادل وقوعه على العجز[٢] والاتصاف ببعض القصور دل جوازه على مثله . والدليل عليه أن من اعتقد جواز قيام الحوادث بالقديم ، ملتزماً ما يفضى[٣] إلى الحكم بحدثه ، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به[٤] وقوعا وتحققاً . والجارى من أحد[٥] المحدثين في تنفيذ إرادته المتصدى لأن يُمْنع عرضة للنقص ، كالمصدود عما يريده حقاً بتسوية[٦] بين من يجوز صده وبين من اتفق رده .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين فى الإرادة غير جائز ولا واقع ؟ قلنا : لو قدرنا انفراد أحدهما لما امتنع فى قضية العقل إرادته تحريك الجسم فى الوقت المفروض ، ولو قدرنا انفراد الثانى لم تمتنع إرادته تسكينه . ولا[٧] توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتهما ؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد .

---

(١) ح ، م عبارتها : وهي جارية
(٢) ح ، م عبارتهما : على الحدوث (٣) ح ، م زادا : به (٤) م نقص : به
(٥) ل نقص : أحد ؛ والزيادة عن م (٦) ح ، م : تسوية (٧) ل : فلا

وقال بعض الحذاق : غايتنا فى دلالة التمانع ، إمتناع وقوع مرادين[١] ؛ وإثبات قديمين على قضية هذا السؤال يفضى إلى منع ، ما يجوز لكل قديم لو قدرنا انفراده ، وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص .

ولا تستمر هذه الدلالة على أصول المعتزلة ، مع مصيرهم إلى أنه يقع من العباد مالا يريده الرب ، تعالى عن قولهم[٢] ، ولا يتضمن ذلك عندهم الحكم بقصوره . فإن قالوا : الرب تعالى قادر على إلجاء الخلق إلى ما يريده ، قيل : مراده عندكم أن يؤمن العباد على الإختيار إيماناً مثاباً عليه ، ولا يريد منهم إيماناً[٣] وهم إليه ملجئون وعليه مكرهون ؛ فالذى يريده لا يقدر على إيقاعه ، والذى يقدر عليه لا يريده .

وقد أضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما ذكرناه ، وهى المنصوصة فى نص قوله تعالى[٤] : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »[٥] .

فإن قيل : قد أسندتم الدليل على الوحدانية إلى استحالة ثبوت قديم عاجز ، وأنتم بالدليل على ذلك[٦] مطالبون ؛ قلنا : لو قدرنا قديماً

---

(١) م عبارته : وقوع مراد أحدهما (٢) م نقص : عن قولهم
(٣) ل عبارته : ولايريد منهم إيمانهم ... الخ ، والعبارة المذكورة عن م ، ح
(٤) ل نقص : تعالى وهى مذكورة فى ح ، م (٥) الأنبياء ك ٢١ : ٢٢
(٦) ح عبارته : وأنتم على ذلك بالدليل ... الخ

عاجزاً ، لكان عاجزاً بعجز قديم قائم به ، والعقل يقضى باستحالة العجز القديم ، لأن [١] من حكم العجز أن يمتنع به إيقاع الفعل الممكن فى نفسه ولو أثبتنا عجزاً قديماً ، لجرّنا ذلك إلى الحكم بإمكان الفعل أزلا ، ثم القضاء [٢] بأن العجز مانع منه ، وباضطرار نعلم إستحالة الفعل أزلا ، وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة ؛ إذ الحركة لا بد [٣] أن تكون مسبوقة بكون فى مكان ، ثم تكون الحركة انتقالا منه .

فإن قيل : [٤] ماذكرتموه ينعكس عليكم في إثبات القدرة القديمة ؛ إذ القدرة القديمة [٥] تقتضى [٦] تمكناً من الفعل ، فالتزموا من إثبات القدرة الأزلية الحكم بإمكان فعل أزلى ؛ قلنا : ليس من حكم القدرة التمكن بها ناجزاً ، إذ لو قدرنا شاهداً قدرة باقية [٧] ، واعتقدنا ذلك مثلا ، فلا يمتنع تقدمها على المقدور ، ولا يمتنع منع القادر عن [٨] مقدوره مع استمرار قدرته ؛ فوضح بذلك أنا لا نشترط مقارنة إمكان وقوع المقدور للقدرة ، ويستحيل من كل وجه [٩] التمكن من الفعل مع العجز عنه .

---

(١) م : إذ (٢) م : ثم الحكم
(٣) م عبارته : لابد وأن ... الخ ؛ ح عبارته : لابد لها
(٤) ح : فإن قالوا (٥) ح ، م نقصا : القديمة
(٦) ح : تقضى (٧) م عبارته : إذ لو قدرنا قدرة باقية شاهدا
(٨) ح ، م : من (٩) م زاد : مقارنة .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن مقدورات القديم متناهية ، والكلام فى إثبات الوحدانية يتشبث بنفى النهاية عن مقدورات الإله ؟ قلنا : إن خصص السائل السؤال بتقدير قديم واحد ، فالجواب أن المقدورات لو تناهت مع أن العقل يقضى بجواز [١] وقوع أمثال ماوقع ، والجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتض ، وفى قصر [٢] القدرة على ما يتناهى إخراج أمثاله عن إمكان الوقوع ، إذ لا يقع حادث إلا بالقدرة ، ومساق ذلك يجر إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان .

وإن فرض السائل السؤال عن قديمين ، فزعم [٣] أن أحدهما يقدر على قبيل من المقدورات ، والثانى يقدر على قبيل آخر ، وهذا من أغمض ما يسأل عنه ؛ فنقول : نحن نصور جسما ونتعرض لتقسيم [٤] الدليل لتحريكه وتسكينه . فإن زعم السائل أنهما جميعاً خارجان عن مقدوريهما ، كان محالا مؤدياً إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون ؛ وإن قدر السكون مقدوراً لأحدهما ، والحركة مقدورة للثانى ، فمآل هذا التقدير التمانع كما قررناه [٥] .

فإن قيل : الحركة والسكون [٦] وقبيل الأكوان مقدور أحدهما

---

(١) ح نقص : بجواز (٢) ل : وفى حصر ، والمثبت عن م
(٣) م : وزعم (٤) م : بتقسيم (٥) م : كما قدرناه ، ح : كما قررنا
(٦) م : التحريك والتسكين

وليس مقدوراً للثانى ، فنفرض الدليـل في الألوان [١] . فإن عُورضنا فيها تعدينا ها [٢] إلى قبيل آخر من الأعراض ، ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل إلى أحد أمرين ؛ إما أن يشتركا فى الإقتـدار على قبيل من الأعراض ، ويترتب عليـه التمانع ، إذ كل قبيل من الأعـراض يشتمل على المتضادات [٣] . وإن عورضنا فرضنا الدليـل في المثلين من كل قبيل ليستقر [٤] فيه الدليل ، فإن المثلين يتضادان ، كما سـنذكر فى درج الـكلام إن شاء الله عزّ وجلّ ؛ فهذا أحـد مآلَيْ المانعة [٥] التى قدرناها .

ولو قال السائل : إن أحد القديمين ينفرد بالاقتـدار على خلق جميع [٦] أجناس الأعراض [٧] ؛ قيل : هل يتصف الثانى بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا ؟ فإن قال السائل [٨] : إنه لا يقتـدر عليه ، فقد أخرجه عن كونه قادراً أصلا ، وإثبات قديم غير قادر على مقدور ولا عالم بمعلوم ولا حى بحياة [٩] تحكم بادعاء مالادليل عليه . وليس غرضنا [١٠]

(١) م : فى الأكوان (٢) م : تعدينا
(٣) ح عبارته : تشتمل عليه المتضادات (٤) ح ، م : يستقر
(٥) هكذا في ح ، م ؛ وفى ل : فهذا آخر مآل الخ (٦) م نقص : جميع
(٧) ح عبارته : بالاقتدار على خلق الأعمال (٨) م نقص : السائل
(٩) ل ، م نقصا : بحياة ، والمثبت عن ح (١٠) ح ، م : وليس من غرضنا

فى هذا المعتقد الدليل على نفيه ، ومقصودنا التعرض لنفى قديمين يقدر لـكل واحد منهما حكم الإلٰهية .

على أن القديم واجب وجوده ، إذ لو قدر انتفاؤه لمـا وقع ممكن، إذ الممكن لا يقع بنفسه ؛ وفى العلم البديهى بجواز وقوع الممكنات [١] ما يقتضى القطع بوجوب وجود القديم ، وفى الحكم بجوازه انقلاب الواجب جائزاً [٢] . فلو أثبتنا قديماً غيرمؤثر ، لـكان لا يجب وجوده ، إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال . فإذا [٣] كان جائزاً امتنع كونه قديما إذ القديم يجب وجوده ، والجائز يفتقر وقوعه إلى مقتض ، والحكم بالجواز والقدم متناقض [٤] .

وإن قال السائل : خلق الجواهر مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار على الأعراض ؛ فنقول [٥] : الجوهر الفرد العرى عن الأعراض [٦] غير ممكن ، ولا يتعلق الاقتدار إلا بممكن ، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من إيقاع مقدوره ؛ وهذا القدر كاف فافهمه .

وهذه [٧] جمل كافية فى إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية ، وقد

(١) ل عبارته : أن وقوع المكنات ؛ والعبارة المثبتة عن ح .
(٢) ل عبارته : انقلاب الجائز مستحيلا ؛ ومأأثبتناه عن ح . (٣) ح : وإذا .
(٤) من قوله : « على أن القديم واجب وجوده إلى آخر الفقرة ساقط فى « م » .
(٥) م : فيقال . (٦) ح عبارته : العرى من العرض .
(٧) ح ، م : فهذه .

ضمّنّاها وأدرجنا فيهـــا ما يستحيل على البارى تعالى ، حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ، ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام[(١)] . وما ذكرناه يغنى عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على البارى تعالى .

وإذا سئل العاقل عمـــا يستحيل على ربه ، فالعبارة الوجيزة فى الجواب أن يقول : يستحيل عليه كل مايدل على حدثه ؛ ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه ، وقبوله للحوادث ، وافتقاره إلى محل يحله .

وكل ما ذكرناه أحد قسمى الصفات الواجبة ، وهي النفسية منها ، فأما المعنوية فها نحن نبتديها .

(١) م عبارته : عن أحكام الجواهر والأجسام .

باب
إثبات[(١)] العلم بالصفات المعنوية

اعلموا أرشدكم الله[(٢)] تعالى أن الكلام فى هـذا الباب يتشعب ، وهو عمدة أهـــل التوحيد[(٣)] . وغرضنا على مقدار قصدنا ضبط[(٤)] رُكنين : أحدهما إثبات العلم بأحكام الصفات ، والثانى إثبات العلم بالصفات الموجبة لأحكامها .

فأما الأحكام ، فمما نصدر الباب به أن نوضح كون صانع العالم قادراً عالما ، ولا حاجة بنا[(٥)] بعد سبق المقدمات التى ذكرناها إلى نظر واعتبار فى القطع بكون الصانع عالما قادراً . فإذا تقرر أن البارى تعالى صانع العالم ، واستبان للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بمـــا تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان والاحكام ، فيضطر إلي العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها ، ولا يستريب اللبيب فى امتناع الاختراع من الجهلة[(٦)] والموتى والجمادات والعجزة . وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة ، أن الفعل الرصين المحكم المتين

(١) م نقص : وإثبات
(٢) م عبارته . اعلم أرشدك الله
(٣) م عبارته : وهو عمرة التوحيد
(٤) م : يضبط
(٥) م : عندنا
(٦) م نقص : الجهلة

يستحيل صدوره من الجاهل به . ومن جوّز ، وقد لاحت[١] له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجاً ، وفى تيه الجهل والجاً .

وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر فى ذلك ، ومسلكهم ما نومئ إليه . وذلك أنهم قالوا : ألفينا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات ولا تمتنع[٢] على بعضها . ثم إذا نظرنا فى الموانع جرّنا السّبر والتقسيم إلى أن الذى لا يمتنع عليه الفعل القادر العالم ، ومآل ذلك يستند إلى دعوى الضرورة ؛ إذ لو قال قائل : لا يمتنع الفعل على موجود[٣] ، لكان الوجه فى الرد عليه نسبته إلى جحد الضرورة . فإذا اضطررنا إلى ذلك انتهاء ، كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء .

فإن قيل : قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكَم على علم المحكِم ، والذى ذكرتموه خروج على[٤] قولهم ؛ قلنا : المرضى عندنا فى ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادراً ، والمحكَم يدل على كون المحكِم عالماً[٥] ؛ ولكن يُدْرَك[٦] كون ما ذكرناه دليلا ضرورة من غير احتياج إلى مباحثة ونظر يفضى إذا صح إلى العثور على

(١) ل : لحت ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) ح ، م : ولاتعسر
(٣) م عبارته : على كل موجود
(٤) ح ، م : عن
(٥) ح عبارته : على أن المحكم عالم
(٦) م : ولكي ندرك :

الوجه الذى منه يدل الدليل[١] ، فاعلم ذلك .

فإذا[٢] اتضح كون البارى سبحانه عالماً قادراً ، فباضطرار تعلم كونه حياً . ولو نظر العاقل بدءاً فى الفعل واعتقد أن له صانعاً ، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حياً ، إذا درأ عن معتقداته[٣] وساوس الطبائعيين ، كما سبقت الاشارة إليها . فهذا القدر كاف في هذا المعتقد .

فصل

[صانع العالم مريد]

صانع العالم مريد على الحقيقة ، وذهب أبو القاسم الكعبى[٤] إلى أن البارى تعالى لا يتصف بكونه مريداً على الحقيقة ؛ وإن[٥] وصف بذلك شرعاً فى أفعاله ، فالمراد بكونه مريداً لها أنه خالقها ومنشئها . وإذا وصف بكونه مريداً لبعض أفعال[٦] ، فالمراد بوصفه أنه آمر بها . وذهب النجار[٧] إلى أن البارى تعالى مريد لنفسه . ثم قال عند المراجعة : المعنى بكونه مريداً ، أنه غير مستكره ولا مغلوب .

(١) م عبارته : الذى يدل منه الدليل
(٢) م : وإذا
(٣) م : معتقده
(٤) ح نقص : أبو القاسم
(٥) ح : فأن
(٦) م : الأعمال
(٧) هو أبو الحسين بن محمد النجار رئيس الفرقة النجارية . وهو وأتباعه (كما يذكر صاحب التبصير) يوافقون أهل السنة فى بعض أصولهم مثل خلق الأفعال ، والمعتزلة فى بعض أصولهم أيضاً مثل نفي الرؤية والقول بحدوث الكلام . وقدمات النجارحوالى عام ٢٣٠

وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن البارى[١] تعالى مريد للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا فى محل ، وزعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة ، وكل مأمور به من أفعال العباد مراد له ، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم ، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة .

وأما وجه الرد على الكعبى ومتبعيه ، فهو أن تقول : قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع فى بعض الأوقات على خصائص من الصفات ، يقتضى القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها ، كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام[٢] تدل على كون المتقن عالماً ، فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصداً إلى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم اطرادها . ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة ، لكان ذلك موجباً[٣] لخروجها[٤] عن قضية الأدلة على العموم .

فنقول للكعبى ، بعد تقرير[٥] ذلك : كل وجه يدل العقل شاهدا من أجله على كونه مراداً مقصوداً ، فهو مقرر فى فعل الله تعالى بتلازم[٦] دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهداً . ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة[٧] وعدم[٨] طردها[٩] ، لساغ أن يدل الإحكام شاهداً

(١) م : الرب (٢) ح عبارته : والإحكام والإتقان
(٣) ح ، م : مؤذنا (٤) م : بخروجها (٥) م : تقرر
(٦) م : فيلزم (٧) ح : الأدلة (٨) ح ، م : وحسم (٩) ح : اطرادها

على كون المحكم عالماً ، من غير أن يدل الإحكام فى[١] فعل الله تعالى على كونه عالماً .

فإن قيل : إنما يدل الفعل شاهداً على القصد من حيث لا يحيط الفاعل[٢] بالمغيب عنه ، فإذا لم يتصف بكونه عالماً بوقت وقوع الفعل وما يختص به لم يكن بدّ من تخصيص[٣] قصد ؛ والبارى تعالى عالم بالغيوب على حقائقها ، فوقع الاجتزاء بكونه عالماً عن تقدير كونه مريداً .

وهذا باطل من أوجه ؛ أقربها أن ما ذكروه يجر عليهم أن يحكموا بأن البارى تعالى غير قادر اكتفاء بكونه عالماً ، وفرقٌ فى ذلك بين الشاهد والغائب[٤] . ثم نفرض عليهم فاعلا شاهداً مطلعاً على ما سيكون من فعله ، بإنباء صادق أتاه ، أو إعلام الله إياه . ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه ، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل إلى ذهول الفاعل عما لم يقع من فعله .

ثم الناظر فى الأفعال المقدورة للعباد يستدل على قصدهم بأفعالهم ، وإن لم يخطر له ذهولهم وانطواء الغيوب عنهم ؛ فلو كان الفعل يدل على القصد شاهداً من حيث لم يعلم الفاعل مآل الأفعال ، لتوقف

(١) ح : من (٢) م : العالم (٣) ح ، م : تقرير
(٤) ح ، م عبارتهما : بين الغائب والشاهد . وفى باقى الأصول : وفرقاً الخ .

الإستدلال للناظر [1] على أن يخطر ذلك بالبال ، فإن انخرام ركن من الإستدلال يمنع العثور على العلم فى ثانى الحال .

وإن تعسّف من متبعى الكعبى متعسّف ، وزعم أن الفعل شاهداً غير دال على قصد الفاعل إليه ، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل [2] ؛ فيقال له [3] : هذا جحد للضرورة ، وتعرض لالتزام جهالات . وأقرب ما يعارض هذا القائل [4] ، أن يقال له : لايدل المحكم على علم المحكم ، وإن ثبت العلم فبدلالة [5] أخرى .

وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة [6] من البصريين على الكعبى ، فإنهم قد نقضوا الدلالة فى قواعد من العقائد .

ونحن نورد [7] الآن وجهاً واحداً منها ، وهو أن الإحكام فى فعل البارى تعالى دلالة على كونه عالماً عندهم ، وأثبتوا أفعالا محكمة شاهداً مخترعة للعبد على زعمهم ، وهى صادرة منه مع غفلته عنها لذهوله [8] عن معظم صفاتها ، فإذا ساغ لهم نقد دلالة الأحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبى ، لما مهدناه من السبيل فى لزوم طرد الدليل ، وهذا القدر كاف فى الرد على الكعبى .

(١) م : استدلال الناظر . (٢) ح : للفعل .
(٣) ح : يقال له . (٤) م زاد : به . (٥) م : بدلالة .
(٦) م نقص : على أصول المعتزلة من ؛ وعبارته : لا تستمر للبصريين على الكعبى .. الخ .
(٧) م : ونحن نعرض . (٨) ح : وذهوله ؛ م : أو ذهوله .

وأما [1] وجه الرد على النجار وأتباعه ، فهو أن نقول : قولكم إن البارى سبحانه مريد لنفسه ، منقسم عليكم ؛ فإن أردتم بذلك كونه مريداً قاصداً على التحقيق ، كما نعتموه بكونه عالماً لنفسه ، فسيأتى الرد عليكم وعلى إخوانكم ، إذا نجز غرضنا من إثبات العلم بأحكام الصفات .

ولا وجه فى الرد عليهم إن سلكوا هذا المسلك ، إلا التمسك بالطرق الدالة على العلم ، والقدرة ، والحياة .

وقد حاولت المعتزلة طرقاً فى منع كون البارى تعالى مريداً لنفسه كلها باطلة [2] ، وسنشير إلى الغرض منها عند ردنا على البصريين .

فإن [3] زعمت [4] النجارية أن المعنى بكون مريداً لنفسه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، فيقال لهم : قد فسرتم الإثبات بالنفى [5] ، فإن نفى الغلبة والاستكراه يتضمن [6] إثبات حكم صفة [7] . ثم هم مساعدون على نفى الغلبة والاستكراه ، ومطالبون بعد هذه الموافقة بأن يثبتوا [8] كون الإله قاصداً إلى فعله ؛ فإن تمنعوا [9] من ذلك

(١) م : فأما . (٢) م نقص : كلها باطلة .
(٣) ح ، م : وإن . (٤) م : زعم .
(٥) م عبارته : قد فسرتم إثباتاً بنفى . (٦) ح ، م : لا يتضمن .
(٧) ح : بصفة . (٨) م : بأن يبينوا . (٩) م : امتنعوا .

ألزموا ما ألزم الكعبي على ماقدمناه حرفاً حرفاً ، ومآل هذا المذهب يرجع إلى نفي حكم الإرادة .

وقد ألزم[١] النجارية على أصلهم[٢] مناقضات . فقيل لهم : إن كان المريد هو الذى لا يغلب ولا يستكره ، فليكن البارى مريداً لنفسه من حيث إنه غير مغلوب فيها[٣] ولا مستكره عليها[٤] .

وأما البصريون ، فالكلام عليهم فى فصلين : أحدهما فى وصفهم البارى تعالى بكونه مريداً ، والثانى فى حكمهم بحدوث إرادته .

فنقول أولا : مادليلكم على كون الباري تعالى مريداً ؟ فإن زعموا أن الدليل على ذلك اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها ، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التي أثبتوها ، وزعموا[٥] أنها غير مرادة ، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها ، وهى غير مرادة[٦] . فإن قالوا : الإرادة يراد بها ولا تراد هى فى نفسها ، وربما يضربون أمثالا يموهون بها ؛ ويقولون[٧] : بعض المحسوسات يشتهى[٨] ، والشهوة لا تشتهى ؛ والأمر المطلوب[٩] يتمنى ، والتمنى لا يتمنى ؛ وكذلك[١٠] الإرادة لا تراد ،

(١) ح : ألزمت . (٢) م : على لفظهم .
(٣) م نقص : فيها . (٤) ح ، م : عليه . (٥) م : فزعموا .
(٦) م نقص العبارة الآتية : « فإنها حادثة مختصة بأوقاتها وهى غير مرادة » .
(٧) ح ، م : فيقولون . (٨) ح : تشتهى « بالمعجمة الفوقانية » .
(٩) م : المظنون . (١٠) ح ، م : فكذلك .

ويراد بها ، وهذا الذى ذكروه دعوى عرية عن البرهان[١] ؛ فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه ، احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما ، ثم لا يسلم ماقالوه من معارضة تخالفه .

فلو قال قائل : العلم يُعلم به ولا يعلم في نفسه ، جرياً على ما مهدوه ، وقياساً على الشهوة والتمنى ، لكان الكلام عليه كالكلام عليهم .

ثم تقول : من فعل فعلا ، وكان عالما بإنشائه إياه فى وقت مخصوص ، فلا بدَّ[٢] أن يكون مؤثراً وقوعه فى ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به ، ووضوح ذلك يدانى مدارك الضرورات .

ثم العقل يقضى باستواء الإرادة الموقعة فى وقت وغيرها من الحوادث . فبطل تعويلهم على أن الإرادة لا تراد ، ثم لا يغنيهم خبطهم فى الإرادة ، وقد نقضت دليلهم ؛ فإن ماعولوا عليه من دلالة الاختصاص على الإرادة يبطل[٣] عليهم بالإرادة ، وكلامهم بعد ذلك تعليل للنقض ، فقد انسدَّ[٤] عليهم طريق الإستدلال ، على كون البارى تعالى مريدا .

ومما يطالبون به ، أن يقال لهم : بم تنكرون على من يزعم أن البارى سبحانه وتعالى مريد لنفسه ، كما أنه حيٌّ قادرٌ عالمٌ[٥] بنفسه عندكم ؟

فإن قالوا : إنما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس إذا كان

(١) م نقص : عن البرهان . (٢) ح ، م زادا : من .
(٣) م : بطل . (٤) ل : استد ، وما أثبتناه عن م .
(٥) ح ، م عبارتهما : حى عالم قادر .

يقتضى تعلقا ، يجب أن يعم تعلقه جملة المتعلقات ، ولذلك وجب كونه عالما بكل معلوم ، لما كان عالما لنفسه ؛ إذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات [(١)] دون بعض ، ومساق ذلك يوجب كونه مريداً لكل مراد لو كان مريداً لنفسه .

وهذا الذى ذكروه من تحكماتهم الباطلة . ويقال لهم : بأي دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات دون بعض ؟ . وبم تردون على من يقول [(٢)] من النجّارية : إنه مريد لبعض المرادات لنفسه ، وهذا بمثابة اختصاص العلم الحادث يتعلق [(٣)] بمتعلقه لعينه ؛ وليس لقائل أن يقول : لااختصاص للعلم بالسواد ، وإضافته إلى السواد بمثابة إضافته إلى غيره .

فإن قالوا : قد استشهدنا بكونه [(٤)] عالما بكل معلوم ، قلنا : تحكمتم فى الاستدلال وضرب الأمثال . فلم زعمتم أنه إنما يجب كون البارى تعالى عالما بكل معلوم من حيث كان عالما لنفسه ؟ وقد علمتم أن [(٥)] مذهب خصومكم اعتقاد ثبوت الصفات ، والمصير إلى أن البارى تعالى عالم بعلم . ثم ماذكروه تولوا نقضه حينما [(٦)] قالوا : البارى قادر لنفسه ، ولا يتصف بكونه قادراً على كل مقدور ، فإن مقدورات العباد غير مقدورات له .

(١) م عبارته : ببعض التعلقات . (٢) م : قال . (٣) م نقص : يتعلق .
(٤) م عبارته : بكون البارى تعالى . (٥) ح ، م : من . (٦) ح ، م : حيث قالوا .

وقد أثبت المتأخرون منهم [(١)] أجناسا مقدورة للعباد ، ومنعوا كونها مقدورة للرب تعالى ، سواء كانت مقدورة للعبد أم [(٢)] لم تخلق له القدرة عليها ، منها الجهل .

فإن قالوا : مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم ، من حيث استحال مقدور بين قادرين ، والمستحيل لا يعد من قبيل المقدورات ؛ قلنا : لا ينجيكم روغانكم عما أُلزمتموه ؛ فإن ماسيقدر عليه عبد [(٣)] فى معلوم الله تعالى غير مقدور لله تعالى قبل أن يقدر عليه [(٤)] عبده عندكم ، ووهو إذ ذاك غير مقدور للعبد . ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه .

ومما نلزمهم أن نقول : إذا حكمتم بأن البارى تعالى يتجدد عليه أحكام الإرادة [(٥)] فيما لايزال ، فما المانع من قيام موجباتها به ؟ فإن قالوا : لو قامت به لم يخل عنها أوعن [(٦)] ضدها [(٧)] ثم ينساق ذلك إلى الدليل على حدثه ؛ قلنا : إنه جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفاً بنقائضها قبل الاتصاف بها ، فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع خلوه عن أضدادها قبلها ؟ ثم أصلكم [(٨)] أن الحى يجوز أن يعرى عن الإرادة وأضدادها ، وهذا [(٩)] مذهب الدهماء منهم .

وكل ما ذكرناه كلام فى أحد القسمين الموعودين فى صدر الكلام على البصريين ، وهو التعرض لكون البارى تعالى مريداً . فأما الرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة ، فسنذكره [(١٠)] عند خوضنا فى إثبات الصفات إن شاء الله ، فإنا بعدُ فى إثبات العلم بأحكامها .

(١) م نقص : منهم . (٢) ح ، م : أو . (٣) ح : العبد . (٤) ل نقص : عليه ، والزيادة عن ح (٥) ح ، م نقصا : الإرادة (٦) م : وعن . (٧) ح ، م : أضدادها
(٨) ح ، م : أصلهم (٩) م : هذا (بدون واو) . (١٠) م : فنذكره (بدون السين)

فصل

[البارى تعالى سميع بصير]

البارى تعالى سميع بصير[١] عند أهل العقل[٢]، واختلفت مذاهب أهل البدع والأهواء.

فذهب الكعبى وأتباعه من البغداديين إلى أن البارى تعالى إذا سمى سميعاً بصيراً، فالمعنى بالاسمين كونه عالما بالمعلومات على حقائقها، وإلى ذلك ذهبت طوائف من النجارية.

وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن البارى تعالى سميع بصير على الحقيقة، كما أنه عالم على الحقيقة[٣]، وزعموا أنه سميع بصير لنفسه[٤].

وذهب الجبائى وابنه إلى أن المعنى بكونه سميعاً بصيراً، أنه حى لا آفة به. ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير[٥] شاهداً يضاهى حقيقتهما غائبا.

والدليل على أن البارى تعالى سميع بصير على الحقيقة، أن الأفعال دالة على كونه حيا كما سبق تقريره، والحى يجوز أن يتصف بكونه

---

(١) ل نقص: بصير؛ وهى مذكورة فى ح، م (٢) ح، م: أهل الحق.
(٣) م نقص: كما أنه عالم على الحقيقة. (٤) ح، م زادا: كما قالوا إنه عالم لنفسه.
(٥) م نقص: أنه حى لا آفة به، ومن أصلهما أن حقيقة السميع والبصير.

سميعاً بصيراً، وإذا خرج عن كونه سميعاً بصيراً لزم[١] اتصافه بكونه مئوفا، إذ كل قابل لنقيضين على البدل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنهما. فإذا[٢] تقرر استحالة كونه مئوفاً، تقرر[٣] اتصافه بكونه سميعاً بصيراً؛ فهذا تحرير الدلالة، والغرض منها يتبين بأسئلة وانفصالات عنها.

فإن قال قائل: قد بنيتم كلامكم هذا علي قبول البارى تعالى الاتصاف بكونه سميعاً بصيراً، فبم تنكرون على من يأبى ذلك وينكره، ويزعم أن البارى تعالى يستحيل عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما، كما يستحيل عليه قبول الألوان؟ قلنا: قد وضح أن الحى شاهداً قابل للاتصاف بالسمع والبصر، وإذا تقرر ذلك سلكنا مسلك[٤] السبر والتقسيم؛ وقلنا الجماد لا يقبل الاتصاف بالسمع والبصر، فإذا اتصف بالحياة تهيأ لقبول السمع والبصر إن لم تقم به آفات؛ ثم إذا سبرنا صفات الحى، رَوْماً للعثور[٥] على ما يصحح قبوله للسمع والبصر، لم يصح على السبر إلا كونه حيا، إذ لو قدرنا مصححاً آخر سوى ذلك لبطل التقدير؛ فإذا[٦] وضح أن الحى باين الجماد فى صحة قبول السمع والبصر لكونه حيا، لزم من ذلك القضاء بمثله فى كون البارى تعالى حيا.

---

(١) ح نقص: لزم. (٢) م: وإذا.
(٣) م: تعين. (٤) ح، م: طريق.
(٥) ح: ورمنا العثور. (٦) ح: وإذا.

وليس منكر صحة قبول السمع والبصر وحكمهما ، بأسعد حالا ممن يزعم أن البارى تعالى لا يتصف بالعلم وأضداده ، مصيراً إلى أنه يستحيل أن يتصف[١] بأحكامها ؛ فهذا[٢] القدر كاف فى غرضنا .

فإن قيل : ما الدليل على امتناع عُرُوٍّ الشىء عن أحكام الأضداد مع جواز قبوله للآحاد ؟ قلنا : كل ما يدل على استحالة عرو الجواهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك ، وقد[٣] سبق الإيماء إلى ذلك[٤] فى أول المعتقد .

فإن قيل : من أركان دليلكم استحالة اتصاف البارى تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر ، فما الدليل على ذلك ؟ قلنا[٥] : هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين ، ولا نرتضى مما ذكروه فى هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع ، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله[٦] تعالى على تقدس البارى تعالى عن الآفات والنقائص .

فإن قيل : الإجماع لا يدل عقلا ، وإنما دل السمع على كونه دليلا ؛ والسمع وإن تشعبت طرقه فمآله[٧] كلام الله تعالى ، وهو[٨] الصدق وقوله

(١) ح ، م : اتصافه .
(٢) م : وهذا .
(٣) ل : فقد ؛ وقد عن م ، ح .
(٤) م : إليه .
(٥) م نقص : قلنا .
(٦) م عبارته : وكل مؤمن بالله .
(٧) م : مآلها .
(٨) ل ، م نقصا : وهو ، وما أثبتناه عن ح .

الحق ؛ والأفعال لا تدل على ثبوت[١] الكلام ، بل سبيل إثباته كسبيل إثبات السمع والبصر ، كما سنذكره . فلو وقفت الطَّلِبَةُ فى الكلام نفسه ، وأسندنا إثباته إلى نفى الآفة ، ثم رجعنا فى نفى الآفة إلى الإجماع الذى لا يثبت إلا بالكلام ، لكنا محاولين إثبات الكلام بما لا يثبت إلا بعد تقدم[٢] العلم بالكلام عليه[٣] ، وذلك نهاية العجز ؛ قلنا : هذا السؤال[٤] عظيم الوقع ، يتعين الاعتناء بالانفصال عنه ، ويتجه عندنا فى درء السؤال أن تقول : المعجزات إذا دلت على صدق الرسل [عليهم السلام] ، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة ، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته ، فيعلم على القطع ما نرومه .

فإن قيل : المعجزات لا تدل على صدق الأنبياء لأعيانها دلالة الأدلة العقلية ، وإنما تدل من حيث تُنَزَّل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره فى باب المعجزات ؛ فإذا كان المعجز يدل من هذا الوجه لأنه يحل محل قول مصدق ، فكيف تدل المعجزة على قول ، ووجه دليله نزوله منزلة قول ؟ قلنا : هذا مخيل ملبس[٥] ، ولكن الحق يتبين عند التحصيل ؛ فإن من ادعى فى[٦] محفل أنه رسول ملك ، وقام على رءوس الأشهاد وادعى أنه رسول الملك على من شهد وغاب ، وذلك بمرأى من الملك ومسمع ، ثم قال : آية رسالتى أنى إذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد

(١) ح ، م نقصا : ثبوت.
(٢) م : تقديم .
(٣) ح ، م : نقصا : عليه .
(٤) م : هذا سؤال .
(٥) م نقص : ملبس .
(٦) م : على .

فعل على خلاف المعتاد منه ، ثم عقب على[١] ما قال بالاقتراح ، فوافقه الملك ؛ فيضطر أهل المجلس إلى العلم بكونه رسولاً مصدقاً من المرسل. وقد لا يخطر لبعضهم كون المرسل متكلماً ، وقد يحضر المجلس من ينفى كلام النفس ويعتقد ألا كلام إلا [٢] العبارات ، ثم يستوى الحاضرون فى درك العلم بكونه رسولا ، مع اختلافهم فى الذهول عن كلامه إذ ذاك والعلم به ؛ فاعلم ذلك ترشد .

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد ، ولكنا ألفينا فصلا تقدر لدى الإملاء ، فضمناه هذا المعتقد ، وبالله التوفيق .

وسبيل إثبات العلم بكون البارى تعالى متكلماً ، كسبيل إثبات العلم بكونه سميعاً بصيراً ، ولكن المقصد[٣] منه لا يتضح قبل أن تثبت كلام النفس ونرد على منكريه .

فصل

[لا يوصف البارى تعالى بأنه ذائق شامّ . . إلخ]

فإن قيل : قد وصفتم البارى[٤] تعالى بكونه سميعاً بصيراً ، والسمع والبصر إدراكان ، ثم تثبت شاهداً إدراكات[٥] سواهما : إدراك يتعلق

(١) ح ، م نقصا : على .
(٢) م : سوى .
(٣) م : القصد .
(٤) م : الرب .
(٥) م نقص : إدراكات .

بقبيل الطعوم ، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح ، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ؛ فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات ، أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعاً بصيراً ؟ قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام[١] الإدراكات ، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة ، فما دل على وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات[٢].

ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شامًّا ذائقاً لامساً ، فإن هذه الصفات منبئة على ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى عنها . ثم هى لا تنبئ عن حقائق الإدراكات ؛ فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ؛ ولو كان الشم دالاً على الإدراك ، لكان ذلك[٣] بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ولم أدركه ، وكذلك القول فى الذوق واللمس .

(١) ح : بحكم الإدراكات .
(٢) ح نقص : من قوله « إذ كل إدراك ينفيه ... » إلى آخر الفقرة .
(٣) م نقص : ذلك .

فصل

[الرّبّ باقٍ مستمرّ الوجود]

الرّبُّ سبحانه وتعالى باقٍ مستمرّ الوجود ، وكان الترتيب الذي بينا عليه الكلام في الصفات يقتضى أن تعدّ هذه الصفة في الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس ؛ فإن الذي نرتضيه ، أن الباقي باقٍ لنفسه[١] ، وليس كونه باقياً من الأحكام التي توجبها المعانى ، وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله عز وجل .

وكلُّ ما دلّ على قدم البارى تعالى ، واستحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فهو دال على كونه تعالى باقياً .

والذى ذكرناه لُمَعٌ مغنية في إثبات العلوم بأحكام الصفات الموجبة[٢] .

ونحن الآن نخوض في إثبات العلم[٣] بالصفات الموجبة للذات أحكامها ، مستعينين بالله تعالى[٤] .

(١) م : باق بنفسه . (٢) م نقص : الموجبة . (٣) ح ، م : العلوم .
(٤) م عبارته : مستعينين بالله فإنه خير معين .

باب

القول في إثبات العلم بالصفات

مذهب أهل الحق أن البارى سبحانه وتعالى حيٌّ ، عالمٌ ، قادرٌ ؛ له[١] الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة القديمة[٢] .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات ، ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات ؛ فقال قائلون إنه[٣] حيٌّ ، عالمٌ ، قادرٌ[٤] لنفسه .

واختار آخرون عبارة أخرى ، فقالوا : هذه الأحكام ثابتة[٥] للذات لكونه على حالة هي أخص صفاته ، وتلك الحالة توجب له كونه حيًّا عالماً قادراً .

وذهب ذاهبون من نفاة الصفات إلى أن البارى ، تعالى عن قولهم ، حيٌّ ، عالمٌ ، قادرٌ ، لا لعلل ولا لنفسه .

ونحن نرى أن نقدّم على الخوض في الحجاج فصلين[٦] ؛ يشتمل

(١) م : وله . (٢) ح ، م نقصا : والارادة القديمة .
(٣) ح ، م : إنه تعالى . (٤) ح ، م عبارتها : حى قادر عالم .
(٥) ح ، م زاد : له بنفسه ، وقال ابن الجبائى هذه الأحكام ثابتة للذات ... الخ .
(٦) م عبارته : نرى أن تقدم قبل الخوض فى الحجاج فصلين ... الخ

أحدهما على إثبات الأحوال ، والرّدّ على منكريها ؛ ويشتمل الثانى على جواز تعليل الواجب من الأحكام . فإذا [١] نجزا ، خُضْنا بعدهما فى الحجاج .

فصل

[فى إثبات الأحوال والرّدّ على مُنكريها [٢]]

الحال [٣] صفة لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم [٤] .

ثم من الأحوال مايثبت للذوات معلّلاً ، ومنها مايثبت غير معلّل .

فأما المعلل منها ، فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها [٥] ؛ نحو كون الحىّ حيًّا ، وكون القادر قادراً . وكل معنى قام بمحل ، فهوعندنا يوجب له حالاً ، ولاَ يختص إيجاب [٦] الأحوال بالمعانى التى تشترط فى ثبوتها الحياة .

وأما الحال التى لا تعلَّل ، فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، وذلك كتحيز الجوهر فإنه زائد على وجوده . وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ، ولا تعلل بوجود ، فهى من هذا القسم ؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضاً ، لوناً ، سواداً ، كوناً [٧] ،

---

(١) م : وإذا . (٢) م نقص : والرد على منكريها
(٣) ح ل زادا : فنقول الحال الخ ، ولم يذكرها م. (٤) م نقص : ولا بالعدم
(٥) ح عبارته : قائم به . (٦) م : إثبات
(٧) م نقص : كونا

علماً ، إلى غير ذلك .

وأنكر معظم المتكلمين الأحوال ، وزعموا أن كون الجوهر متحيزاً عين وجوده ، وكذلك قولهم فى كل ما حكمنا بكونه [١] حالا لموجود زائداً على وجوده .

والدليل على إثبات الأحوال ، أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً [٢] بتحيزه ، ثم استبان تحيزه فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز . وإذا تقرر [٣] تغاير [٤] العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثانى من أمرين : إما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول ، وإما أن يكون زائداً عليه ، وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثانى هو [٥] المعلوم بالعلم الأول لأوجه :

منها ، أن العاقل يقطع عند الإتصاف بالعلم الثانى ، أنه أحاط بما لم يحط به قبل ، واستدرك مالم يستدركه أولا ، ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود ؛ فلو كان تحيز الجوهر وجوده ، لاستحال ذلك كما يستحيل أن يعلم الموجود [٦] من يجهله فى حالة واحدة [٧] .

---

(١) ح : بعلة . (٢) م نقص : علماً .
(٣) ح : فإذا ؛ م عبارته : وإذا ثبت وتقرر ... االخ .
(٤) ل : تغير ؛ والمثبت عن ح ، م . (٥) م نقص : هو .
(٦) م : الوجود . (٧) م نقص : فى حالة واحدة .

ومن الدليـل على ذلك ، أنه إذا اتحد معلوم العلمين الحادثين ، لم يتقرر القضاء باختلافهما قياساً على العلمين بوجود الجوهر [١] وتحيزه [٢].

وربمـا يطلق نفاة الأحوال ، أن الشيء يعلم من وجه ويجهل من وجه ، والتعرض للوجوه إثبات الأحوال .

ولا يستغنى خائض فى هذا الفنّ عن التعرّض للأحوال ؛ إما بتسميتها أحوالاً ، أو وجوها ، أو صفات نفس .

ولا ينبغى أن يكيع [٣] ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال ، بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعـدم ، فإن قُصَارى ما يذكرونه استبعاد وادّعاء [٤] لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل .

ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلي وجود ، وعدم ، وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم .

فإذا وضح [٥] ماقلنا ، فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهـد ، والتحكم بذلك من غـير جمع يجر إلى الدهر والـكفر [٦] ، وكل جهالة تأباها العقول ؛ فإن من قال يُقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع ، لزمه أن يحكم بكون البـارى تعالى

(١) م : الجوهرين . (٢) م نقص : وتحيزه .
(٣) كِعتُ عن الشيء أكيع ، إذا هبته وجبنت عنه .
(٤) م نقص : وادعاء . (٥) ل : صح ، وما أثبتناه عن ح ، م .
(٦) ح ، م نقصا : والـكفر .

جسما محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلا إلا كذلك ، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة ، إلى غير ذلك من الجهالات .

فإذا لم يكن من جامع بدّ ، فالجامع [١] بين الشاهد والغائب أربعة :

أحدها العلةُ ؛ فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلة شاهداً وقامت الدلالة عليه ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهـداً وغائباً ، حـتى يتلازما [٢] وينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثانى ، وهذا نحو ماحكمنا بأن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم . وسنوضح ذلك على قدر الـكتاب ، إذا خُضْنا فى الحجاج [٣] .

الطريقة الثانية فى الجمع الشرطُ ؛ فإذا تبين كـون الحكم [٤] مشروطاً بشرط شاهداً ، ثم [٥] يثبت [٦] مثل ذلك الحكم غائباً ، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط [٧] اعتباراً بالشاهد ؛ وهذا نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حيًّا ، فلما تقرر ذلك شاهداً اطرد غائبا .

(١) ح ، م : فالجوامع (٢) م : يتلازمان
(٣) ل : بالحجاج ، وماأثبتناه عن ح ، م . (٤) ح ، م : حكم .
(٥) م نقص : ثم (٦) ح ، م : ثبت
(٧) م نقص : بذلك الشرط .

والطريقة الثالثة الحقيقةُ ؛ فمهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق اطردت في مثله غائباً ، وذلك نحو حكمنا [١] بأن حقيقة العالم ، من قام به العلم .

والطريقة الرابعة في الجمع الدليلُ ؛ فإذا دلّ دليل على مدلول عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً ، وهذا [٢] كدلالة الاحداث على المحدث . فهذا أحد الفصلين الموعودين .

فصل

[تعليل الواجب والرَّدّ على مُنكريه]

فأما [٣] الفصل الثاني ، فهو يشتمل [٤] على تعليل الواجب والرَّدّ على منكريه . والذي تبنى المعتزلة فاسد معتقدهم في نفي الصفات عليه ، مصيرهم إلى أن كون البارى تعالى عالماً واجب ، والواجب يستقل بوجوبه عن [٥] مقتض يقتضيه ؛ وليس كذلك كون العالم عالماً شاهداً ، فإنه جائز ممكن ، فإذا ثبت افتقر إلى مخصص أو مقتض .

وشبهوا الحكم الواجب والجائز ، بالوجود الواجب والجائز . والقديم سبحانه وتعالى لما كان واجب الوجود ، لم يتعلق وجوده

(١) ل : ما حكمنا ؛ والمثبت عن ح ، م (٢) ح : وذلك
(٣) ح : وأما (٤) ح ، م : مشتمل
(٥) ل : على ؛ والمثبت عن ح ، م

بمقتض ؛ والحادث لما كان جائز الوجود ، إفتقر وقوعه إلى مقتض .

وهذا الذى ذكروه دعوى عريَّة ، فيقال لهم : بِمَ تُنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب ؟ والحكم الجائز يتعلق بعلة جائزة ؟

وأما استشهادهم بالوجود ، فلا محصول له ؛ فإنا لم نحكم بما قالوه لوجوب [١] وجود القديم سبحانه وتعالى ، بل قضينا به من حيث انتفت الأولية عن وجود البارى سبحانه ، وما لا أول له يستحيل أن يتعلق بفاعل ، فإن لكل فعل مبتدأ ؛ فاستحال لذلك تعلقه بفاعل ، واستحال أيضاً تعلقه بعلة ، فإن الوجود لا يعلل [٢] شاهداً وغائباً .

ثم نقول لهم : قد عولتم فيما يعلل على الجواز ، وقضيتم بأن الحكم إنما يعلل بجوازه ، ثم عكستم الجواز وزعمتم أن الواجب لا يعلل ، وما ذكرتموه يبطل في الطرد [٣] والعكس .

فأما تعليل الجائز ، فباطل بالوجود ؛ فإنه جائز للحوادث ، وهو غير معلل .

(١) ح : بوجوب (٢) ل : لايتلل ، والمثبت عن ح ، م
(٣) م : بالطرد

فإن قالوا : وجود الحوادث[١] وإن لم يعلل فهو متعلق[٢] بالفاعل ، ومن حكم الجائز ، أن يتعلق بمقتض ، ثم قد يكون المقتضى علة ، وقد يكون فاعلا ؟ قلنا : الوجود عندنا[٣] حال للجوهر ، والجوهر كان في عدمه جوهرا ، ثم طرأ عليه حال الوجود ؛ فهلا زعمتم أن كون العالم عالماً شاهداً حال يطرأ على الذات الموصوفة[٤] بخصائص الصفات ، وجوداً وعدماً ؛ وذلك يفضى إلى نفى العلل شاهداً ، ولا محيص عن ذلك .

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه ، يبطل عليهم بأشياء :

منها ، أن كون العالم عالماً شاهداً إذا ثبت فقد التحق بالواجبات ، من حيث لا ينتفى ما وقع حتى يصير كأنه لم يقع ، فيجب أن لا يكون الحال الواقع معللا .

والدليل على ذلك أصلان من مذاهب المعتزلة ؛ أحدهما ، أنهم قالوا : الحادث غير مقدور فى حال حدوثه ، وإنما تتعلق القدرة به قبل الحدوث ؛ فكما استقل الحادث بالوقوع عن تعلق القدرة ، فليستقل الحال عند الوقوع عن إيجاب العلة .

---

(١) ح ، م : الحادث (٢) م : معلق

(٣) ح ، م : عندكم (٤) ح ، م عبارتهما : حال يطرأ على الذات المستمرة الوجود بالقادر كالوجود الطارى على الذات الموصوفة .

والأصل الثانى ، أنهم أثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث[١] ، وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها ، وعدُّوا من ذلك تحيز الجوهر ، وقيام العرض بالمحل .

ومنها ، كون العالم عالماً المعلل بالعلم ؛ فإذا ألحقوا الحال الذى فيه نزاعنا بالصفات الواجبة التابعة للحدوث ، وأخرجوه عن كونه مقدوراً ولم يخرجوه عن كونه معلولا ، فدل مجموع ذلك على أن الوجوب لا ينافى التعليل .

ومما يبطل[٢] ما قالوه ، أنهم طردوا الشرط شاهداً وغائباً ، وحكموا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حيًّا ، ثم قضوا بذلك فى كون البارى تعالى عالماً قادراً ؛ فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز فى حكم الشرط ، لم يسغ لهم الفصل فى حكم العلة . وهذا القدر كاف فيما نبغيه .

فإذا ثبت مضمون الفصلين خضنا بعدهما فى الحجاج . ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة ، يفضى كل واحد منها إلى القطع ، والله المستعان .

فالطريقة الأولى ، أن نقول : قد سلمتم لنا أن كون العالم عالماً

---

(١) ل : للحوادث ، وما أثبتاه عن ح ، م

(٢) ح ، م زادا : به

حكم ثابت للذات ، كما أن كون المريد مريداً حكم ثابت للذات ، ثم منعتم كون البارى تعالى مريداً لنفسه ؛ وكل ماصدّكم عن ذلك فى كونه مريداً فهو متقرر فى كونه عالماً ، ويتضح الجمع بالسبر والتقسيم .

فنقول : امتناع كون البارى سبحانه وتعالى مريداً لنفسه لا يخلو ؛ إما أن يستند إلى وجوب تَعْليل هذا الحكم غائباً ، كما ثبت تعليله شاهداً ؛ فإن كان الأمر كذلك ، فيجىء من مضمونه تعليل كونه تعالى عالما طرداً للعلة المقررة شاهدا ؛ وإن كان ماذكرناه فى حكم الإرادة يستند إلى ما هَذَوا به ، من أنه لو كان مريدا لنفسه لكان مريدا لكل المرادات ، وقد أوضحنا إبطال ذلك عليهم عند كلامنا فى حكم الإرادة .

فإذا بطل معلولهم فى منع كون البارى تعالى مريدا لنفسه ، فلا يبقى بعده إلا ماذكرناه . وليس يجرى كون المريد مريدا مجرى كون الفاعل فاعلا ؛ فإن للمريد بكونه مريدا حكما وحالا على التحقيق ، وليس للفاعل بكونه فاعلا حال ؛ فهذه طريقة قاطعة فيما نلتمسه .

والطريقة الثانية أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولايجوز تقدير واحد منهما دون الثاني ؛ فلو[1] جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم ، لجاز

(١) ح ، م : ولو

تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما ، ولا معنى لإيجاب العلم حكمه ، إلا أنه يلازمه ، فإنه لا يثبته إثبات القدرة مقدورها ؛ فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها .

والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن[1] تسمية العالم عالما تقتضى علة موجبة ، موضوعة للتفاهم والميز بين ذات وذات ؛ فإذا ثبت ذلك شاهدا وجب القضاء به غائبا .

وإن[2] قالوا : كون العالم عالما شاهدا[3] إنما يعلل لجوازه ، فقد قدمنا مايبطل ذلك فى النفى والإثبات .

فإن قالوا : كون العالم عالما غائبا على خلاف كون العالم عالما شاهدا ؛ وإذا[4] ثبت[5] حكم معلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طردا ؛ قلنا : الوجه الذى يقتضى العلم شاهدا حكما ، يقتضيه غائبا[6] . وإذا[7] اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف لحكميهما من الوجه الذى يقتضى العلة معلولها لأجله[8] ؛ فإن العلم شاهدا يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً عرضاً مختصا

(١) ح ، م : فى
(٢) ح : فإن
(٣) ح نقص : شاهدا
(٤) ح : فإذا
(٥) ح زاد : كون
(٦) ح ، م عبارتهما : الوجه الذي يقتضي العلم لأجله الحكم شاهدا محققا يقتضيه غائبا .
(٧) ح : وإن
(٨) م : من أجله

بمتعلق واحد إلى غير ذلك . والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالِمِ عالما ، وإنما يوجبه من حيث يكون[1] علما ، وذلك ثابت شاهدا وغائبا . ثم ما ألزمونا في[2] تباين الحكمين في حكم العلة ، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط .

والطريقة الثالثة ، وهي عمدة شيخنا رضي الله عنه ، أن نقول : العلم[3] المتعلق بالمعلوم علم . فإذا زعمتم أن الباري تعالى عالم بالمعلوم ، والمعلوم في حقه محاط به ، فلا يتقرر معلوم محاط به لا يتعلق به متعلق . ثم المتعلق بالمحاط به يستحيل أن يكون خارجاً من قبيل العلوم ، ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم إلا كون المعلوم محاطا به .

وهذا آكد على أصول المعتزلة ؛ فإنهم قالوا : تعلق العلمين بالمعلوم الواحد يوجب تماثلهما ، وبنوا على ذلك مماثلة العلم القديم ـ لو ثبت ـ للعلم الحادث . وذلك قاطع إذا تأملته ، وبالله التوفيق .

ومعوَّل نفاة الصفات على طرق :

منها ، ادّعاؤهم منع تعليل الواجب كما قدمناه ، وقد سبق الاعتراض عليه بما فيه مقنع .

---

(١) ح ، م : كان (٢) م : من
(٣) ح ، م نقصا : العلم

ومما يتمسكون به أيضا ، أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة لكانت مشاركة للباري تعالى في القدم ، وهو أخص صفات الذات ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات ، ومساق ذلك يقضي بكون الصفات آلهة .

وهذا الذي ذكروه تعرض للدعاوى من غير برهان . فأما قولهم الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ؛ ثم لو سلم ذلك لهم[1] جدلا ، نوزعوا في كون القدم أخص أوصاف الباري تعالى ، ولا يجدون إلى إثبات ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم[2] : الإرادة التي أثبتموها للباري تعالى حادثة قائمة لا بمحل ، مِثل على زعمكم للارادة الثابتة للعبد القائمة به إذا تعلقتا بمتعلق واحد ، وهما[3] مشتركتان في الأخص ، ويثبت[4] لأحدهما وجوب القيام بالمحل ، ويستحيل ذلك على الثانية ، وهذا ينقض[5] ماحاولوه من وجوب اشتراك المشتركين في الأخص في جميع الصفات .

على أنا نقول لهم : منْعكم تعليل الواجب يناقض مصيركم إلى أن الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع فيما عداه ؛ فإن تماثل المثلين

---

(١) ح ، م عبارتهما : ثم لو سلم لهم ذلك
(٢) م نقص : لهم (٣) م : فهما مشتركان
(٤) ح ، م : وثبت (٥) ل : ينتقض ، والمثبت عن ح ، م

واجب ، وتعرضكم[١] لتعليله تصريح بتعليل الواجب .

ومما يتمسكون به أن قالوا : علم البارى تعالى على زعمكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات على التفصيل ، وهو فى حكم العلوم المختلفة الحادثة ، إذ لا يتعلق العلم الحادث بالسواد والبياض ؛ فإذا تعلق علم البارى بالمعلومات المختلفة كان فى حكم العلوم الحادثة[٢] ، وإذا لم يبعد ذلك لم يبعد أيضا كونه فى حكم القدرة[٣] ، وإن كانت القدرة والعلم مختلفين شاهدا ؛ ويلزم من مفاد ذلك الاجتزاء بصفة واحدة ، تكون فى حكم العلوم والحياة والقدرة .

وهذا الذى ذكروه مما لا يلزم الجواب عنه نظراً ، فإنه كلام منهم فى تفصيل الصفات مع مصيرهم إلى نفى أصلها ، ثم إذا[٤] أوضحنا فيه معتقدنا وإن لم يكن يلزمنا فى طرق الحجاج ، قلنا : القضية العقلية تدل على إثبات الصفة على الجملة ، فأما كون العلم زائدا على القدرة فما لا يتوصل القطع إليه[٥] عقلا . والسبيل فيه التمسك بأدلة السمع ، فإن المتكلمين فى الصفات بالنفى والإثبات مجمعون على نفى[٦] صفة[٧] فى حكم العلم والقدرة ، فمن رام إثبات صفة فى حكمها كان خارقاً للاجماع .

(١) م : وفى تعرضكم
(٢) ح ، م نقصا : الحادثة (٣) م : القدر (٤) م : إن
(٥) ح ، م عبارتهما : فما لا يتوصل إلى القطع به
(٦) م نقص : نفى (٧) م زاد : هى

فإن قيل : إذا لم يبعد ثبوت علم فى حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا إلى أن البارى تعالى عالم بالمعلومات لنفسه ، قادر عليها لنفسه ، وتكون نفسه فى حكم العلم والقدرة ، وذلك يفضى إلى الاستغناء بالذات عن الصفات ؟ قلنا : هذا ليس بالاستدلال ، فإنكم بنيتم قولكم هذا على أصل تعتقدون فساده ؛ إذ العلم الذى اعتقدناه غير ثابت عندكم ، فكيف تبنون مذهبكم على ما تعتقدون بطلانه ؟

ثم مضمون ما عولتم[١] عليه يقضى بما توافقوننا على بطلانه ؛ وذلك أن ذات البارى تعالى لو كان فى حكم العلوم لكانت علما ، وهذا ما[٢] لا ينتحله أحد من أهل الملة . وقد قال أبو الهذيل[٣] : البارى تعالى عالم بعلم ، وعلمه نفسه ، ونفسه ليست[٤] بعلم ، وعُدّ هذا من فضائحه ومناقضاته . وهو مع مفارقة ما أنكره سائر المعتزلة ، ينكر كون ذات البارى تعالى علما وقدرة[٥] . وأحق الناس بالتزام[٦] ذلك المعتزلة ؛ فإنهم قالوا : لو ثبت للبارى تعالى علم متعلق بمعلوم علمنا ، لكان مثلا لعلمنا ؛ فلو قضوا بكون ذاته فى حكم العلوم ، لألزموا كون ذاته علما ،

(١) ح ، م : عولوا (٢) م : مالم ينتحله ، ح : مما لا ينتحله
(٣) رئيس الفرقة الهذلية . وهو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . وأمره فى الاعتزال مشهور . وقد صنف بعض المعتزلة كتابا فى تكفيره لما ذهب إليه من الآراء الضالة ، مات عام ٢٢٧ أو عام ٢٣٥ .
(٤) ل ، م : ليس ، والمثبت عن ح . (٥) ل عبارته : علما قدرة ، وما أثبتناه عن م
(٦) ح ، م : يمنع

وهو مما يأبونه أصلا[(١)] .

فإن قيل : إن كان ما ذكر تموه دفعا لكلام الخصم ، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم ، وقد زعمتم أن العقل يقضى بإثبات الصفة على الجملة ، والكلام فى التفاصيل موقوف على الأدلة السمعية ؟[(٢)] ؛ قلنا : هذا مما لا يحتمل هذا المعتقد بسطه ، ولكن القدر اللائق به أن العقل يدل على إثبات العلم ، ثم المصير إلى أن العلم زائد على النفس مدركه السمع ، فإذا دل العقل على إثبات العلم ، وانعقد الاجماع على أن وجود البارى تعالى ليس بعلم ، فيحصل من مدلول السمع والعقل[(٣)] إثبات علم زائد على الوجود ، وبالله التوفيق .

فصل

[إرادة الله قديمة]

قد ذكرنا الدليل على إثبات[(٤)] كون البارى تعالى مريدا عند تعرضنا لإثبات العلم بأحكام الصفات . ثم مذهب أهل الحق أن البارى تعالى مريد بإرادة قديمة . وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه مريد بإرادة حادثة لا فى محل ، وذلك باطل من أوجه :

منها ، إن إرادته لو كانت حادثة لافتقرت إلى تعلق إرادة بها ؛ فإن كل فعل ينشئه الفاعل، وهو عالم به وبإيقاعه على صفة مخصوصة فى

---

(١) م نقص : أصلا
(٢) م : على أدلة السمع
(٣) ح عبارته : العقل والسمع
(٤) م نقص : إثبات

وقت مخصوص ، فلا بد أن يكون قاصدا إلى إيقاعه ؛ ونفى القصد إلى إيقاع فعل ، مع العلم به ، يلزم صاحبه نفى المقصود إلى إيقاع[(١)] جميع الأفعال.

فإذا[(٢)] قالوا : الإرادة يراد بها وهى لاتراد فى نفسها ، لم يكترث بقولهم ، وألزموا ما ذكرناه من استحالة إنشاء فعل مع العلم به من غير قصد إليه .

وقد ادعى بعض المحققين فى ذلك الضرورة ، وهو غير مبعد فى دعواه .

ولو ساغ[(٣)] للبصريين ما قالوه ، لساغ لجهم أن يقول : البارى تعالى يخلق لنفسه علوما حادثة بالحوادث يجب أن يعلم الحوادث بها ، ولا يجب أن يعلم العلوم بأنفسها بعلوم أخر ، وهذا مما لا فصل فيه .

ثم تقول : قد وافقتمونا على أن المتماثلين يجب اشتراكهما فى الواجبات والجائزات وما يستحيل ، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام[(٤)] بالمحال ؛ فالتزموا ذلك فى إرادة البارى تعالى .

ثم يلزمهم قيام إرادة البارى ، تعالى عن[(٥)] زعمهم ، بالجماد . فإن حاولوا دفع ذلك ، وقالوا[(٦)] الإرادة تستدعى محلا مخصوصا وبنية مخصوصة وحياة ، قيل لهم : اثباتكم إرادة لا فى محل ، نفى للمحل والبنية

---

(١) ح ، م نقصا : إيقاع
(٢) ح : فإن
(٣) ح عبارته : ثم ولو ساغ
(٤) م نقص : القيام
(٥) ح : على زعمهم
(٦) م : فقالو

والصفة التى أشرتم إليها ؛ فإذا ساغ نفى أصل المحل ، لم يبعد نفى شرط المحل .

فصل

[ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة]

ذهب جهم[(١)] إلى إثبات علوم حادثة للرب ، تعالى عن قول المبطلين . وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث البارى سبحانه وتعالى علوما متجددة ، بها يعلم المعلومات الحادثة ، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها متقدمة عليها .

والذى ذكره[(٢)] خروج عن الدين ومخالفة[(٣)] لإجماع المسلمين ، وإضراب عن قضية العقول[(٤)] . وسبيل الرد عليه فى مدارك العقل يدانى سبيل الرد على البصريين ، فى اعتقادهم الإرادات الحادثة الثابتة على زعمهم لله تعالى[(٥)] فى غير محالّ .

فنقول لجهم : إن افتقرت الإرادات[(٦)] إلى علوم متعلقة[(٧)] بها ، فلتفتقر العلوم الحادثة إلى علوم أُخَر متعلقة بها ، بأنها مشاكة للمعلومات فى كونها أفعالا حوادث ؛ وذلك إن التزمه تجر إلى إثبات علوم لا نهاية لها ، وهى

---

(١) هو جهم بن صفوان زعيم الفرقة الجهمية . وقد ذهب إلى الجبر وخلق القرآن ونفى علم الله بما يجدّ من الأمور حتى يكون ويحدث فعلا . وكذلك زعم أن الجنة والنار تفنيان كما يفنى سائر الأشياء . وقد قتل جزاء بدعته عام ١٢٨ وقيل عام ١٣٢ .

(٢) ل : ذكروه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٣) ح ، م : ومفارقة

(٤) ح : العقل (٥) ح عبارته : الثابتة لله تعالى على زعمهم

(٦) ح ، م : إن افترقت الحوادث (٧) م : تتعلق

متعاقبة حادثة ، ومقاده تسويغ حوادث لا أول لها . وإن لم يلتزم[(١)] ذلك ، لزمه[(٢)] من استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها ، استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها .

ثم العلوم الحادثة عند جهم لا تخلو[(٣)] : إما أن تكون ثابتة فى غير محل ، أو قائمة بأجسام ، أو قائمة بذات البارى تعالى ؛ فإن زعم أنها ثابتة فى غير محل ، رُدَّ عليه بما رد على مثبتى الإرادات الحادثة فى غير محل وإن زعم أنها تقوم بذات الرب ، كان الرد عليه كالرد على الكرامية الصائرين إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم وإن زعم أنها تقوم بأجسام ، لزم أن يجوّز قيام علم بجسم والمتصف بحكمه جسم آخر ، طردا لما يجوزه من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه إلى الله تعالى . فإذا[(٤)] بطلت الأقسام ، ولا مزيد عليها ، أذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم إليها .

فإن قيل : البارى سبحانه كان عالما فى أزله بأن العالم سيقع ، فلما وقع فيما لا يزال كان ذلك معلوما متجددا ، ويتصف البارى تعالى عند وقوع العالم بكونه عالما بوقوعه ؛ وإذا تجدد له حكم واتصاف اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض له ، وذلك يقضى بالعلوم المتجددة .

---

(١) ل : يستلزم والمثبت عن ح ، م (٢) ل ، م : لزم : والمثبت عن ح

(٣) م نقص : لا تخلو (٤) م : وإذا

قلنا لا يتجدد للبارى سبحانه وتعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، إذ يلزم من تعاقبها مايلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر ؛ بل البارى تعالى متصف بعلم واحد ، متعلق بما لم يزل ، ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات[1] ، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات .

ثم كما لا يتعدد إذا تعددت المعلومات ، فكذلك لا يتجدد إذا تجددت .

والذى يوضح الحق فى ذلك ؛ أن من اعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علماً متعلقاً بأن سيقدم زيد غدا ، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه ، فإذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين .

وآية ذلك أنا لو قدرنا اعتقاد دوام العلم كما صورناه ، ولم نفرض عند وقوع القدوم علماً آخر سوى ما قدمنا دوامه ، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع ، للزم كونه جاهلا بالوقوع فى وقته أو غافلا عنه مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب فى الوقت المعين ، وذلك باطل على الضرورة .

(١) م : المتعلقات

وليس من معتقدنا المصير إلى بقاء العلوم الحادثة ، ولكن الأدلة العقلية تبنى على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات أخرى ، فإذا لم يلزم شاهدا تجدد علوم عند تجدد المعلومات فى حق من سبق له العلم بوقوعها فى الاستقبال ، فلأن لا يلزم ذلك فى حق البارى تعالى أولى فافهم .

فصل

[اللهُ مُتكلم آمر ناهٍ]

البارى سبحانه وتعالى متكلم ، آمر ، ناهٍ ، مخبر ، واعد ، متواعد .

وقد قدمنا[1] فى خلال إثبات أحكام الصفات المعنوية ، الطريق إلى إثبات العلم بكون الرب تعالى متكلم عند إسنادنا نفى النقائص إلى السمع ، وتوجيهنا على أنفسنا السؤال عما يثبت للسمع .

فإذا وضح كون البارى تعالى متكلماً ، فقد آن أن نتكلم فى صفة كلامه .

فاعلموا وُقيتم البدع ، أن من مذهب أهل الحق : أن البارى سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلى ، لا مفتتح لوجوده .

وأطبق المنتمون إلى الإسلام على إثبات الكلام ، ولم يصر صائر

(١) م عبارته : وقدمنا الكلام ... الخ

إلى نفيه ، ولم ينتحل أحد فى كونه متكلماً نحلة نفاة الصفات فى كونه عالما قادراً حيًّا .

ثم ذهبت المعتزلة ، والخوارج [١] ، والزيدية [٢] ، والإمامية [٣] ، ومن عداهم من أهل الأهواء ، إلى أن كلام البارى ، تعالى عن قول الزائغين ، حادث مفتتح الوجود .

وصار صائرون من هؤلاء إلى الامتناع من تسميته مخلوقا مع القطع بحدثه ، لما فى لفظ المخلوق من إيهام الخلق ، إذ الكلام المخلوق هو الذى يبديه المتكلم تخرصاً من غير أصل .

---

(١) الخوارج هم الذين خرجوا على الإمام على رضى الله عنه حين رضى التحكيم فى خلافه مع معاوية وهم عشرون فرقة يجمعها القول بتكفير على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ، وكل من رضى بما صنع الحكمان . وبتكفير كل من اقترف ذنبامن المسلمين إلا النجدات الذين يرون أن الفاسق كافر أى بنعمة ربه . كما أنهم جميعا أيضا يرون الخروج على الإمام الجائر ، وكان من ذلك حروب كثيرة كما هو معروف .

وكان من زعمائهم ورجالاتهم عبد الله بن وهب الراسبى وحرقوص بن زهير البجلى ، وقد قتل كلاهما فى موقعة النهروان عام ٣٨هـ ونافع ابن الأزرق شيخ الأزارقة الذى مات عام ٦٥هـ .

(٢) الزيدية فرقة من الشيعة أتباع زيد بن على زين العابدين عليهما السلام . وعدها صاحب التبصير فى الدين من الروافض ، وإن كان الإمام زيد رضى الله عنه من أبعد خلق الله عن رفض الشيخين أبى بكر وعمر رضوان الله عليهم . وأهل اليمن اليوم من الشيعة الزيدية .

والزيدية فرق ثلاث : الجارورية والسليمانية والأبترية . راجع التبصير ص ١٦ وما بعدها

(٣) الإمامية من فرق الشيعة كما هو معروف . وهي نفسها انقسمت إلى فرق مختلفة كثيرة عد منها الإسفرايني فى كتابه التبصير خمس عشرة فرقة (ص ٢٠ وما بعدها) . ومن أشهر هذه الفرق الباقرية الذين يسوقون الإمامة إلى محمد بن الحسين الباقر المتوفى عام ١١٤هـ وإن كانوا لا يصدقون بموته ولا يزالون ينتظرونه . والإسماعيلية الذين يزعمون أن الإمامة صارت من جعفر الصادق المتوفى فى عام ١٤٨هـ إلى ابنه إسماعيل ، مع إجماع المؤرخين على وفاة اسماعيل قبل أبيه كما يذكر صاحب التبصير .

وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى ، وذهبت الكرامية إلى أن كلام الله قديم [١] ، والقول حادث غير محدث ، والقرآن قول الله [٢] ، وليس بكلام الله ؛ وكلام الله عندهم القدرة على الكلام [٣] ، وقوله حادث قائم بذاته ، تعالى [٤] عن قول المبطلين ؛ وهو غير قائل بالقول القائم به ، بل قائل بالقائلية ، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات ، فهو حادث بالقدرة غير محدث ؛ وكل مفتتح مباين للذات ، فهو محدث بقوله : « كن » ، لا بالقدرة ، فى هذيان طويل ، لا يسع هذا المعتقد استقصاؤه .

وغرضنا من إيضاح الحق والرد على متنكبيه لا يتبين إلا بعد عقد فصول فى ماهية الكلام وحقيقته شاهداً ، حتى إذا وضحت الأغراض منها انعطفنا بعدها إلى مقصدنا . وقد التزمنا التمسك بالقواطع فى هذا المعتقد على صغر حجمه ، وآثرنا إجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة ؛ وهذا الشرط يلزمنا طرقا من البسط فى مسألة الكلام ، وها نحن خائضون فيه .

---

(١) م عبارته : إلى أن الكلام قديم (٢) م نقص : الله

(٣) ح ، م : على التكلم (٤) ح عبارته : تعالى الله .... الخ

فصل

[فى حقيقة الـكلام وحدّه ومعناه]

إعلم ، أرشدك الله تعالى ، أن المعـتزلة ومخالفى أهل الحق قد تخبطوا فى حقيقة[١] الـكلام .

وها نحن نُومِئُ إلى جُمـلٍ من ألفاظهم ، ثم نتعقبها[٢] بالنقض .

ومما ذكره قدماؤهم : أن الـكلام حروف منتظمة ، وأصوات متقطعة ، دالة على أغراض صحيحة ، وهذا باطل ؛ إذ الحدّ ما يحوى آحاد محدود ، والحرف الواحد قد يكون كلاماً مفيداً ، فإنك إذا أمرت من « وقى » و « وشى » قلت « قِ » و « شِ » ، وهذا[٣] كلام وليس بحروف وأصوات .

فإن قيل : الحرف الواحد لا ينطق به ، بل إن جرّد الأمر من هذه الأدوات[٤] وصل بهاء الاستراحة ، فقيل « قه » و « شه » ، فلم يستقلّ الحرف الواحد بنفسه[٥] ، وهذا لا ينجيهم[٦] عما أُريد بهم ،

---

(١) ح ، م : فى حد
(٢) م : ونتعقبها
(٣) م : فهذا
(٤) م : الأبواب
(٥) ح ، م نقصا : بنفسه
(٦) م : لا يغنيهم

فإن « قِ »[١] فى درج الـكلام ، ووصله كلام ، وهو حرف واحد ، وإنمـا غرضنا إيضاح ذلك .

ثم لا معنى للتقييد بالإفادة ، فإن من لفظ بكلمات لا تفيد ، يقال : تكلم ولم يفد ، فلا معنى للتقييد بالإفادة .

ثم نقول : الحروف أنفس الأصوات ، فلا معنى لتـكررها[٢] ، والحدود يتوقى فيها التـكرير الذى لا يفيد .

فإذا قالوا : الـكلام أصـوات مقطعة ، وحروف منتظمة[٣] ، فتقديره الـكلام أصوات وأصوات ، وإذا حذفوا الحروف ، قيل لهم : الأصوات المقطعة لا تفيد لأنفسها مالم يصطلح على نصبها أدلة ، فإن ارتضيتم ذلك واكتفيتم به لزمكم على مساقه تسمية نقـرات على أوتار مصطلح عليها كلاماً ، وهذا القدر كاف فى تتبع حدهم .

فإن قال قائل : ما حد الـكلام عندكم ؟ قلنا : من أئمتنا من يمتنع من[٤] تحديد الـكلام ، و نبينه بالتفصيل كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الـكلام .

---

(١) ح ، ل : « قه » و « شه » والمثبت عن م .
(٢) ح ، م : لتـكريرها
(٣) م نقص : منتظمة
(٤) م : عن

وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود ؛ بل منها ما يحد ، ومنها مالا يحد ؛ كما أن منها مايعلل ، ومنها مالا يعلل .

وقال شيخنا رحمه الله : الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلماً ، وهذا فيه نظر عندنا .

والأولى ، أن نقول : الكلام هو القول القائم بالنفس ، وإن رُمنا تفصيلا[١] ، فهو القول القائم بالنفس ، الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات .

فصل

[أنكرت المعتزلة الكلام النفسى]

قد[٢] أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس ، وزعموا أن الكلام : هو الأصوات المتقطعة ، والحروف المنتظمة ، ونصوا كلاماً قائماً بالنفس سوى العبارات الآيلة إلى الحروف والأصوات .

وربما يثبت ابن الجبائى كلام النفس ، ويسميه الخواطر ، ويزعم أن تلك الخواطر يسمعها ويدركها بحاسة السمع . وذهب الجبائى إلى أن

---

(١) ح عبارته : وإن رمنا البيان تفصيلا ؛ م : وإن رمنا بيانا

(٢) م نقص : قد

الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست بكلام[١] ، وإنما الكلام الحروف المقارنة للأصوات ، وهى ليست بأصوات ولكنها تسمع إذا سمعت الأصوات .

وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس ، وهو الفكر الذى يدور فى الخلد[٢] ، وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى .

والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس[٣] : أن العاقل إذا أمر عبده بأمر ، وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا .

ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات وبضروب من الإشارات أو برقوم تسمى الكِتْبة[٤] .

فإن زعموا أن ما ذكرنا من الأمر إنما هو إرادة الآمر امتثال المأمور لأمره ، فذلك باطل ، فإن الآمر قد يأمر بما لا يريد أن يمتثل المخاطب فيه أمره ، وإن كان يجد فى هواجس النفس الاقتضاء منه الذى هو مدلول العبارة . وسندل من بعد على أن الآمر الموجب لا يجب كونه مريدا للفعل المأمور به .

---

(١) م : ليست كلاما

(٢) الخلد بالتحريك ؛ البال والقلب والنفس

(٣) م عبارته : والدليل على إثبات كلام النفس

(٤) الكتبة بكسر الكاف وتسكين التاء ؛ الكتابة

فإن[1] قالوا : الذى يجده فى نفسه إرادة تجعل[2] اللفظ الصادر منه أمر على جهة ندب أو إيجاب ، وهذا باطل من أوجه ؛ أحدها[3] أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس ، والماضى لا يراد بل يتلهف عليه ، وعلى اضطرار نعلم أن ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا على منقض . ومما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عما فى الضمير وهذا مما تقضى به[4] العقول ، وليست اللفظة ترجمة عن إرادة جعلها على صفة ، بل هى ترجمة اقتضاء وإيجاب ، ولا يجحد ذلك محصل .

فإن قيل : الاقتضاء ضرب من الاعتقاد ، كان محالا ؛ فإن الاعتقاد إما أن يكون ظنا أو علما أو جهلا ، إلى غير ذلك من صنوف الاعتقادات ، والذى يجد من[5] نفسه الاقتضاء يقطع بأنه ليس بعلم ولا ظن ولا جهل[6] ولا حدس ولا تخمين[7] . والذى يحقق ذلك أن ما ألزمونا من جعل الاقتضاء إرادة واعتقادا ، يلزمهم القول به فى النظر ، فلو قال قائل : النظر إرادة علم بالمنظور فيه أو هو من ضروب الاعتقادات ، فلا ينفصلون عن ذلك بما يوضح كون النظر زائدا على الإرادات والاعتقادات إلا وسبيلهم يطرد لنا فى إثبات غرضنا .

---

(١) ح ، م : وإن
(٢) م : لجعل
(٣) م : منها
(٤) م : له
(٥) م : فى
(٦) م نقص : ولا جهل
(٧) ح عبارته : ليس بجهل ولا علم ولا ظن ولا حدس ولا تخمين

ومن الدليل على إثبات كلام النفس أن قول القائل : « افعل » قد يتضمن استحبابا وقد يتضمن إيجابا ، وقد يقتضى إباحة ، وقد يرد مورد النهى . فإذا دل على إيجاب يستحيل أن يكون هو الايجاب بنفسه ، فإن صورة اللفظ فى إرادة الإيجاب كصورة اللفظ فى إرادة الاستحباب ، إذ هو أصوات متقطعة ضربا من التقطع[1] ، والأصوات لا تختلف فى انقسام جهات الاحتمالات على قطع . فيلزم المصير إلى أن الايجاب معنى فى النفس ، ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الأمارات .

فإن قيل : ما ألزمتمونا فى مرامكم ينعكس عليكم فى كون اللفظ دليلا على ما فى النفس ، فإن الدليل على الإيجاب يجب أن يتميز عن الدليل على الاستحباب ، قلنا : ليس يرجع تميز الدليلين إلى أنفس الأصوات ، ولكن إذا اقترنت القرائن بالألفاظ وشهدت الأحوال ، اضطر المخاطب إلى درك مقصود اللافظ . وما ذكرناه من قرائن الأحوال ليست من الكلام عند المخالفين ، فهذا القدر مغن فى مدارك العقل .

وإن رددنا إلى إطلاق أهل اللسان ، عرفنا قطعا أن العرب تطلق

---

(١) م : من التقطيع .

كلام النفس والقول الدائر فى الخلد ، وتقول : كان في نفسى كلام ، وزورت فى نفسى قولا ، وإشتهار ذلك يغنى عن الاستشهاد عليه بنثر لناثر أو شعر لشاعر ، وقد قال الأخطل :[١]

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما　　جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإن قال المخالف : الألفاظ المفيدة يسميها العقلاء كلاما على الإطلاق ، ويقولون سمعنا[٢] كلاما ومرامهم ما أدركوه من العبارات قلنا[٣]: الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاما على الحقيقة ، والكلام القائم بالنفس كلامٌ ، وفى الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين .

ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقى هو القائم بالنفس ، والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا ؛ إذ قد يقول القائل سمعت علما وأدركت علوما[٤] ، وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم ، ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق .

---

(١) شاعر معروف من فحول الشعراء فى الدولة الأموية وكان مختصا بالخليفة عبد الملك ابن مروان ومات سنة ٩٠ ﻫ فى خلافة الوليد .
(٢) ل ، م : سمعت ؛ وما أثبتناه عن ح .
(٣) ل عبارته : ومرامهم ما أدركوه من العبارات تسمى كلاما وفى الجمع بينهما ... الخ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .　　(٤) م : علما .

فصل

[المتكلم من قام به الكلام]

المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام . والكلام عند مثبتى الأحوال منهم[١] يوجب لمحله حالا وهى كونه متكلما ، وينزل الكلام فى ذلك منزلة العلوم والقدر ونحوها[٢] من الصفات الموجبة لمحالها الأحكام .

وذهبت المعتزلة ، وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث ، إلى أن كون المتكلم متكلما من صفات الأفعال ، والمتكلم عندهم من فعل الكلام . ثم ليس للفاعل من[٣] فعله حكم يرجع إلى ذاته ، إذ المعنى بكون الفاعل فاعلا عندهم وقوع الفعل منه ، وعلى موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل ، وهو[٤] من أهم ما يعتنى به فى[٥] هذا الفصل .

فنقول : لو كان المتكلم من فعَل الكلام ، لكان لا يعلم المتكلم متكلما من يعلمه فاعلا للكلام ، وليس الأمر كذلك . فإن من سمع كلاما صادرا من متكلم استيقن كونه متكلما ، من غير أن يخطر بباله كونه فاعلا لكلامه أو مضطرا إليه ، فإذا اعتقد كونه متكلما مع

---

(١) ح : ما يوجب .　(٢) م : وغيرها .
(٣) ح : فى .　(٤) م نقص : وهو .　(٥) م نقص : فى .

الإضراب عن هذه الجهالات[١] ، تقرر بذلك أن كون المتكلم متكلما ليس معناه كونه فاعلا للكلام . والذى يوضح ذلك أنا نعتقد أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى ، ونصمم على هذا الاعتقاد ، ولا يزعنا عن العلم الضرورى بكون المتكلم متكلما .

ومما يقوى التمسك به أن تقول : الكلام عندكم أصوات متقطعة وحروف[٢] منتظمة ضربا من الانتظام ؛ فإذا قال القائل[٣] منا : قد قمت اليوم إلى زيد ، فهذا الصادر منه كلامه وهو المتكلم به . فلو[٤] خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها فى العبد ضرورة[٥] فلا يخلو المخالف ، وقد فرضنا الكلام فى ذلك ؛ إما أن يقضى بكون محل الكلام متكلما ، وإما أن لا يقضى به . فإن زعم أن المحل هو المتكلم فقد نقض المصير إلى أن المتكلم من فعل الكلام ، فإن الكلام من فعل الله فى الصورة المفروضة ؛ وإن[٦] زعم أن محل الكلام أو الجملة التى محل الكلام منها ليست بمتكلمة ، فقد عاند وجحد ما يدانى البداية ؛ فإنا نسمع من قام به الكلام يقول : قد قمت اليوم إلى زيد ، كما كنا نسمعه يقول ذلك ، إذ هو مختار .

---

(١) ح ، م : الجهات .
(٢) م نقص : وحروف .
(٣) م عبارته : فإن قال قائل .. إلخ .
(٤) م : ولو .
(٥) ح : ضرورية ؛ م : ضروريا .
(٦) ل : فإن ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

ولو بنينا غرضنا من هذا الفصل على أصلنا فى استبداد[١] الرب سبحانه بالخلق ، واستحالة كون غيره موجدا ؛ فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير إلى أن البارى تعالى إنما كان متكلما من حيث كان فاعلا للكلام ، إذ هو فاعل كلام[٢] المحدثين وليس متكلما به .

ويتضح الإلزام على البخارية : فإنهم يوافقون أهل الحق فى أن الرب تعالى خالق أعمال العباد ، فلا يستمر لهم ، وهذا معتقدهم ، القول بأن المتكلم من فعل الكلام[٣] . ثم الكلام على مذهب المخالفين أصوات ، فلئن كان المتكلم من فعل الكلام ، فليكن المصوت من فعل الصوت . ويلزم من سياق ذلك كون البارى تعالى عن قول الزائغين ، مصوتا من حيث كان فاعلا للصوت .

وإذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول المتكلم من فعل الكلام فلا بد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجوه . فإذا انتقض وجه الفعل[٤] فلا يبقى على السبر والتقسيم ، بعد بطلان ما ذكرناه إلا ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام . ثم ثبوت هذا الأصل يفضى إلى أن الكلام يوجب حكما لمحله وهو كونه متكلما ، فان كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكما

---

(١) ح ، م : فى استئثار .
(٢) ح : فاعل لكلام .
(٣) ل : فالكلام ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .
(٤) م : لا يبق .

فهذه مقدمات كافيـة[١] لغرضنا في الرد على المخالفين ؛ ثم نوجه عليهم طلبات قبل الخوض فى مقصود المسألة ، ونقول : الـكلام فى تفاصيل « الـكلام » فرع لثبوت كون البارى تعالى متـكلما ، فبم ينـكرون على من يزعم أنه ليس بمتـكلم أصلا ؟ .

فإن زعموا أن المتكلم : من فَعَلَ الـكلام ، والبـارى سبحانه وتعالى مقتدر على خلق الـكلام وإبداعه .

قلنا : قد أبطلنا عليـكم ذهابكم إلى أن المتـكلم : من فعل الـكلام بالطرق المتقدمة ؛ ثم ماذ كرتموه إكتفاء منـكم بأن الـكلام مقدور للبارى ، فلم زعمتم أن مقدوره قد وقع ، وليس كل ما يقضى العقل بكونه مقدراً للبارى تعالى يجب كونه واقعاً ، إذ ذاك يؤدى إلى وقوع مالا يتناهي من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية ؟

فإن قالوا : إنما عرفنا وقوع الكلام، واتصافه تعالى بكونه متـكلماً ، بالمعجزات[٢] ، والآيات الخارقة للعادات ، الدالة على صدق مدعى النبوّات؛ ثم الأنبياء أخبروا عن كلام الله تعالى ووقوعه ، وهم: المصدقون[٣]

---

(١) م نقص : كافية .　　(٢) م نقص : بالمعجزات .
(٣) ح ، م عبارتهما : المصدقون المؤيدون .

والمؤيدون[١] بالآيات المحققة ، والبراهين المصدقة ؛ وعضدوا كلامهم هذا بأن قالوا : قد أسندتم العلم بنفي النقائص إلى السمع ، ثم بنيتم إثبات كلام الله تعالى على المعجزات ، فبم تنكرون على من يسلك مسلككم فى ذلك ؟ قلنا : خصومنا من المعتزلة ، ومن انتحا نحوهم ، مصدودون أولا عن إثبات المعجزات ، والتوصل إلى العـلم بوجوهها ، الدالة على صدق المتحدين بهـا[٢] ، على ما سنذكر ذلك ، إن شاء الله تعـالى فى المعجزات .

ثم نقول : لا يستمرّ[٣] لـكم ما استمرّ لنا ؛ فإذا قلنا عند محاولة إثبات ما رُمْناه من تصديق[٤] الملك ، وتصدره بمنصبه فى موعـد معلوم ، وقد احْتَفَّ به المختصون بخدمته ، من حاشيته ، ثم ادَّعى من جملة الحاضرين مُدَّعٍ أنه رسول الملك إلى من شهد وغاب ، وذلك بمَرْأًى من الملك ومَسْمَع ، واستشهد فى هذه الحالة على إثبات الرسالة ، بأمر يصدر من الملك ، خارق للمألوف من عادته ، فأجابه الملك إلى مناه ووافق دعواه ، فيدل ذلك على تصديق الملك إياه بقوله فى نفسه ، والفعل الظاهر مترجم عنه ، نازل منزلة العبارات المصطلح عليها فى إفهام المعانى .

---

(١) ح ، م عبارتهما : المصدقون المؤيدون
(٢) ل عبارته : إلى العلم بوجوهها الدالة على صدق المتحدي به ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .
(٣) م : لا يستقيم .　　(٤) م عبارته : تصديق من تصدى للملك وتصدر لمنصبه .

[فهذه] [١] سبيلنا ، ولا يستتب ذلك للمعتزلة ، فإن المعنى بكون الباري تعالى متكلماً عندهم ، أنه فاعل الكلام [٢] . وليس في ظهور الآيات ما يدلُّ على أنَّ الباري [٣] تعالى خلقَ أصواتاً متقطعةً في بعض الأجسام ، وهي الكلام ، وإنما ترتبط المعجزات بتصديق مظهرها ، إذا كان التصديق صفته ، وكان المصدَّق متصفاً به على التحقيق ، وليس ترجع من الفعل صفة حقيقية [٤] إلى الفاعل ، فلا تكون المعجزات دالة على ثبوت الكلام .

والذي يوضح غرضنا في ذلك ، أنا بينا بالبراهين أن المصدق لا يكون مصدقا لفعله التصديق ، إذ التصديق من أقسام الكلام .

وقد ذكرنا عموماً بطلان مذهب من يقول : المتكلم من فعل الكلام ، وذلك يحتوي على التصديق ، فإنه من الكلام .

فإذا بطل كون الباري تعالى مصدقا للرسل [٥] بقول على مذاهب المعتزلة ، ووجه دلالة المعجزة على صدق الأنبياء ونزولها منزلة التصديق بالقول فعند ذلك يتضح بطلان وجه [٦] دلالة المعجزات على فساد [٧] عقائدهم

(١) ل ، م : فهذا ؛ ح : هذه .
(٢) ح ، م : أن فا عل للكلام
(٣) ح ، م : الرب
(٤) ح ، م : حقيقة
(٥) ل : للرسول وما أثبتناه عن ح ، م
(٦) م عبارته : بطلان وجه المعجزات
(٧) ح ، م : فا سد عقائدهم

ومتناقض قواعدهم ، وفي بطلان المعجزات إنحسام السبل المفضية بسالكها إلى إثبات القول ، وكذلك يفعل الله بكل جاحد مرتاب . فهذه طَلِبَةٌ عليهم قبل الخوض في مقصود المسألة .

ومما يطالبون به [١] أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه تعالى متكلم لنفسه ، كما أنه عندكم حيّ [٢] ، عالم ، قادر لنفسه ، ويلزمون ذلك في كونه تعالى مريداً لنفسه ؟ فإن قالوا : يمتنع كونه تعالى مريداً ، متكلماً لنفسه ، من حيث أن الصفة الثابتة للنفس يجب أن يعم تعلقها إذا كانت متعلقة بسائر المتعلقات ، ولذلك وجب كونه عالماً بكل المعلومات ، إذ [٣] كان عالماً لنفسه ، وهذا الذي ذكروه دعوى عريّة . وللمطالب أن يقول : إن الربّ تعالى مريد لنفسه لبعض المرادات دون بعض ، وهذا بمثابة الاختصاص للارادة الحادثة بمتعلقها .

فلو قال قائل : لم اختصت الإرادة بمتعلقها ، وهلا تعدته إلى ما عداه ؟ فمن جواب المحققين أن كل متعلق بمتعلق مختص به ، لا يعلل اختصاصه ، وإنما اختص لنفسه كما تعلق لنفسه ، وليس يسلم لهم أن الدالّ على كون الإله عالماً بكل معلوم ، كونه عالماً لنفسه ، وإنما الدال عليه وجه آخر .

(١) م : ومما نطالبهم به .
(٢) ح قص : حيّ
(٣) ح ، م : لما كان

ولا محيص من هذه الطَّلبةِ . على أنهم نقضوا ما أسَّسوا ، حيث قالوا : البارى تعالى قادر لنفسه ، ثم زعموا أن كونه قادراً لا يتعلق بجميع المقدورات ، فإن مقدورات العباد ليست مقدورة للبارى عندهم ، تعالى الله عن قولهم ؛ فهذه صفة نفسية على زعمهم خصَّصوها .

فإن قالوا : الكلام حروف منتظمة ، وأصوات متقطعة ، فلا وجه لثبوت التكلم ، صادراً عن النفس ؛ وهذا الذى ذكروه تعويل منهم على ماتقرر الفراغ من إبطاله [١] ، إذ قد أثبتنا كلاماً قائما بالنفس ، ليس من قبيل الحروف والأصوات والألحان والنغمات . فهذا القدر مقصدنا من تقديم هذه الطَّلبَات .

واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة ، وسائر المخالفين فى هذه المسألة ، يتعلق بالنفى والإثبات ، فإن ما أثبتوه وقدروه كلاماً ، فهو فى نفسه ثابت ، وقولهم : إنه كلام الله تعالى ، إذ ردّ إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات ؛ فإن معنى قولهم : «هذه العبارات كلام الله» أنها خلقه ، ونحن لا ننكر أنها [٢] خلق الله ، ولكن نمتنع [٣] من تسمية

---

(١) م عبارته : على ما تقرر الفراغ عنه من إبطاله . . . الخ
(٢) م عبارته : لاننكر كونها خلقاً له .
(٣) ح : نمنع

خالق الكلام متكلماً به ؛ فقد أطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الإتفاق فى تسميته .

والكلام الذى يقضى أهل الحق بقدمه ، هو الكلام القائم بالنفس ، والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه ، فتنازعوا بعد إثباته فى حدثه أو قدمه [١] . فإذا تعرّضنا للحجاج ، كان مساقه إثبات موجود نفوا أصله ، فنقول : قد ثبت كون البارى تعالى متكلماً بكلام ، والعقول تقضى باختصاص كلامه به من وجه من الوجوه . ولاحاجة لتكلف [٢] إثبات ذلك بالدليل .

ثم لا يخلو الإختصاص المتفق عليه مذهباً ، المقضى به عقلا : إما أن يكون من حيث كان فعلا للبارى ، وإما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية [٣] ، أو المعنوية . وقد بطل [٤] المصير إلى أن الإختصاص وقوع الكلام فعلاً لله تعالى [٥] ؛ فإنا قد أوضحنا بما قدمناه وجه الرّدّ على القائلين بأنّ المتكلم من فعل الكلام ؛

---

(١) م : فى حدثة وقدمه
(٢) م : ولا حاجه إلى تكلف ... الخ (٣) م : من الصفات النفسية .
(٤) م : ويبطل (بدون قد)
(٥) ح عبارته : وقوع الكلام فعل الكلام فإنا .. الخ

ويبطل تغيير الإختصاص بكون الكلام متعلقاً بعلم الله وإرادته أو سمعه ، أو بصره ، فإن هذه الوجوه تتحقق [١] فى كلام العباد ، مع اختصاصهم بالإتصاف به .

ولا يستقيم [٢] أن يقال : إن الكلام مختص على وجه بصفة نفسية للبارى تعالى ، فإن ذلك إجمال ، لا ادّعاء الاختصاص ، ونحن فى محاولة إيضاحه على التفصيل [٣] ، فقول القائل : الكلام مختص به ، أو بصفة من صفات نفسه على الإجمال ، من غير تعرض ، لتبيين وجه [٤] الاختصاص ، لا يتحصَّل .

فإذا بطل صرف الإختصاص إلى الجهات المذكورة ، لم يبق بعدها إلا القطع بأن كلام البارى سبحانه وتعالى يختص به اختصاص القيام ، وإذا تقرر ذلك ترتبت [٥] عليه استحالة كونه حادثاً بقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث ، ولا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا مذهب أهل الحق فى وصف البارى تعالى بكونه متكلماً بكلام قديم أزلى . وفى طرق الحجاج العقلية متسع ، وفيما ذكرناه مقنع .

(١) م : تتعلق (٢) م ولا يستمر
(٣) ل : على التفاصيل ، والمثبت عن ح ، م (٤) ح : لتعيين وجه ..
(٥) ح ، : ترتب

فصل

[شبه المخالفين]

فما عولوا عليه أن قالوا : إذا أثبتم كلاماً أزليًا ، لم يخل بعد ذلك من أمرين ؛ إما أن تقضوا بكون الكلام الأزلى أمراً ، نهياً ، إخباراً ؛ وإما ألا تقضوا بذلك .

فإن زعمتم أنه كان فى الأزل أمراً ، نهياً ، إخباراً [١] ، فقد أحلتم ؛ فإن من حكم الأمر والنهى [٢] ، أن يصادفا مأموراً ومنهيا ، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض ، لأنْ يحثّ على أمر ، ويزجر عن آخر ، وليس يعقل أمر لا مأمور له ، ويستحيل كون المستحيل مأموراً .

وإن زعمتم أن الكلام في الأزل لم يكن موصوفاً بأحكام أوصاف [٣] الكلام ، فقد ذهبتم إلى ما لا يعقل . والكلام على المذهب ، ردًّا أوقبولاً [٤] ، فرع لكونه معقولا . قلنا : قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب [٥] رحمه الله [٦] من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلى لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط [٧] المأمورين المنهيين .

(١) م نقص : إخبارا (٢) م : النهى والأمر (٣) م : أقسام
(٤) ح : راد وقبولا (٥) ح ، م قصا : ابن كلاب
(٦) هو ابن سعيد او ابن محمد كما فى طبقات الشافعية (٢ : ٥١) ابن كلاب أحد أئمة المتكلمين من أهل السنة . وتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ بقليل . (٧) م : لشرائط

فإذا أبدع الله العباد ، وأفهمهم كلامه على قضية أمر ، أو موجب زجر ، أو مقتضى خبر، إتصف عند ذلك الـكلام بهذه الأحكام ، وهى من صفات الأفعال عنده ، بمثابة اتصاف البارى تعالى فيمالا يزال بكونه خالقاً رازقاًمحسناً متفضلاً .

وهذه الطريقة وإن درأت تشغيباً فهى [١] غير مرضية [٢] . والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضى الله عنه من أن الـكلام الأزلى لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً ، والمعدوم على أصله ،مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود ، والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ، ممن سيكون إذا كانوا . والذى استنـكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له .

والوجهأولا معارضتهم بأصل لهم يصدهم عنهذا الإلزام . وذلك أن [٣] مذهبهم أنالمأمور به معدوم ، وإذا توجه الأمر على العبد بفعل ، فالفعل قبل وجوده مأمور به . وإذا وجد ، خرج عن كونه مأموراً به فى حال حدوثه ، كما خرج إذ ذاك عن كونه مقدوراً على أصلهم ، وليس بين النفى والإثبات رتبة . فإذا لم يكن الفعل الثابت مأموراً به ، كان النفى مأموراًبه متعلقاً بالأمر ؛ فإذا لم يبعدوا[٤]مأمورا به معدوماً ، لم يستقم منهم استبعاد مأمور معدوم .

(١) ح م نقصا : فهى . والشغب بالتسكين ، كالتشغيب ، تصييج الشر
(٢) ل : مرتضية ؛ والمثبت عن ح ، م (٣) ح ، م عبارتهما: وذلك أن من مذهبهم .الخ
(٤) ل : لم يبعدواهم ، وح ، م لم يذكرا « هم »

وما ذكروه أبعد ؛ فإنا نجوز كون المعدوم مأموراً على تقـدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً ، ونمنع تقدير معدومه علم البارى تعالى أنه لا يوجد مأموراً ويستحيل وجوده مأموراً ، فما كان كذلك لم يتعلق به أمر التـكليف . والمعتزلة قضوا بأن المعدوم مأمور به ، وهو يخرج عنـد الوجود عن كونه مأموراً به . وهذا تمحيص منهم لتعلق العلم[١] بالعدم .

ثم نقول : قد اتفق المسلمون قاطبة على أننا فى وقتنا[٢] مأمورون بأمر الله ، ومذهب جماهير المعتزلة أنه ليس للرب تعالى فى وقتنا كلام ، وأنماوجد منكلامه ، قد[٣]عدم ؛ فإذا [٤]لم يستبعدوا كوننا مأمورين ، ولا أمر ، لم يبق لهم مضطرب فيما ذكروه .

ثم الرب سبحانه فى أزله كان قادراً ، ومن حكم كون القادر قادراً أن يكون له مقدور ، والمقدور هو الجائز الممكن ، وإيقاع الأفعـال فى الأزل مستحيل متناقض . فإذا لم يبعد كونه قادراً أزلا ، مع اختصاص وقوع المقدور بما لا يزال ، لم يبعـــد أن يتصف بكلام هو اقتضاء ممن سيكون .

ومما يستروحون إليه أن قالوا : قد أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله سبحانه ، واتفقوا على أنه سُوَر وآيات

(١) ح ، م : الأمر
(٢) م عبارته : فى وقتنا هذا
(٣) م نقص : قد
(٤) م : وإذا

وحروف منتظمة وكلمات ، وهى مسموعة على التحقيق ولها مفتتح ومختتم . وهى معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والآية على صدقه ، والمعجزة لا تكون إلا فعلا خارقاً للعادة ، واقعاً على حسب تحدى النبي صلى الله عليه وسلم . ويستحيل أن يكون القديم معجزاً ، إذ لا اختصاص للصفة الأزلية ببعض المتحدين دون بعض[١] ؛ ولو جاز تقدير كلام قديم[٢] قائم بالنفس أزلى[٣] معجزاً ، لجاز تقدير العلم القديم عند مثبتيه معجزاً .

وهذا الذى ذكروه تخيلات لا تحصيل لها . فأما تشغيبهم بأن القرآن فى إجماع المسلمين سور وآيات ، ولها أوائل وفواصل ومطالع ومقاطع ؛ فنقول لهم : أولا ، مذهب جماهيركم أنه كلام الله تعالى إذ خلقه كان[٤] أصواتاً ، ثم تصرمت وانقضت ، والمتلوّ المحفوظ المكتوب ليس بكلام الله ، وهذا مذهب كل من يتحذق من متأخريهم . والمصير إلى نفى كلام الله تعالى ، أبشع وأشنع من المماراة فى صفة الكلام .

ولما استشعر الجبائى ذلك ، وأيقن[٥] أنه يلزم[٦] لو قال بهذا المذهب خرق إجماع الأمة ، أبدع مذهباً خرق به حجاب الهيبة وركب

---

(١) م نقص : دون بعض
(٢) م نقص : قديم
(٣) م نقص : أزلي والمثبت عن ح ، م
(٤) ح عبارته : إذ كان خلقه أصواتا
(٥) م : وتيقن
(٦) ح ، م : يلتزم

جحد الضرورات ، وقال كلام الله تعالى يوجد مع قراءة[١] كل قارئ . ثم الكلام عنده حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف ، وليست هى أصواتاً ، وزعم أنها توجد عند الكتابة ؛ فإذا اتسقت الحروف[٢] المنظومة ، والرسوم المرقومة ، وجدت حروف قائمة بالمصحف ليست الأشكال البادية والأسطر الظاهرة . ثم زعم أن الحروف تسمع عند القراءة وإن لم تكن أصواتاً ، ولا ترى عند ثبوت الأسطر .

وقال أيضاً : من قرأ كلام الله تعالى تثبت[٣] مع لهواته[٤] حروف هى قراءته ، وهى مغايرة للاصوات ، وحروف هي كلام الله وهي مغايرة للقراءة والأصوات ، وإذا أضرب القارئ عن القراءة عدم عنه كلام الله تعالى وهو بعينه موجود قائم بغيره .

ومن شنيع[٥] مذهبه أنه قال : إذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية فيوجد بكل واحد منهم كلام الله ، والموجود بالكل كلام واحد . ونفس نقل هذا المذهب يغنى اللبيب عن تكلف الرد عليهم .

وأما تحكمه بإثبات حروف مغايرة للأصوات ، فخروج عن قضية العقل وإبداع مذهب لا شاهد له ، والحروف فى تعارف العقلاء أنفس

---

(١) م نقص : قراءة
(٢) ح ، م : الأحرف
(٣) م : ثبتت
(٤) م : مع أصواته
(٥) تشنيع ، وما أثبتناه عن ح ، م

الأصوات المتقطعة . ثم إذا[١] ساغ ادعاء إدراك ما ليس بصوت عند صوت ، فما المانع من ادعاء رؤية الحروف عند انتظام الرسوم واتساق الرقوم فى الأسطر المثبتة[٢] ؟

وأما المصير إلى قيام الكلام الواحد بمحال فجحد[٣] للضرورة ، ولا يستريب فيه محصل ، وهذا المعتقد لا يسع استقصاء الرد عليه .

ومن فضائح مذهبه ، مصيره إلى أن العبد يلجئ الرب إلى خلق الكلام عند إيثاره اختراع الأصوات والنغمات . وهذه فضائح بادية[٤] لا يبوح[٥] بها عاقل .

ثم نقول بعد معارضتهم : قد زعمتم أن القرآن كلام الله ، وإذا روجعتم فى معنى إضافة الكلام إلى البارى تعالى لم تبدوا وجهاً فى الاختصاص[٦] سوى كونه فعلاً له ، والذي زعمتم أنه فعله فأنتم[٧] مساعَدون عليه من مذهبنا ، وهو أقصى غرضكم بإضافة الكلام إلى الله تعالى . فقد تساوت الأقدام فى إضافة الكلام إلى الله تعالى وبقى تنازع فى[٨] تسميات وإطلاقات ، وليس من البعيد عندنا إضافة فعل الله تعالى إليه إذا استقر الشرع على الإذن فيه ، وهذا يدرأ عنا جميع ما شغبوا به .

---

(١) م : إن
(٢) ح : المبينة
(٣) ل ، م : جحد ، والمثبت عن ح
(٤) ح ، م زادا : لاخفاء بها
(٥) ح : لا يبوء
(٦) ج نقص : فى الاختصاص
(٧) ح زاد : فيه
(٨) ح زاد : نفى

ثم ، القرآن قد يحمل على القراءة ، ويُقدّر مصدراً لقرأ ، ويشهد لذلك قول القائل ، وهو حسان بن ثابت[١] يمدح عثمان[٢] رضى الله عنه[٣] :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآنا

معناه يقطع الليل تسبيحاً وقراءة . وقد سمى الرب تعالى الصلاة قرآناً لاشتمالها على القراءة ، فقال عز اسمه : « إن[٤] قرآن الفجر كان مشهوداً »[٥] . ومعناه أن صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل والنهار صاعدين[٦] وهابطين . وفى مأثور الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما أذن الله لشىء إذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن »[٧] معناه حسن الترنم بالقراءة .

وأما[٨] ما ذكروه من إجماع المسلمين على كون القرآن معجزة

---

(١) الشاعر المخضرم الفحل المعروف بدفاعه عن الرسول صلى الله عليه وسلم توفى عام ٥٤ هـ زمن معاوية
(٢) الخليفة الثالث الشهيد ، قتل رضوان الله عليه لثمان عشر ليلة خلت من ذى الحجة سنة ٣٥ هـ .
(٣) ل ، م نقصا : « وهو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضى الله عنه » وما أثبتناه عن ح
(٤) ل نقص : إن (٥) س الاسراء ك ١٧—٧٨ (٦) م زاد : به
(٧) الحديث كما رواه الشيخان وأبو داود والنسائى عن أبى هريرة هو : « ما أذن الله لشىء ما اذن لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به » (انظر كشف الخفا للعجلوني نشر القدسى عام ١٣٥١ هـ ص ٢٩٩) . وجملة « يجهر به » قد تفيد أن المراد بكلمة « قرآن » الكتاب الكريم لا القراءة كما يذكر المصنف الجوينى رحمه الله .
(٨) م : فأما

للرسول ، مع القطع بانحصار[١] المعجزات فى الأفعال الخارقة للعادة ، فنقول لهم : أولا ، من أصلكم أن ما تحدى به النبي عليه السلام العرب ، وهم اللُّسُن الفصحاء واللُّدّ البلغاء ، لم يكن كلام الله تعالى ، وما خلقه الرب تعالى لنفسه كان إذ ذاك منقضياً ، وإنما تحدى الرسول عليه السلام بمثله . فأَنتم[٢] أحق بمراغمة الإطباق من خصومكم من هذا الوجه ، ومن تصريحكم بأن كل قارئ آتٍ بمثل كلام الله تعالى ؛ فالرب[٣] عز اسمه قال[٤] : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله »[٥] .

ثم ما يدلون به هم عليه مساعدون ومساهمون ؛ فإنهم زعموا أن كلام الله معجزة للرسول عليه السلام ، وعنوا بكلام الله كلاما فعله ؛ ونحن نقول : الكلام الذى فعله معجزة للرسول عليه السلام ؛ فلم يبق لهم اختصاص فى المعنى ، واضمحلّ[٦] جميع ما موهوا به .

ومما يَشْغَبون[٧] به ويستذلّون به العوام ، أن قالوا قوله تعالى « فاخلع نعليك »[٨] كلام الله تعالى ، وتقدير الاتصاف به فى الأزل قبل خلق موسى عليه السلام هُجْر وخُلف من الكلام . والوجه إذا تمسكوا بذلك ، أن يقال لهم : «اخلع نعليك» فى إجماع المسلمين كلام الله تعالى

(١) ل : بإحصار ، والمثبت عن ح ، م
(٢) م : وأنتم . أي أنتم أحق من خصومكم بالخروج عن الإجماع الذى أطبق عليه الجميع .
(٣) ح ، م : والرب
(٤) م : يقول
(٥) الاسراء ك ١٧ : ٨٨
(٦) ح : وبطل
(٧) م : يشنعون
(٨) طه ك ٢٠ : ١٢

فى دهرنا ، وموسى غير مخاطب الآن ، فإن[١] لم يبعد ذلك متأخراً لم يبعد متقدما .

ثم التحقيق فى ذلك أن المخالفين قدروا الكلام حروفاً وأصواتاً ، وبنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة المعدوم بحروف تتوالى ، وليس الأمر على ما قدروه . فإن الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت ، والكلام الأزلى يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده ، وهو[٢] أمر بالمأمورات ، نهى عن المنهيات ، خبر عن المخبرات ، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات[٣] ولا يتجدد فى نفسه .

وسبيله فيما قررناه[٤] سبيل العلم الأزلى ، فإنه كان فى الأزل متعلقاً[٥] بالقديم وصفاته وعدم العالم وأنه سيكون فيما لا يزال ، ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلى بوقوع حدوثه ولم يتجدد فى نفسه . وكذلك الكلام الأزلى كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد ، فلما وُجد[٦] كان خطاباً له تحقيقاً ، والمتجدد موسى دون الكلام .

(١) ح : فإذا
(٢) م : فهو
(٣) ح ، م : المتجددة
(٤) ح ، ل قدرناه ، وما أثبتناه عن م
(٥) ح ، م عبارتها : فإنه فى الأزل كان متعلقا
(٦) ح : فلما أوجده

وربما يقولون : إنما يتكلم بالرد والقبول على المذهب المعقول ، والذى أثبتموه قائماً بالنفس غير معقول فنتكلم[١] عليه . والوجه إذا سلكوا هذا المسلك ، أن نقول : من أمر عبده وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه ودعاءه إلى الامتثال ، ومنكر ذلك جاحد للضرورة ؛ فهذا الذى قضت به العقول هو الكلام القائم بالنفس عندنا ، وهو مفهوم معلوم . فإن هم صرفوا الاقتضاء إلى مصرف آخر سوى ما ادعيناه ، كان ذلك خبطاً منهم فى الجدال[٢] ، وقد قدمنا فى أدلتنا ما يوضح صرف الاقتضاء إلى ما رمينا إليه . وفيما أبديناه[٣] الآن ردع[٤] لتشغيبهم بدعوى الجهالة .

فصل

[كلام الله قديم عند الحشوية]

ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلى ، ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى ، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوت الله تعالى ، وهذا قياس جهالاتهم .

---

(١) ل ، م : يتكلم ، والمثبت عن ح (٢) م : فى الجدل

(٣) ل : وفيما ابتدأنا ، و العبارة المثبتة عن ح ، م

(٤) م : حط لتشغيبهم

ثم قالوا : إذا كُتِبَ كلام الله تعالى بجسم من الأجسام ، وانتظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً ، وأسطراً وكلاما ، فهى بأعيانها كلام الله تعالى القديم ، وقد كان إذ ذاك جسما حادثاً ، ثم انقلب قديماً .

وقضوا بأن المرئى من الأسطر الكلام القديم ، الذى هو حرف وصوت .

وأصلهم أن الأصوات ، على تقطعها وتواليها ، كانت ثابتة فى الأزل ، قائمة بذات البارى ، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً[١] . وقواعد مذهبهم مبنية على جحد الضرورات ؛ فإنهم أثبتوا للكلام القديم على زعمهم ابتداء وانتهاء ، وجعلوا منه سابقاً ومسبوقاً ، فإن الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالمتقدم عليه ، وكل مسبوق مبتدأ وجوده ، وباضطرار نعلم كون المفتتح وجوده حادثاً .

ولا خفاء بمراغمتهم لبديهة[٢] العقول فى حكمهم ، بانقلاب الحادث قديماً .

ومما يقرر افتضاحهم في مناكرة الحقائق ، أن الحروف لو مثّلت من بعض الجواهر فهى عين كلام الله تعالى عندهم ، والحديد الذى صيغت[٣] منه الحروف خارج عن كونه حديداً . ونحن ندرك زُبُرَ الحديد

---

(١) ل نقص : علوا كبيرا ، وماأثبتناه عن ح ، م (٢) ح : بداية

(٣) م : صيغ

متآلفة جسما ، فكيف تسوغ محاجة قوم هذه غايتهم ؟!.

ثم جهلتهم يصممون على أن اسم الله إذا كتب ، فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه ، وهو المعبود الذي يصمد إليه .

ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات ، وهذا تلاعب بالدين ، وانسلال عن ربقة المسلمين[1] ، ومضاهاة[2] لنص مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح ، وتدرعها بالناسوت . ولولا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء إلى هؤلاء ، لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية ، والفضائح المتمادية .

فصل

[القول في القراءة]

القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونغماتهم ، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في حال إيجاباً في بعض العبادات ، وندباً في كثير من الأوقات ؛ ويزجرون عنها إذا أجنبوا ، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها ، وهذا مما أجمع عليه المسلمون ، ونطقت به الآثار ، ودل عليه

(١) م عبارته : عن ربقة الإسلام والمسلمين .
(٢) م : ومضاهاة به

المستفيض من الأخبار . ولا يتعلق الثواب والعقاب ، إلا بما هو من اكتساب العباد . ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة أزلية ، خارجة عن الممكنات وقبيل المقدورات .

والقراءة هي التي تستطاب من قارىء ، وتستبشع من آخر ، وهي الملحونة ، والقويمة المستقيمة ، وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة ؛ ولا يخطر لمن لازم الإنصاف أن الأصوات التي يبح لها حلقه ، وتنتفخ على مستقر العادة منها أوداجه ، ويقع على حسب الإيثار والاختيار ، محرفاً ، وقويماً ، وجهورياً ، وخفياً[1] نفس كلام الله تعالى ، فهذا القول في القراءة .

فصل

[القول في المقروء]

فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم ، وهو[2] الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات ، وليس منها .

ثم المقروء لا يحل القارىء ولا يقوم به ، وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور .

(١) ح زاد : ورخيا (٢) ح عبارته : ومن الكلام القديم ... الخ

والذكر[١] يرجع إلى أقوال الذاكرين ، والرّبّ المذكور المسبَّح المجَّد ، غير الذكر والتسبيح والتمجيد .

والعرب وضعت[٢] أنواع الدلالات على المدلولات بالعبارات ؛ فسمت الإنباء عن الشعر إنشاداً ، والإنباء عن الغائبات التي ليست من قبيل الكلام ذكراً ، وسمت الدلالة على كلام الله تعالى بالأصوات[٣] قراءة .

فصل

[كلام الله تعالى ليس حالاً في المصحف]

كلام الله تعالى مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، وليس حالاً فى مصحف ، ولا قائماً بقلب . والكتابة قد يعبر بها عن حركات الكاتب ، وقد يعبر بها عن الحروف[٤] المرسومة ، والأسطر المرقومة ، وكلها حوادث .

ومدلول الخطوط ، والمفهوم منها الكلام القديم ، وهذا بمثابة إطلاق القول بأن كلام[٥] الله تعالى مكتوب فى المصاحف ، وليس المعنىّ بذلك اتصاله بالأجسام وقيامه بالأجرام .

---

(١) ح ، م : فالذكر (٢) م : صنف
(٣) ل نقص : بالأصوات والمثبت عن ح ، م
(٤) ح ، م : الأحرف (٥) ح ، ل نقصا : كلام ، والمثبت عن م

ولم يصر أحد من المنتمين إلى التحقيق إلى قيام الكلام بمحل الأسطر ، إلا الجبائى فيما حكينا من هذيانه . ويؤثر عن النجار أن الرقوم هى أجسام كلام الله تعالى ، والكلام أصوات عند القراءة ، وأجسام عند الكتابة . وكل ذلك خبط وتخليط فى بغية الحق ، وتفريط فى درك الصدق .

فصل

[كلام الله مسموع]

كلام الله تعالى مسموع فى إطلاق المسلمين[١] ، والشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى : « وإن أحَدٌ من المشركين استجارك فأجِرْهُ حتى يسمع كلام الله »[٢] .

ثم السماع لفظة محتملة ، لا يتحدُ معناها[٣] ، ولا ينفرد مقتضاها ؛ فقد يراد بها الإدراك ، وقد يراد بها الفهم والإحاطة ، وقد يراد بها الطاعة والانقياد ، وقد يراد بها الإجابة .

فأما السمع بمعنى الإدراك فمشهور لا خفاء به ؛ وأما السمع بمعنى الفهم والعلم فشائع مذكور غير منكور .

---

(١) ج عبارته : كلام الله تعالى فى اطلاق المسلمين مسموع
(٢) التوبة م ٩ : ٦ (٣) م : لا يتحد نحواها

ووصَف الله تعالى المعاندين[١] من الـكفرة بكونهم صما ؛ وليس المراد اختـلال حواسهم ، ولـكن المراد إعراضهم عن درك المعـانى ، والإحاطة بمـا أنذروا به ، وتدبر آيات الله تعالى .

وإذا حكى الحاكى كلام غـيره على وجهه ، فقد يقول السامع لأصوات المبلغ : قد[٢] سمعت كلام فلان ، وهو يعنى الغائب الذى أنهى إليه معنى كلامه .

والذى يجب القطع به ، أن المسموع المدرك فى وقتنا الأصوات ؛ فإذا سمى كلام الله تعالى مسموعاً ، فالمعنىّ به كونه مفهوما معلوما[٣] ، عن أصوات مدركة ومسموعة . والشاهد لذلك من القضايا الشرعية[٤] إجماع الأمة على أن الرّب تعالى خصص موسى ، وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة ، بأن أسمعهم كلامه العزيز من غـير واسطة .

فلو كان السامع لقراءة القارىء مدركا لنفس كلام الله تعالى ، لما كان موسى صلوات الله عليه مخصصاً بالتكليم ، وإدراك كلام الله من غير تبليغ مبلغ وإنهاء مرسل .

(١) ح : المعاند
(٢) ح نقص : قد
(٣) ح عبارته : معلوما مفهوما
(٤) ح ، م : من قضايا الشريعة

فصل

[معنى إنزال كلام الله تعالى]

كلام الله تعالى مُنزَّلٌ على الأنبياء ، وقد دلّ على[١] ذلك ، آى كثيرة من كتاب الله تعالى .

ثم ليس المعنى بالإنزال حط شىء من عُلوّ إلى سفل ؛ فإن الإنزال بمعنى الانتقال ، يتخصص بالأجسام والأجرام .

ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى ، وقيامه بنفس البـارى سبحانه وتعـالى ، واستحالة مزايلته للموصوف به ، فلا يستريب فى إحالة[٢] الانتقال عليه .

ومن اعتقد حدث الـكلام ، وصار إلى أنه عرض من الأعراض ، فلا يسوغ على معتقده أيضاً تقدير الانتقال ، إذ العرض لا يزول ولا ينتقل .

فالمعنىّ بالإنزال ، أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه فوق سبع سموات ، ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم[٣] الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه[٤] عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الـكلام .

وإذا قال القائل : نزلت رسالة الملك إلى القصر[٥] ، لم يرد بذلك انتقال أصواته ، أو انتقال كلامه القائم بنفسه .

(١) ح ، م عبارتهما : وقد دل على إطلاق ذلك .. الخ
(٢) ح : فى استحالة
(٣) م : وأفهم
(٤) ل : ما أفهمه ؛ والمثبت عن خ ، م
(٥) ح ، م قصا : إلى القصر

فصل

[كلام الله تعالى واحد]

كلام الله تعالى واحد ، وهو متعلق بجميع متعلقاته ، وكذلك القول في سائر صفاته . وهو[1] العالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة . وكذلك القول فى الحياة والسمع والبصر والإرادة .

والقضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول ، بل هو مسند إلى قضية الشرع وموجب السمع . وذلك أن إثبات العلم واحد مختلف فيه ، وإنما يتوصل إلى إثباته على منكريه بالأدلة العقلية ، وهذا فى العلم الواحد . فأما تقدير علم ثان ، فلم يثبته أحد من أهل الكلام المنتمين إلى الإسلام ، فنفيه مجمع عليه مع اتصافه بالقدم .

فإن قال قائل : لئن استمر لكم[2] ما ذكرتموه في العلم والقدرة ، فما وجه تقريره فى الإرادة والكلام ؟ قلنا : الغرض[3] أن نوضح انعقاد الإجماع الواجب الاتباع على نفي كلام ثان قديم[4] ، وذلك مقرر على ما ذكرناه[5] لا[6] خفاء به .

فإن قيل : ما[7] الذى صرفكم[8] عن مدارك العقول فى هذه

(١) م : فهو (٢) ح ، م تقصا : لكم (٣) ح : غرضنا (٤) ح عبارته : قديم ثان
(٥) م : مارمناه (٦) ح : ولا (٧) ح : فما (٨) م : صدكم

الفصول ؟ قلنا : قد ألفينا العلم القديم متعلقاً بالمعلومات ، قائماً مقام علوم مختلفة شاهداً ، وليس فى العقل ما يفضى إلى القطع باستحالة قيام العلم القديم مقام القدرة ، وليس فيه أيضاً ما يؤدى إلى وجوب تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات ، وكل ما يحاول به إثبات ذلك من قضيات العقول باطل . وهذا المعتقد لا يحتمل استقصاء ما قيل فيه والرد عليه[1] .

فصل

[عدم مغايرة الصفات للذات]

قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات ، وغرضنا من هذا الفصل يستدعي تقديم حقيقة الغيرين .

والذى ارتضاه المتأخرون من أئمتنا فى حقيقة الغيرين ، أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى[2] بزمان ، أو مكان ، أو وجود ، أو عدم . وهذا أمثل من قول من قال[3] : الغيران كل شيئين يجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني ؛ فإن معتقد قدم الجواهر واستحالة عدمها ، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم أحدهما ، ولا يتحقق العلم بالمحقق دون درك الحقيقة .

(١) م : فى الرد عليه (٢) م : أحدهما للثانى (٣) م : القائل

والقول فى إيضاح معنى الغيرين ، ليس من القواطع عندى ؛ إذ لا تدل عليه قضية عقلية ، ولا دلالة قاطعة سمعية ، ولسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة : كل شيئين غيران . والأمر يؤول إلى إطلاق[١] ترجيح وتلويح مُتلقَّى من[٢] ألفاظ محتملة[٣] .

فإن قيل : إذا لم تقطعوا[٤] بما ذكره أئمتكم فى حقيقة الغيرين ، فهل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية فى صفات البارى تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا مما نمنع منه قطعاً ، لاتفاق الأمة على منع إطلاقه . وكما لا توصف الصفات بأنها أغيار للذات ، فلا يقال إنها هي . ولا نتحاشى من إطلاق القول بأن الصفات موجودات ، والعلم مع الذات موجودان ، وكذلك القول فى جميع الصفات . وامتنع الأئمة من تسمية الصفات مختلفة ، وأطلق الإمام القاضى[٥] أبو بكر رضى الله عنه[٦] القول بأنها مختلفة .

فصل

[الكلام فى صفة البقاء]

ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقى[٧] زائدة على

(١) ح عبارته : يئول إلى أمرين ، ترجيح وتلويح ؛ م نقص: إطلاق
(٢) ح ، م زادا : إطلاق (٣) ح : مختلفة (٤) ح زاد : بإبطال
(٥) ح نقص : القاضى (٦) الإمام الأشعري القاضى أبو بكر محمد ابن الطيب الباقلانى . توفى عام ٤٠٣ هـ . راجع المقدمة (٧) ح ، م : صفة للباقى

وجوده ، بمثابة العلم فى حق العالم . والذى نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد ؛ ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية ، ثم نثبت لها بقاء ، ويجر سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى . ثم لو قدرنا بقاء قديماً ، للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : الدليل[١] على ثبوت المعانى تجدد أحكامها على محالها ؛ فإذا وجدنا جوهراً غير متحرك ، ثم اتصف بالتحرك ، كان ذلك دالا على تجدد المعنى ، وهذا بعينه متحقق فى البقاء ؛ فإن الجوهر فى حال حدوثه لا يتصف بكونه باقياً ، وإذا استمر له الوجود اتصف بكونه باقياً . قلنا : الاتصاف بالبقاء راجع إلى استمرار الوجود ، وهو بمثابة القدم : فما وجد وكان حديث عهد بالحدوث لم يسمَّ قديما ، فإذا عتق وتقادم سمى فى الإطلاق قديماً ، ولا يدل ذلك على أن القدم معنى .

فإن قيل : إذا صرفتم البقاء إلى نفس الباقى ، فما الذى تنكرون من قول من يقول ببقاء الأعراض ؟ قلنا : الأعراض يستحيل بقاؤها ، فإنها لو بقيت لاستحال عدمها ؛ فإنا إذا قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده ، لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد ؛ إذ ليس السواد بنفى

(١) م : الدار

البياض ، ومضاداته أولى من البياض ، بدفع السواد ، ومنعه من الطروّ .

ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من أن الباقى يعدم بإعدام الله ؛ فإن الإعدام هو العدم ، والعدم نفى محض ، ولا معنى لتعلق القدرة بالنفى المحض . وتحصيل قول القائل : يقدر البارى على إعدام الموجود ، يؤول إلى أنه يقدر على أن لا يكون الموجود .

فإن قيل : فما معنى عدم الجواهر ؟ قلنا : الأعراض غير باقية ، فإذا أراد الله عدم جوهر اقتطع عنه الأعراض بأن لا يخلقها فينعدم الجوهر إذ ذاك ، إذ يستحيل وجود جوهر بلا عرض .

والمعتزلة نفوا البقاء ، وزعموا أن معظم الأعراض باقية ، وما يعدم من الباقيات ، فإنما يعدم بضدّ يطرأ عليه ، ووافقونا فى استحالة بقاء الأصوات والإرادات، فى خبط طويل . وزعموا أن الجواهر تعدم ، بأن يخلق الله تعالى فناء فى غير محل يضاد الجوهر[1] ، وهو فى نفسه عرض قائم بنفسه ، ثم يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها .

(١) ح ، م : الجواهر

القول[1] فى معانى أسماء الله تعالى

[الكلام فى التسمية والاسم]

التسمية ترجع عند أهل الحق إلى لفظ المسمى الدال على الاسم ، والاسم لا يرجع إلى لفظه ، بل هو مدلول التسمية .

فإذا قال القائل : زيد ، كان قوله تسمية ، وكان المفهوم منه اسما ، والاسم هو المسمى فى هذه الحالة ، والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم ؛ فالوصف قول الواصف ، والصفة مدلول الوصف .

ثم قد يرد الاسم ، والمراد به التسمية ، وقد[2] ترد الصفة ، والمراد بها الوصف ، ولا يبلغ الكلام فى ذلك مبلغ القطع .

وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء ، فقالوا : لو لم تكن للبارى فى الأزل صفة ولا اسم ، فإن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين ، ولم يكن فى الأزل قول عندهم . ومن زعم أنه لم يكن لربه تعالى فى أزله صفة الألوهية ، فقد فارق الدين ، وراغم إجماع المسلمين .

(١) ح : فصل فى معانى الخ ؛ ل . باب القول الخ ؛ ب ، م . لم يذكرا كلمة باب أو فصل ، وهو ما ارتضيناه .

(٢) م نقص : وقد

ثم[١] الدليل على أن الاسم يفارق التسمية، ويراد به المسمى، آى من كتاب الله تعالى؛ منها قوله تعالى: «سبح اسم ربك الأعلى»[٢]، وإنما المسبح وجود البارى تعالى دون ألفاظ الذاكرين؛ وقال عزّ وجلّ: «تبارك اسم ربك»[٣]؛ وقال تعالى: «ما تعبدون من دون الله إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم»[٤].

ومعلوم أن عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ والكلام، وإنما عبدوا المسميات لا التسميات.

فإن قيل: أطلق المسلمون القول بأن لله تعالى تسعة وتسعين اسما؛ فلو كان الاسم هو المسمى، لكان ذلك حكما بتعدد الآلهة[٥].

ولنا فى جواب[٦] ذلك مسلكان:

أحدهما، أن نقول قد يراد بالاسم التسمية، وهذا[٧] مما لا ننكره، فيحمل الإطلاق فى الأسماء على المسميات[٨].

والوجه الثانى، أن كلّ اسم دل على فعل فهو اسم، فالأسماء هى الأفعال، وهى متعدّدة؛ وما دلّ على الصفات القديمة، لم يبعد فيه التعدد؛ وما دل على الصفات النفسية، وهى الأحوال فلا يبعد أيضا تعددها.

(١) ح عبارته: ثم إن الدليل..
(٢) الأعلى ك ٨٧ : ١
(٣) الرحمن م ٥٥ : ٧٨
(٤) م قص: أنتم وآباؤكم؛ يوسف ك١٢: ٤٠
(٥) ح راد: قلنا
(٦) م قص: جواب
(٧) ح، م: وهو
(٨) ح، م: التسميات

فصل

[الشرع وأسماء الله تعالى]

ما ورد الشرع بإطلاقه فى أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه؛ وما منع الشرع من إطلاقه، منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم؛ فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع؛ ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع[١]، لكنا مثبتين حكما دون السمع.

ثم لا نشترط فى جواز الإطلاق، ورود ما يقطع به فى الشرع، ولكن ما يقتضى العمل ـ وإن لم يوجب العلم ـ فهو كاف. غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسك بها فى تسمية الرب ووصفه، فاعلم.

فصل

[معاني أسماء الله تعالى]

قسم شيخنا، رضى الله عنه، أسماء الرب سبحانه وتعالى ثلاثة أقسام.

وقال من أسمائه ما تقول[٢] إنه هو هو[٣]، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده؛ ومن أسمائه ما تقول[٤] إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق؛ ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو، ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر.

وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه، وصار إلى أن الرب

(١) م: من غير إذن
(٢) ح: ما يقال
(٣) ل، م عبارتهما: إنه هو وهو كل... الخ، والمثبت عن ح
(٤) ح، م: يقال

سبحانه وتعالى إذا سمى خالقاً فالخالق هو الاسم، وهو الرب تعالى؛ وليس الخالق اسماً للخلق، ولا الخلق اسماً للخالق، وطرد ذلك فى جميع الأقسام.

والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضى الله عنه؛ فإن الأسماء تنزل منزلة الصفات، فإذا أطلقت ولم تقتض نفياً حملت على ثبوت متحقق. فإذا قلنا: الله الخالق، وجب صرف ذلك إلى ثبوتٍ وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات، فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق. ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف البارى تعالى فى أزله بكونه خالقاً، إذ لا خلق فى الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزاً. فخرج من ذلك أن العلم والقدرة[1] كما كانا صفتين، فكذلك هما اسمان. والكلام فى ذلك يؤول إلى التنازع فى إطلاق لفظ ومنع إطلاقه.

ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذات، أو يدل[2] على الصفات القديمة، وإلى[3] ما يدل على الأفعال، أو يدل[4] على النفى فيما يتقدس البارى سبحانه عنه. ونحن الآن نشير إلى تفسير الأسماء المأثورة على إيجاز.

فأما «الله»، فالصحيح أنه بمثابة الاسم العلم للبارى سبحانه، ولا اشتقاق له. ثم قيل[5]: أصله إلٰه، فزيدت اللام فيه تعظيما. وقيل:

(١) ح، م: العلم والفعل
(٢) ح: أو إلى ما يدل
(٣) ح: أو إلى ما يدل
(٤) ح: أو إلى
(٥) ح: وقد قيل

الإلٰه، ثم حذفوا الهمزة المتخللة، وأدغموا اللام للتعظيم[1] فى التى تليها. وقيل: أصله[2] لاه، فزيدت فيه[3] اللام تعظيما. وقال بعض أهل اللغة: هو من التأله، وهو التعبد، فالله معناه[4] المقصود بالعبادة.

«الرحمٰن الرحيم»: هما اسمان مأخوذان من الرحمة، ومعناهما واحد عند المحققين، كالنَّدْمان والنديم[5]، وإن كان الرحمٰن يختص به الله تعالى ولا يوصف به غيره. ثم الرحمة مصروفة عند المحققين إلى إرادة البارى تعالى إنعاما على عبده، فيكون الاسمان من صفات الذات. وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الإنعام، فيعود الرحمٰن الرحيم[6] إلى صفات الأفعال.

«الملِك»: معناه ذو المُلك. ثم اختلفوا فى الملك؛ فمنهم من فسره بالخلق، فالملِك الخالق وهو من أسماء الأفعال. وقال بعضهم: الملك القدرة على الاختراع؛ إذ يقال: فلان يملك الانتفاع بماله، معناه يتمكن منه، فيكون الاسم على ذلك من أسماء الصفات، والرب تعالى لم يزل ولا يزال مالكا.

«القُدُّوس»: فَعُولٌ من القُدْس وهو الطهارة والنزاهة، ومعناه

(١) ح نقص: اللام للتعظيم
(٢) م نقص: أصله
(٣) م نقص: فيه
(٤) ح نقص: معناه
(٥) فى اللغة: رجل ندمان أى نادم، ونادمه على الشراب فهو نديمه وندمانه
(٦) م: الرحمن والرحيم

التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث ، وهو من أسماء التنزيه والنفى . وسميت الأرض المقدسة مقدسة ، لأنها مبرأة من أوضار الجبابرة ، وسميت الجنان حضرة[١] القدس لذلك .

« السلام » : قيل معناه ذو السلامة من كل آفة و نقيصة ، فيكون من أسماء التنزيه ؛ وقيل معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب ، فيرجع إلى القدرة ؛ وقيل : ذو السلام على المؤمنين فى الجنان ، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي ، قال الله تعالى : « سلام قولا من رب رحيم »[٢] .

« المؤمن » : قيل معناه المصدق ؛ فإن الإيمان هو التصديق والرب تعالى مصدق نفسه ورسله بقول الصدق ، فالاسم[٣] راجع إلى الكلام ؛ وقيل المؤمن معناه أنه تعالى[٤] يؤمن الأبرار[٥] من الفزع الأكبر ، وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول ، فإن الرب تعالى سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله تعالى : « لا تخافوا ولا تحزنوا »[٦] ، ويجوز صرف الاسم إلى القدرة على خلق الأمنة والطمأنينة ، فيكون من أسماء الأفعال .

---

(١) ح ، م : حظائر
(٢) يس ك ٣٦ : ٥٨ (٣) ح : والاسم
(٤) ل نقص : تعالى ؛ والمثبت عن ح ، م (٥) ل : الأبدان ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٦) فصلت ك ٤١ : ٣٠

« المهيمن » : قيل معناه الشاهد ؛ ثم ينقسم معنى الشاهد فيمكن حمله على العالم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول يعنى أن الرب تعالى يشهد على كل نفس بما كسبت ؛ قال الخليل[١] فى تفسير المهيمن : هو الرقيب ، وسيأتى تفسير الرقيب ؛ وقيل : معنى المهيمن أصله المؤمن فقلبت الهمزة هاء على قياس قولهم : هَرَقْت وأَرَقت فى معنًى ، وهَرَجْت فى أَرَقت وأَرَجت[٢] ؛ والمؤمن معناه الأمين ، وهو الصادق وعده .

« العزيز » : معناه الغالب ، والغلبة ترجع إلى القدرة ؛ ومن قول العرب : « من عزَّ بزّ » معناه من غلب سلَب[٣] ، والأرض الصُّلبة تسمى عِزازاً لقوتها ؛ وقيل : العزيز العديم المثل ، فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه .

« الجبّار »[٤] : معناه مقدر الصلاح ، من قولهم : جبرت العظم الكسير[٥] فانجبر[٦] فهو من أسماء الأفعال إذاً ؛ وقيل : الجبار معناه حامل العباد على ما يريد ، ويرجع الاسم إما إلى الفعل وإما إلى القدرة عليه ؛ وقيل : الجبار معناه الذى لا يؤثر فيه قصد القاصدين

---

(١) الخليل بن أحمد إمام البصريين فى النحو واللغة . توفى عام ١٧٠ أو ١٧٥ ﻫ رحمه الله
(٢) ح نقص : وهرجت فى أرقت وأرجت ؛ وعبارة م : هرقت وهرجت فى أرقت وأرجت
(٣) ح ، م سلب (٤) ح عبارته : الجبار قيل معناه
(٥) ل : الكسر ؛ ح ، م نقصا : الكسر
(٦) ح ، ل عبارتهما : فانجبر وجبر هو ؛ م نقص : وجبر هو

ولا يناله كيد الكائدين . والنخلة إذا أَرْقلت[١] وبسقت وفاتت الأيدى، قيل نخلة جبارة ؛ فيقرب معنى الجبار من معنى المتعال على ما يأتى تفسيره .

« المتكبر » : معناه ومعنى « العلىّ » ، و« المتعال » ، و « العظيم » واحد . ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتعالى والتقدس عن أمارات الحدث وسمات النقص . ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التى بها يخالف الرب خلقه ، ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه ، وهذا أحسن ؛ ولا بعد فى اشتمال[٢] الاسم الواحد على معان تنقسم إلى النفى والإثبات .

« الخالق ، البارئ ، المصور » : أما الخالق فمعناه بيّن ؛ والخلق قد يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه ، ويراد به التقدير ؛ ولذلك سمى الحذّاء[٣] خالقاً ، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . وحمل المفسرون قوله تعالى « فتبارك الله أحسن الخالقين »[٤] على معنى التقدير . والبارئ معناه الخالق ؛ والمصوّر مبدع الصور .

« الغفار » : معناه الستار ، والغفر فى اللغة الستر ، ومنه سمى المِغْفر مغفراً . ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الإنعام الذى يدرأ عن العبد ما يفضحه فى العاجل والآجل .

(١) الرقلة بفتح الراء وتشديدها النخلة فاتت اليد ، وأرقل : أسرع
(٢) ل : استعمال ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) ل : الحذو ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٤) المؤمنون ك ٢٣ : ١٤

« القهار » : ظاهر المعنى . ويمكن صرفه إلى القدرة[١] ، ولا يبعد صرفه إلى الأفعال التى تذل الجبابرة كالإهلاك ونحوه .

« الوهاب » : مانح النعم[٢] .

«الرزاق» : خالق الرزق ومبدع الامتاع به ، وسيأتى معنى الرزق .

« الفتاح » : قيل معناه الحاكم بين الخلائق ، والفتح الحكم فى اللغة ، والعرب تسمى الحاكم فتّاحاً ، وهو المعنيّ بقوله تعالى : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق »[٣] معناه ربنا احكم بيننا . وإذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم ، ويمكن صرفه إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين . وقيل : الفتاح ، مبدع الفتح والنصر .

« العليم » معناه : العالم على مبالغة ، وبناء فعيل من أبنية المبالغة .

« القابض ، الباسط » : من صفات الأفعال ؛ والقابض معناه : المضيق على من أراد ؛ والباسط ، الموسع الأرزاق على من أراد .

« الخافض ، الرافع » : من صفات الأفعال ، ومعناها ظاهر .

وكذلك[٤] « المعز ، المذل ، السميع ، البصير » ، ظاهر المعانى .

« الحكَم » معناه : الحاكم ، ويمكن صرفه إلى قول الله ، المبين

(١) ل : على ؛ والمثبت عن ح ، م (٢) ل نقص : مانح النعم ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) الأعراف ك ٧ : ٨٩
(٤) ل نقص : وكذلك ؛ والمثبت عن ح ، م

لكل نفس جزاء عملها[١] ، ويمكن صرفه إلى أفعال المجازاة فى الثواب والعقاب .

وقيل : الحكم والحاكم يرجعان إلى معنى المنع ؛ ومن ذلك سميت حَكَمَةُ اللجام حكمة ، فإنها تمنع الدابة من الجماح ، وسميت العلوم حِكَماً ، لأنها تزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين .

« العدل » معناه : العادل ، وهو الذى يفعل ماله فعله .

« اللطيف » قيل : الملطف ، كالجميل ، معناه المجمل ، وهو إذاً من صفات الأفعال . وقيل : اللطيف ، العليم بخفيات الأمور .

« الخبير » معناه : العليم .

« الحليم » معناه الذى لا تستفزه زلات العصاة ، ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالها[٢] ، ويرجع[٣] معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة . وقيل : الحليم العفوّ ؛ ومعناه ينقسم إما إلى الإنعام ، وإما إلى ترك الانتقام ، والوجهان قريبان .

«الشكور» : معناه المجازى عباده على شكرهم[٤] إياه ، فيكون الاسم من معنى[٥] الازدواج ؛ وقيل : الشكور معطى الكثير على العمل[٦]

---

(١) م : عمله

(٢) ل : آجالهم : والمثبت عن ح ، م

(٣) ح ، م . فيرجع

(٤) ح . من قبل شكرهم

(٥) ح ، م لد : على معنى

(٦) ح ، م . الجزيل

القليل ؛ وقيل : الشكور المثنى على العباد المصطفين[١] ، فهذا إذاً راجع إلى القول .

« الحفيظ » : قيل معناه العليم ، والحفظ العلم ، ومنه قول القائل : فلان يحفظ القرآن ، معناه يعلمه ؛ وقيل : الحفيظ الحافظ ، وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهالك .

« المُقيت » : قيل معناه خالق الأقوات ؛ وقيل معناه المقدر ومبدع كل شيء على قدره ؛ وقيل معناه القادر ، وقال الشاعر :

وذى ضغن كففت النفس عنه　　وكنت على إساءته مقيتا

معناه قادراً حتى إساءته[٢] .

« الحسيب » : قيل معناه الكافى ، والعرب تقول : أعطيته فأَحْسَبْتُه ، معناه جاملته إلى أن قال[٣] حسبي أي كفاني ؛ وقيل الحسيب معناه محاسب الخلق ، ويرجع الاسم إلى القول .

«الجليل» معناه : العظيم ، وقد سبق تفسيره .

« الكريم » قيل معناه المفضل ؛ وقيل معناه الغفور ؛ وقيل معناه العليّ ؛ وخزائن الأموال تسمى كرائم ، وكل نفيس كريم .

« الرقيب » معناه : العليم الذى لا يعزب عنه شيء

---

(١) م : المطيعين

(٢) ح ، م نقصا : حتى إساءته

(٣) م : حمته على أن قال ... الخ

« المجيب » : يرجع معناه إلى إجابة دعاء الداعين ، وهو راجع إلى الكلام القديم ، ويمكن حمله على الأفعال التى تقتضى إسعاف المحتاجين ؛ يقال : أجبت فلاناً إلى ملتمسه ، إذا أسعفته به .

« الواسع » : قيل معناه العالم ، وقيل معناه الجواد ، فإن ذا الجود يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العَطَن ؛ وقيل معناه الغنى[١] وسيأتى تفسير الغنى فى باب[٢] التعديل

«الحكيم» : قيل معناه العليم ؛ وقيل معناه الحاكم ، وقدمرّ تفسيره ؛ وقيل معناه المحكِم المتقن

« الودود » : قيل معناه الوادّ ، وتفسيره المحب لأوليائه ، وسيأتى تفسير المحبة من الله إن شاء الله ؛ وقيل الودود المودود .

« المجيد » ، قال الزجاج[٣] : معناه الحسن الفعال ، وأصله من قولهم مَجَدَت الماشية إذا صادفت روضة أُنُفاً خصيبة ، وأمجدها الراعى ؛ ومنه قول العرب : فى كل شجر نار ، واستَمْجَدَ المرخُ والعفار . والمرخ والعفار شجرتان تقدح العرب بهما ؛ واستَمْجَدَ معناه اشتمل على حظ كبير[٤] ، فالمجيد على ذلك يقرب من[٥] الجواد . والجواد يمكن حمله

(١) م : المغنى (٢) ل ، م : أبواب وما أثبتناه عن ح
(٣) ابراهيم بن السرى الزجاج الإمام المشهور فى النحو واللغة ، توفى عام ٣١١ هـ أو ٣١٦ هـ رحمه الله . (٤) ح ، م : كثيرا
(٥) ل : إلى ، والمثبت عن ح ، م

على المنعم ، ويمكن حمله على المقتدر على الوجود والإنعام[١] ، ويمكن حمل المجيد على الكريم ، فإن المجد شائع بمعنى الكرم .

«الباعث» : ناشر الموتى يوم الحشر[٢] ؛ وقيل معناه : باعث الرسل إلى الأمم .

« الوارث » : الباقى بعد فناء خلقه . «الشهيد » ، قيل معناه : العليم كما سبق . « الحق » ، قيل معناه : الواجب الوجود ؛ وقيل معناه : المحق ، وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك .

« الوكيل » معناه : القائم على خلقه بما يصلحهم ، وقيل معناه : الموكول إليه تدبير البرية . «القوى» ، معناه : القادر ؛ وقيل معناه المتين .

« الولىّ »، معناه : الناصر ؛ وقيل : معناه : متولى أمر الخلائق .

« الحميد »[٣] معناه : المحمود . وحقيقة الحمد : الثناء .

« المحصى » ، قيل معناه : العالم ، المحيط بالمعلومات ؛ وقيل معناه : القادر ، والوجهان ظاهران فى اللغة .

« المبدىء » ، المعيد ، المحيي ، المميت ، الحىّ » : لا خفاء بمعانيها[٤] .

(١) ح نقص : الانعام (٢) م : المحشر
(٣) م : المجيد (٤) م : بمعناها ، ح : بمعانيهما

« القيُّومُ » ، معناه : مدبر الخلائق فى الحال والمآل ، وهى من صفات الأفعال .

« الواجِـدُ » ، قيل معناه : الغنى من الوُجـد . قال الله تعالى : « أسكنوهنّ من حيثُ سكنتم من وُجدكم »[1] .

« الماجدُ » ، معناه : المجيد . « الواحدُ » ، معناه : المتوحد[2] . المتعالى عن الإنقسام ؛ وقيل معناه : الذى لا مثيل له (فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ولا فى أسمائه ، « هل تعلم له سَمِيًّا»)[3] .

«الصمد» ، قيل : هو السيد ؛ وقيل فى السيد إنه المالك ، وقيل إنه الحليم . وفسر ابن عباس قوله تعالى فى صفة يحى عليه السلام : «وسيداً وحصوراً »[4] قال : معناه « حليما » ؛ وقيل : الصمد الذى يصمد إليه فى الحوائج ؛ وقيل الصمد الذى لا جوف له .

« القادر ، المقتدر ، المقدر ، المقدم ، المؤخر ، الأول ، الآخر » . مفهومة المعنى .

«الظاهر ، الباطن » ، قيل الظاهر معناه القاهر ، من قول القائل « ظهر فلان على فلان » ؛ وقيل معناه[5] المعلوم بالأدلة القاطعة .

---

(١) الطلاق م ٦٥ : ٦ (٢) ح نقص : المتوحد ٤ م : الموجود
(٣) ح ، م نقصا : مابين القوسين والآية من سورة مريم ك ١٩ : ٦٥
(٤) آل عمران م ٣ : ٣٩ . (٥) ح نقص : معناه

« والباطن » قيل : هو[1] المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها فى أبصارهم ؛ وقيل[2] : العالم بالخفيات .

« البرّ »: خالق البرية . « التواب»: الذى يرجع إنعامه على من حل عقد إصراره من المذنبين ، ورجع إلى إلتزام الطاعه ، والتوبة الرجوع .

« المقسط »: العادل ؛ يقال أقسط إذا عدل ، وقسط إذا جار .

« النور » ، معناه : الهادى . « البديع » ، قيل : هو المبدع ؛ وقيل : هو الذى لا نظير له .

« الرشيد» ، قيل : معناه المرشد[3] ؛ وقيل : هو العالم ؛ وقيل : هو المتعالى عن الدنيات[4] وسمات النقص .

« الصبور » ، معناه الحليم ، وقد سبق تفسيره .

فصل

[اليدان والعينان والوجه]

ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليـدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود .

ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على مادلت عليه دلالات العقول ، استدل بقوله تعالى فى توبيخ إبليس إذ امتنع عن

---

(٦) ح نقص : هو (٢) ح ، م : وقيل هو العالم ... الخ
(٣) ح ، م عبارتهما : قيل هوالمرشد (٤) ل : الدانيات ؛ والمثبت عن ح ، م

السجود : « مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدىَّ »[١] . قالوا : ولا وجه لحمل اليدين على القدرة ، إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى[٢] بالقدرة ، ففى الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص ، وهذا غير سديد ؛ فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة ، أو بكون القادر قادراً ، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة .

ومما يوضح ماقلناه ، أن آدم صلوات الله عليه مااستحق أن يسجد له لما خصص به[٣] من الخلق باليدين ، وذلك متفق عليه مقضى به فى موجب العقل ، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله . فإذاً وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين ، وظاهر الآية يقتضى اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية ، فالظاهر متروك إذاً والعقل حاكم بأن الذى يقع الخلق به[٤] القدرة .

ثم لا يُبعد فى تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر ، ونظائر[٥] ذلك فى كتاب الله كثيرة[٦] فإنه عز اسمه أضاف الكعبة إلى نفسه ولا اختصاص لها بذلك ، وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه ، وأضاف روح عيسى عليه السلام إلى نفسه . والإضافة تنقسم إلى إضافة صفة ، وإضافة ملك ، وإضافة تشريف .

---

(١) ص ك ٣٨ : ٧٥ (٢) ل ، ح نقصا : لله تعالى ، والمثبت عن م
(٣) ل : نقص : به ، والمثبت عن ح ، م (٤) ح عبارته : يقع به الخلق
(٥) ح : ونظير (٦) ح : كثير

فأما الآية[١] المشتملة على ذكر العينين[٢] فزالة الظاهر اتفاقا ، وكذلك قوله تعالى[٣] فى الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام : « تجرى بأعيننا »[٤] ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى . والمعنى بالآية أنها تجرى بأعيننا ، وهى منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية ؛ يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع ، إذ كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته . وقيل المراد بالأعين فى هذه الآية ، الأعين التى انفجرت من الأرض ، وأضيفت إلى الله تعالى ملكا ، وهذا غير[٥] بعيد .

وأما قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »[٦] ، فلا وجه لحمل الوجه على صفة ، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى ، بل هو الباقى بصفاته الواجبة ، فالأظهر حمل الوجه على الوجود . وقيل المراد بالوجه الجهة التى يراد بها التقرب إلى الله تعالى ؛ يقال : فعلت ذلك لوجه الله تعالى ، معناه لجهة امتثال أمر الله . فالمعنى بالآية : أن كل مالم يُرَدْ به وجه الله محبط .

ومن سلك من أصحابنا سبيل[٧] إثبات هذه[٨] الصفات بظواهر

---

(١) م : والآية (٢) ح ، م : العين
(٣) ح عبارته : وذلك فى قوله تعالى ، م . وهو قوله تعالى (٤) القمر ك ٥٤ : ١٤
(٥) م عبارته : هذا بعيد (٦) ح ، م نقصا : « ذو الجلال والإكرام : الرحمن م ٥٥ : ٢٧
(٧) ح ، م نقصا : سبيل (٨) ح ، م نقصا : هذه

هذه الآيات ، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر [١] . فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه .

وكنا على الإضراب عن الكلام على الظواهر ، فإذا [٢] عرض فسنشير إلى جمل منها فى الكتاب والسنة . وقد صرح [٣] بالاسترواح إليها الحشوية الرعاع المجسمة .

فمما يسأل عنه قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » [٤] ، قيل معناه [٥] الله هادى أهل السموات والأرض ، ولا يستجيز منتم إلى الإسلام القول بأن نور السموات والأرض [٦] هو الإله . والمقصود من الآية ضرب الأمثال فهى بذلك على الإجمال ، وقد نطق بما ذكرناه سياق الآية ، فإنه عز من قائل قال : « ويضرب الله الأمثال للناس » [٧] .

ومما يسأل عنه قوله تعالى : « يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله » [٨] ، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غر [٩] غبى . إذ لا يتجه فى انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة [١٠] ، مع ذكر

---

(١) ح ، م : بالظواهر (٢) م : فإن
(٣) ح ، م : رضى (٤) النور م ٢٤ : ٣٥
(٥) م نقص : معناه ؛ ح عبارته : وقد قيل معناه .. الخ (٦) م نقص : الأرض
(٧) النور م ٢٤ : ٣٥ (٨) الزمر ك ٣٩ : ٥٦
(٩) م نقص : غر (١٠) ح ، م : جارحة

التفريط [١] ، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى ومأخذها . وقد يراد بالجنب الجناب والذرا [لعل المراد بها جمع ذِروة] ؛ يقال فلان محترس [٢] برعاية فلان ، لائذ إلى جنبه ، عائذ بجنابه . وليس ما ذكرنا من مضارب التأويل ، بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذى أضيف إليه التفريط على الجارحة .

ومما يسأل عنه قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق » [٣] ، فالمعنى [٤] بالآية الإنباء عن أهوال يوم [٥] القيامة وصعوبة أحوالها ، وما يدفع إليه المجرمون من أنكالها . وإذا جد الأمر فى الحرب ، واستعرت الصدور بالغيظ ، وحدجت الأعين بالبغضاء ، وشمخت الأنوف ، والتحمت المصارع ، قيل [٦] : قامت الحرب على ساقها ؛ ولا يتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل .

ومما يسأل عنه قوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفاً صفا » [٧] ، وكذلك [٨] قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة » [٩] ؛ وليس المعنى بالمجيء الانتقال والزوال ، تعالى الله [١٠]

---

(١) ل زاد : إليه ؛ ولم يذكرها ح ، م (٢) م : محتوش
(٣) القلم ك ٦٨ : ٤٢ (٤) م : والمعنى
(٥) ح ، م نقصا : يوم (٦) ح عبارته : قد قيل ... الخ
(٧) الفجر ك ٨٩ : ٢٢ (٨) م نقص : كذلك
(٩) ح نقص : والملائكة ، والآية من سورة البقرة م ٢ : ٢١٠
(١٠) ل نقص : الله ؛ والمثبت عن ح ، م

عن ذلك ؛ بل المعنىّ بقوله : « وجاء ربك » ، أى[1] جاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل.

ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذى الأمر في إرادة التعظيم؛ إذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه ، وليس الغرض انتقاله ، بل المراد اتصال نوافذ أوامره وزواجره . وإذا كان للتأويل مجالٌ رحب ، وللأمكان مَجْرًى سَهْبٌ[2] ، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى تثبيت[3] دلالات الحدث

ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون[4] على تأويلها ، حتى إذا سلكوا مسلك التأويل ، عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع ؛ فما[5] يعارضون به قوله تعالى : «وهو معكم أينما كنتم»[6] فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر ، حلوا عقد إصرارهم فى حمل الاستواء على العرش على الكون عليه ، والتزعوا فضائح لا يبوء بها عاقل . وإن حملوا قوله : « هو معكم أينما كنتم »[7] ، وقوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم »[8] ، على

---

(١) ح عبارته : أى وجاء

(٢) ل : مجرٌ بضمتين فوق الراء ؛ وما أثبتناه عن ح . وفى جميع النسخ سحب بالحاء ولا معنى له ، ونعتقد الحاء محرفة عن الهاء . والسهب : الفلاة ؛ أي مجرى واسعا

(٣) ل ، ح : تثبت ؛ والمثبت عن م (٤) ح : يوافقوننا

(٥) م : ومما (٦) الحديد م ٥٧ : ٤ (٧) م نقص : أينما كنتم

(٨) ح ، م نقصا : ولا خمسة الا هو سادسهم ، والآية من سورة المجادلة م ٥٨ : ٧

الإحاطة بالخفيات ، فقد تسوغوا التأويل ، وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف

وأما الأحاديث التى يتمسكون بها ، فآحاد لا تفضى إلى العلم ، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً ، لكنا نومئ إلى تأويل ما دون منها في الصحاح . فمنها حديث النزول ، وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة ويقول : هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من داع فأُجيب له ؟ » الحديث[1] . ولا وجه لحمل النزول على التحول ، وتفريغ مكان وشغل غيره ، فإن ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام . وتجويز ذلك يؤدى إلى طرفى نقيض ، أحدهما الحكم بحدوث الإله ، والثانى القدح فى الدليل على حدوث الأجسام .

والوجه[2] حمل النزول ، وإن كان مضافاً إلى الله تعالى ، على نزول ملائكته المقربين ، وذلك سائغ غير بعيد . ونظير ذلك قوله [تعالى] : « إنما[3] جزاء الذين يحاربون الله ورسوله »[4] ، معناه إنما

---

(١) ورد هذا الحديث بروايات وألفاظ مختلفة فى كتب الصحاح وفى موطأ مالك رضى الله عنه طبعة القاهرة حـ ١ : ٣٨٥ أن ربنا ينزل كل ليلة إلى السماء الأولى قبل الثلث الأخير من الليل ، ويقول « من يدعونى فأستجب له ؟ من له حاجة فأقضيها له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ »

(٢) ح ، م : فالوجه (٣) م نقص : إنما

(٤) المائدة م ٥ : ٣٣

جزاء الذين يحاربون أولياء الله، ولا يبعد حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصاً .

ومما يتجه فى تأويل الحديث أن يحمل النزول على إسباغ الله نعماءه على عباده [مع][1] تماديهم[2] فى العدوان وإصرارهم على العصيان، وذهولهم فى الليالى عن تدبر آيات الله تعالى، وتذكر ماهم بصدده من أمر الآخرة . وقد يطلق النزول فى حق الواحد منا على إرادة التواضع ؛ فيقال : نزل الملك عن كبريائه إلى الدرجـة الدنيا ، إذا حلُم على رعيتـه ، وانحط عن سطوته، مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم .

ومن الدليـل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال ، إطلاق النزول مضافاً إلى القرآن ، مع العـلم باستحالة انتقال الـكلام كما سبق .

ومما وقع السؤال عنه ما يروى عن النبي صـلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا كان يوم القيامة ، واستقرّ أهل الجنـان فى النعـيم ، وأهل النار فى الجحيم ؛ وقالت النار : هل من مزيد ؟ ، فيضع الجبار قدمه فى النار ، فتقول النار : قَطْ قَطْ » .

وهذا ممـا رواه محمد بن إسماعيـل فى كتاب التفسير من مسنده الصحيح .

(١) فى جميع النسخ : على ؛ والأوضح مع .
(٢) ل عبارته : تمادي العدوان ، وما أثبتناه عن ح ، م

وللتأويل أوسع مجال فيه[1] ، فيمكن أن يحمل الجبار على متجبر من العباد ، وهو فى معلوم الله من أعتى العتاة ، وقد ألهمت النار ترقبه ، فهي لا تزال تستزيد حتى يستقرّ قدم ذلك الجبار فيها[2] ، فتقول النار عند ذلك : قطْ قطْ .

وقد ورد فى مأثور الأخبار : أن أقدام الخلائق البرّ منهم والفاجر تستقر على متن جهنم كأنها إهالة[3] جامدة ، فإذا وافت[4] الأقدام عليها ازدردت النار أهلها ، ولَهِيَ أعرف بهم من الوالدة بولدها . ومصداق حمل الجبار على ما ذكرناه ، ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أهل النار كل متكبر جبار ، جَظّ ، جَعْظَرِيّ ، جوّاظْ »[5] .

ويمكن حمل القدَم على بعض الأمم المستوجبة للنار فى علم الله تعالى ، وتكون الإضافة فى القدَم بمعنى الملك

ومـا تمسك به الحشوية ، ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم[6] على صورته »[7] ، وهذا الحديث غير

(١) ح عبارته : وللتأويل فيه أوسع مجال (٢) م نقص : فيها
(٣) الإهالة الودك ، وهو دسم اللحم
(٤) م : توافت (٥) الجظ الضخم كالعظ وهو العظيم فى نفسه والسيء الخلق والجعظرى الذى يتفتح بما ليس عنده ؛ والجواظ كشداد الضخم المختال والكثير الكلام والجلبة فى الشر والجموع المنوع
(٦) ح عبارته : خلق الله آدم ... الخ
(٧) رواه بعض كتب الحديث ؛ وفيه كلام كثير ، وبخاصة فى تأويله .

مدوّن فى الصحاح ، وإن صح فقد نقل له سبب أغفله الحشوية ، وهو ما روى أن رجلا كان يلطم عبداً له حسن الوجه[١] ، فنهاه[٢] صلى الله عليه وسلم عن ذلك[٣] ، وقال : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » ، والهاء راجعة على[٤] العبد المنهى عن ضربه . ويمكن صرف الهاء[٥] إلى آدم نفسه ، ومعنى الحديث على ذلك أن الله تعالى خلق آدم بشراً سويا من غير والد ووالدة[٦] .

والغرض من الحديث : أنه عليه الصلاة والسلام لم يدر فى أطوار الخلق ، بل أبدعه الله على صورته .

ومن أحاط بمـا ذكرناه ، لم يصعب عليه مُدرك تأويل ما يسأل عنه ، بعد التثبُّت وعدم الإبتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار[٧] .

فهذا ، رحمكم الله ، كاف بالغ فى إثبات العلوم بالصـفات الواجبة المنقسمة إلى النفسية والمعنوية ، وقد اندرج فى خَلَل الـكلام فى هـذا القسم ، إيضاح ما يستحيل على الله تعالى .

فإذا انصرم[٨] هذان الركنان ، لم يبق بعدهما إلا الـكلام فيما يجوز على الله تعالى ، وبِنَجَاز ذلك يتصرم المعتقد ، وبالله التوفيق[٩] .

(١) ح ، م : حسن الصورة (٢) م : فنهى (٣) ح ، م : عن لطمه
(٤) م زاد : ، ذلك ؛ ح عبارته : ذلك إلى العبد (٥) م : صرفه
(٦) ح : ولا والدة (٧) ل : من مناكر الأحاديث ، والمثبت عن ح ، م
(٨) ح ، م : وإذا تصرم (٩) م نقص : وبالله التوفيق

باب
القول فيما يجوز على الله تعالى[١]

هذا الباب ينقسم ، ويتفنَّنْ ، ويندرج[٢] تحته أصول عظيمة الموقع .

ونحن نرى تصديره بإثبات جواز تعلق[٣] الرؤية بالله تعالى[٤] .

(١) م : نقص : باب ؛ وب نقص : القول فيما يجوز على الله تعالى
(٢) ح : وتندرج
(٣) م نقص : تعلق
(٤) ب ، ح ، م : بالبارى تعالى

باب
إثبات جواز الرؤية على الله تعالى[(١)]

فصل
[إثبات الإدراك]

الأولى بنا[(٢)] تقـديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق ، ويستند إليها الانفصال عن شـبه المخالفين ؛ فمن أهمها : إثبات الإدراك شاهداً .

فالذى صار إليه أهل الحق ومعظم المعتزلة أن المدركَ شاهـدا مدرِكٌ بإدراك ، كما أن العالم شاهدا عالم بعلم[(٣)] . وذهب ابن الجبائى وشيعته إلى نفي الإدراك شاهدا وغائبا . والمصير إلى أن المدرك هو الحى الذى لا آفة به .

وكل مادل على إثبات الأعراض فهو دال على إثبات الإدراكات فإنا استدللنا على ثبوت العلم بتجدد حكمه، وهو كون العالم عالما، ثم سبرنا الدلالة وقسمناها على حسب ماسبق من سبيل التوصل إلى إثبات المعاني،

---

(١) م نقص : على الله تعالى ، ب ، ح : لم يعنونا [باب إثبات جواز الرؤية ...]
(٢) ب ، ح ، م : الأولى تقديم
(٣) ل عبارته : كما أن العالم عالم يعلم شاهدا ، وما أثبتناه عن ح ، م

فيجرُّنا سياق الدليل إلى إثبات العلم بكون المدرك مدركا[(١)] ؛ وكما يتجدد كون العالم عالما شاهدا ثم لا يلزم ذلك غائبا[(٢)] فـكذلك يتجدد كون المدرك مدركا

ومن حمل كون المدرك مدركا على كونه حيا وانتفاء الآفة عنه ، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هـذا المسلك بعينه فى العـلوم والقُدَرَ والإرادات ؛ وإن حمل الإدراك على حصول بنية مخصوصة ، لم يبعد حمل العلم أيضاً[(٣)] على بنية مخصوصة[(٤)] . والجملة المغنية عن التفصيل : أن نفي الإدراكات يُطَرِّق القوادحَ إلى سبيل إثبات الأعراض .

وإذا ثبت الإدراك بما أشرنا إليه ، فاعلموا أن الإدراك لا يفتقر إلى بنية مخصوصة ، وهذا باطل من أوجه : أقربها أن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بالجـوهر الفرد ، ثم لا أثر للجواهر المحيطة بمحل الإدراك فى محل الإدراك[(٥)] ؛ فإن كل جوهر مختص بحيزه موصوف بأعراضه ، ولا يؤثر جوهر فى جوهر[(٦)]

(وإنما تثبت أحكام الجواهر من أعراضها[(٧)] المختصة بها قياما ،

---

(١) ح ، م نقصا : بكون المدرك مدركا
(٢) م نقص : ذلك غائبا
(٣) ح : لم يبعد أيضا حمل العلم
(٤) ح نقص : مخصوصة
(٥) ح نقص : فى محل الادراك
(٦) م زاد : آخر
(٧) ح : من الإعراض

وكذلك لا يؤثر عرض قائم بجوهر فى جوهر آخر)[١] .

فإذا ثبت بما ذكرناه أن الجواهر التى يقدر اجتماعها مع محل الإدراك غيرمؤثرة فيه ، ووجودها[٢] فى حكمه كعدمها ، فيفضى بمجموع ذلك إلى القطع بنفى اشتراط بنية وتركيب على صفة مخصوصة ، وذلك قاطع فى مقصودنا .

ومما يقوى التمسك به فى نفى اشتراط البنية ، أن الشرط حكمه أن يطرد شاهداً وغائباً ، ولذلك قالت المعتزلة : لما كان كون الحىّ حيا شرطا فى كونه عالما شاهداً لزم القضاء بمثل ذلك[٣] غائباً .

فيلزمهم على هذا الشرط أن نقول لهم[٤] : لو[٥] كان كون المدرك مدركا شاهداً[٦] مشروطا بكونه مبنيا ، للزم من وصف البارى بكونه مدركا وصفه بكونه مبنيا[٧] ، تعالى الله عن قول المبطلين .

وإذا ثبت الإدراك وتقرر عدم افتقاره إلى بنية ، وجواز قيامه بالجوهر الفرد ، فنبنى على ذلك أصلا فى إيضاح[٨] بطلان عصمة

---

(١) م نقص : مابين القوسين من قوله « وإنما تثبت .... الى قوله فى جوهرآخر »
(٢) ل : وجودها [بدون الواو]
(٣) ح عبارته : لزم القضاء بمثله غائبا (٤) ح ، م نقصا : فيلزمهم على هذا الشرط أن نقول لهم
(٥) ح : ولو (٦) ح ، م نقصا : شاهدا
(٧) ح عبارته : لكان كون القديم مدركا مشروطا بكونه مبنيا
(٨) ح ، م : فى إيضاحه

المعتزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يدرك المدرك بإدراك الرؤية ، حتى ينبعث شعاع من ناظر الرائى ويتصل بالمرئى ؛ فإذا استد[١] الشعاع وتحقق انبعاثه من الحاسة على المرئى[٢] ، واستقرت قواعده عليها ، ولاقى الطرف الأخير[٣] المرئى ولم ينب عنه ، فيرى عند ذلك .

فإذا[٤] كان بين المرئى والرائى حجاب كثيف يمنع الشعاع من النفوذ لم يره . فإذا[٥] بعدت المسافة ، وصارت بحيث تنبو الأشعة[٦] وتبيد[٧] ، فلا يرى البعيد ، وإن أفرط قربه من الناظر ، وامتنع من إفراط القرب انبعاث الشعاع[٨] لم ير أيضا ؛ ولذلك[٩] لا يرى داخل الأجفان عندهم .

وحملوا رؤية الرائى نفسه عند النظر إلى جسم صقيل على ذلك ، فقالوا : الأشعة تنبعث ، فإذا لاقت جسما[١٠] صقيلا ، لم تتشبث فيه[١١] إذ لا تضرس للصقيل[١٢] ، فينعكس الشعاع إلى الناظر ، ويتصل به ،

---

(١) استد : استقام (٢) ح ، م نقصا : على المرئى
(٣) ح : الآخر (٤) ح : وإذا
(٥) ح : وإذا (٦) ح زاد : عنها ، م زاد : فيها
(٧) ح ، م : تتبدد (٨) ح : الأشعة
(٩) ل : وكذلك ، والمثبت عن ح ، م (١٠) م نقص : جسما
(١١) م نقص : فيه (١٢) م عبارته : تضر بين الصقيل

فيدرك إذ ذاك نفسه ؛ وإذا انفرج الشعاع من الأحول وغيره ، لم يدرك المدرك على ماهو عليه لعدم استداد الشعاع ، فى هذيان طويل لا يحتمل هذا المعتقد شرحه .

وكل ما هَذَوْا به مبنىّ على انبعاث أشعة هى [١] أجسام لطيفة مضيئة من حاسة البصر ، ولا يجوز تقدير انبعاثها من غير بنية العين .

وإذا [٢] أبطلنا بما قدمناه افتقار الإدراك ، وكون المدرك مدركا ، إلى بنية ، فذلك يتضمن إفساد مارتبوه على البنية لا محالة .

ثم الشعاع أجسام عندهم فى داخل العين تنبعث منها عند فتح الأجفان . فيقال لهم : ماالذى يوجب انبعاثها ؟ وهلا استقرت فى أحيازها ؟ وما الموجب لانقباضها وانبساطها؟ فإن زعموا أن فى تلك [٣] الحاسة اعتمادات [٤] توجب دفع الأشعة ، فذلك بناء على فاسد أصلهم فى التولد وهم غير مساعدين عليه . ثم عندهم أن الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كاعتمادات الثقيل ، وعلوية ، كاعتمادات لهيب النار إذا اضطرمت ، فأما سائر الجهات فالاعتمادات فيها مجتلبة مكتسبة ؛ والناظر ليس بمجتلب [٥] اعتماداً على جهة ، كما يجتلبه إذا حاول دفع ثقيل يمنة أو يسرة

---

(١) ح : وهى (٢) ح : فإذا
(٣) ل نقص : تلك ، والمثبت عن ح ، م
(٤) يراد بكلمة « اعتمادات » فى هذه العبارة وما يليها ما تعتمد عليه وتستند إليه الأجسام فى اندفاعها . (٥) ح ، م : يجتلب

فإن [١] قالوا : إنما ينبعث الشعاع بحركات [٢] الحدقة والأجفان ، فذلك محال ، فإن من تصطلم أجفانه يرى إذا سكن حدقته ، فإذا ثبت أنه ليس لانبعاث الأشعة موجب وإن عُدَّ من خلق الله ، فيلزم أن يقدر جواز عدم خلقة ، حتى يجوز أن يفتح الحى المدرك غير المئوف عينه وترتفع الحواجز ولا يريد الربّ تعالى انبعاث الشعاع ولا يرى إذ ذاك شيئا ، وهو [٣] من أمحل المحال عند القوم .

ومما يصعب موقعه عليهم أن نقول : لئن كان الجوهر يُرى لاتصال الشعاع به ، فما بال لونه يرى [٤] وهو عرض ، وقد رئى ، ولا يجوز الإتصال بالأعراض

فإن قالوا : إنما يرى ما يتصل به الشعاع ، أو ما يقوم بما يتصل به الشعاع ؛ فنقول : مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروايح ، لأنها تقوم بما يتصل به الشعاع [٥].

ونقول لهم أيضا : عندكم أن الجوهر الفرد لو مَثلَ فى سمت الشعاع لما رئى ، وقد اتصل الشعاع على استداده به ، ولو قدرنا انضمام جواهر إليه لما خصه من الشعاع إلا ما اتصل به إذا قدر

---

(١) م : وإن (٢) ح : لحركات
(٣) ح : وهذا (٤) ح ، م نقصا : يرى
(٥) ح عبارته : بما يصل الشعاع به .

فرداً ، وكل ذلك دال على بطلان انبعاث الأشعة من الناظر واتصالها بالمرئيات .

(وإذا استدلّ المخالفون ، على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة من الناظر ، واتصالها بالمرئيات) (١) ، بما قدمناه فى صدر الفصل ، وما يستروحون إليه من ذكر القرب والبعد ، وتعريج الأشعة وانعكاسها عن الأجسام الصقيلة ، فليس فى شىء مما ذكروه مستروح .

وإيجاز الجواب عن جميع مايتمثلون به ، أن تقول : لم ادَّعيتم حمل ثبوت الرؤية تارة وانتفائها أخرى ، على ظنونكم فى انبعاث الأشعة واتصالها ؟ وبم تردون قول من يقول : كل ماتنفونه وتثبتونه يرجع إلى استمرار العادات على قضية أرادها الله عليها (٢) ، وسبيلها كسبيل استعقاب الأكل والشرب ، الشبع ، والرّىّ ، وإن لم يكونا موجبين لهما ؟ ولو انخرقت العادة الجارية ، لجاز رؤية البعيد المفرط البعد (٣) ، والقريب المتدانى .

ويجوز أيضا رؤية ماوراء الحجاب (٤) ، وإذا طولبوا بذلك لم

---

(١) ح نقص : مابين القوسين . من قوله « وإذا استدل المخالفون ... الى قوله .. .. واتصالها بالمرئيات »
(٢) ح نقص : عليها
(٣) ح نقص : البعد
(٤) ح ، م : الحجب ، وزاد ح : به

يرجعوا إلا إلى استبعاد محض لا محصول له ، والوجه معارضتهم بكل ما يوافقون (١) على أنه موجب العادات المستمرة .

فصل

[الإدراكات خمسة]

الإدراكات (٢) خمسة : أحدها البصر المتعلق بقبيل المرئيات ، والثانى السمع المتعلق بالأصوات ، والثالث : الإدراك المتعلق بالرّوائح ، والرابع : الإدراك المتعلق بالطعوم ، والخامس : الإدراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة . والحاسة فى اصطلاح المحققين هى الجارحة التى يقوم ببعضها الإدراك ، وقد يعبر بالشمّ واللمس والذوق عن الادراكات تجوزاً .

وهذه العبارات منبئة عند المحصلين عن اتصالات بين الحواس وبين (٣) أجسام تدرك ، ويُدركُ (٤) أعراض لها . وليست الاتصالات إدراكات ولا شرائط فيها ، وإن استمرت العادات بها . والدليل عليه أنك تقول شممت الشىء فلم أدرك ريحه ، وذقته فلم أجد طعمه ، ولمسته

---

(١) ح : ما يوافقونا عليه
(٢) ح زاد : كلها
(٣) م نقص : وبين
(٤) ح نقص : ويدرك

فلم أدرك حرارته . وذلك يحقق أنه [١] ليس المراد بها فى الإطلاق أنفس الإدراكات .

وعدَّ أئمتنا رضى الله عنهم من الإدراكات وجدان الحى من نفسه الآلام واللذات ، وسائر الصفات المشروطة بالحياة . ولاسبيل إلى القول بأن وجدان هذه الصفات هو العلم بها ؛ فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم بتألم غيره ، ويجد من نفسه الألم المختص به ، ويفرق ببديهة عقله بين وجدانه ذلك من نفسه وبين علمه بألم غيره .

فصل

[كل موجود يجوز أن يُرَى]

اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى . وذهب المحققون منهم إلى أن كل إدراك ، يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات فى مجرى العادات ، فسائغٌ تعلقه فى قبيله بجميع الموجودات . والمصحح لكون الشئ بحيث أن يدرك هو الوجود ، ويطرد ذلك فى جميع الإدراكات ، على ما سنبينه بالحجاج إن شاء الله عز وجل .

وقد تتصل أطراف الكلام بما لايستغنى المسترشد عن الإحاطة به ، وذلك أن قائلا لو قال : هل يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه،

---

(١) ح عبارته : وذلك أنه يحقق أنه ليس ..... الخ

فالمرضى عندنا أنه يجوز أن يدرك المدرك إدراك نفسه ، وإن لم يدركه فإنما لم [١] يدركه لمانع ينافى إدراك الإدراك ، فيكون منعا منه ومنعا من تقدير أن يدركه فى نفسه . وهل يجوز أن يتعلق إدراك الغير بإدراك غيره وموانعه؟ . وهذا من الدقيق الذى لايتأتى بسطه هاهنا .

فصل

[الموانع من الإدراك]

كل ما يجوز أن يُدْرك [٢] فإذا لم يدركه المدرك ، فإنما لم يدركه [٣] لقيام مانع به مضاد لإدراك مايجوز أن يدركه [٤] . وتتعدد الموانع حسب تعدد تقدير الإدراكات ، وهى متناهية الاعداد ، إذ [٥] لا تنتفى النهاية عن أعداد المدركات .

وقد أنكرت المعتزلة الموانع التى أثبتناها مضادة للادراكات . وزعموا أن الموانع منها القرب والبعد [٦] المفرطان ، وعدم انبعاث الشعاع على شكل السداد ، وعدم اتصاله بالمرئي . والحجب الكثيفة غير الشفافة من الموانع على أصولهم . وحملوا العمى على انتقاض بنية الحاسة . وكل

---

(١) م : لا
(٢) ل : أن يدركه ، وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) ح نقص : فإنما لم يدركه
(٤) ح ، م : إدراكه
(٥) م نقص : إذا
(٦) م عبارته : البعد والقرب

ما يدل على إثبات الأعراض دال على أن العمى ، وكل مانع من الإدراك معنًى ؛ ولو جاز حمل العمى على انتقاض البنية .

ومن أحاط بمآخذ الأدلة ، هان عليه طرد الدليل الذى رمناه ، وإن ابتغى مبتغ تجديد العهد بسبيل الدليل على ما نروم إثباته من الأعراض ، فليسرد ما رسمناه فى إثبات الأعراض حرفا حرفا . فهذه المقدمات لم نجد من تقديمها بُدًّا .

فصل (١)

[رؤية الله تعالى]

ذكرنا من مذهب أهل الحق أن البارى سبحانه يجوز أن يرى ، ونقلنا مخالفة المخالفين . ثم معظم المعتزلة مجمعون (٢) على أن البارى تعالى لا يرى نفسه ، وهو فى معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ويستحيل أن يرى من غير حاسة . وذهبت شرذمة من المعتزلة إلى أن البارى يرى نفسه ، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بالحاسة (٣) واتصال الأشعة . وذهب الكعبى وصحبه إلى أنه تعالى لا يُرى ، ولا يَرى نفسه ولا غيره ، وهذا مذهب النجار .

(١) م : لم يعنون فصل وإنما عنون مسألة
(٢) ح : متفقون ، م : لم يذكر مجمعون ولا متفقون
(٣) ح : عبارته : من حيث يرون بالحاسة

والذى يعول عليه فى إثبات جواز الرؤية بمدارك (١) العقول ، أن نقول : قد أدركنا شاهداً مختلفات ، وهي الجواهر والألوان ، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات ، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها ، والرؤية لا تتعلق بالأحوال . فإن كل ما يرى ويميز عن غيره (٢) فى حكم الإدراك ، فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال ليست بذوات . فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فإذا رئى موجود لزم تجويز رؤية كل موجود (٣) ؛ كما أنه إذا رئى جوهر ، لزم تجويز رؤية كل جوهر ؛ وهذا قاطع فى إثبات ما نبغيه .

فإن قيل : لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود (٤) ، لما أدرك المدرك اختلاف المدركات ، وهذا السؤال وجّهه البهشمية (٥) ؛ فإن من أصلهم : أن الإدراك لا يتعلق بالوجود ، وإنما يتعلق بخاصّ وصف المدرك .

والذى ذكروه فى نهاية من (٦) التناقض ؛ فإن ابن الجبائى امتنع من وصف الحال بكونها معلومة على حيالها ، محاذرة من أن تتخيل

(١) ل : فدارك ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) م عبارتة : ويميز فى حكم الادراك من غيره
(٣) م : جوهر
(٤) ح ، م : بالوجود
(٥) م : الهشميه
(٦) ح ، م نقصا : من

الحال ذاتاً ، ثم زعم أنها المدركة دون الذات ووجودها . وكيف يستجيز اللبيب أن يحكم بأنه يدرك مالا يعلم ، مع القطع بأن تعلق العلم أعم من تعلق الإدراك ؛ فإن العلم يتعلق بالوجود [١] والعدم ؛ والإدراك لا يتعلق إلا بالذات الموصوفة [٢] بالوجود .

فإن قالوا : فما بال الحال [٣] عُلمت (عند إدراك الوجود . ؟ قلنا : قولنا فى العلم بالأحوال عند إدراك الوجود ، كقولهم فى العلم بالوجود عند إدراك الأحوال [٤]) . ثم لا يبعد فى مجارى العقول وجود اقتران معنيين ، وهو بمثابة اقتران الآلام بالعلم بها ، والمحل بالعرض ، إلى غير ذلك .

وأما من نفى جواز الرؤية ، فما يعوّلون [٥] عليه أن البارى تعالى لو كان مرئيا لرأيناه فى وقتنا ؛ إذ الموانع من الرؤية منفية عنه ، وهى القرب والبعد المفرطان ، والحجب الحائلة ونحوها ، فلما لم نره كان ذلك دالاً على أنا لم نره [٦] لاستحالة رؤيته .

فنقول لهم : لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ؟ ولم أنكرتم مزيداً

(١) ل زاد : عند ادراك الأحوال
(٢) ح ، م : عبارتهما : بذات موصوفة
(٣) م ، ح : الأحوال
(٤) نسخة ح وردت فيها العبارة التى بين قوسين كالآتى : (عند إدراك الوجود كقولكم فى العلم بالوجود عند ادراك الأحوال ؟ قلنا : قولنا فى العلم بالأحوال عند إدراك الوجود ، كقولكم فى العلم بالوجود عند إدراك الأحوال)
(٥) م : عولوا
(٦) ح : لانراه

عليها ؟ فلا يرجعون عند تحقيق [١] الطلبة إلا إلى قولهم : سبرنا الموانع فلم نُلف إلا [٢] ما أفصحنا به . فيقال لهم : عدم عثوركم على ضبط الموانع ، لا ينتصب علماً قاطعاً ، وأنتم عرضة للزلل ، ولا يجب لكم العصمة ، ولا الإحاطة بقُصارى الأشياء وحقائقها ، فلا يرجعون عند ذلك إلا إلى تردّد وتبلّد .

ثم نقول لهم [٣] : بم تنكرون على من يزعم أنا إنما لم نره لمانع قائم بالحاسة ، مضادّ لإدراكه ؟ فإن قالوا : مفاد هذا المذهب يفضى بمعتقده إلى أن يجوّز أن تكون بحضرته أطلال وأشخاص [٤] وأشباح [٥] ، وأطوال شامخة وجبال راسخة [٦] ؛ وهو لا يراها ، إذ لم يخلق له الإدراك لها ، والتزام ذلك جهل وانسلال عن موجب العقل .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له ، وهو على الفور ينعكس عليكم بالذى يغمض أجفانه ، ويعتقد اقتدار الرب تعالى على أن يخلق في [أوجز] [٧] ما يقدر وأسرع ما ينتظر [٨] ما فرضتموه علينا ؛ فما يؤمنه ، وقد غمّض أو أطرق ، أن يكون قد

(١) ح : عند تحقق
(٢) ح ، م : غير
(٣) ح ، م نقصا : لهم
(٤) م نقص : أشخاص
(٥) ح نقص : أشباح
(٦) ح : راسية
(٧) ل : أوحد ؛ وما أثبتناه هو المناسب لما بعده
(٨) م عبارته : فى أوحى ما يقدر وأوسع ما ينتظر

حدث بين يديه باختراع الله أطواد وأطلال ؟ ومجوّز ذلك متجاهل .

وكذلك اتفق المنتمون إلى الإسلام على اقتدار الرب على أن يخلق بشراً سويا بديًّا[١] ، من غير أن يردّده فى أطوار الخلق من النطف والأمشاج . ومن رأى بشراً سويا[٢] ، واستراب فى كونه مولوداً جريا على ما يجوّزه فى قدرة الله تعالى كان والجاً فى نية الجهل .

ومن الممكنات أن تجرى الأودية دماً عبيطاً ، وتنقلب الجبال ذهباً إبريزاً ، ولو جوّزه عاقل فى دهره وقدره ممكناً فى عصره ، كان مهوّساً موسوساً ، فكذلك[٣] سبيل القطع بأنه ليس بحضرتنا مالا نشاهده .

فرجْع ذلك ، وُقيتم البدع ، إلى استقرار العوائد واستمرارها دون موجبات العقول . كيف وقد خصص الرسل برؤية الملائكة على القرب من صحبهم وكانوا لا يرونهم ، إذ الدهر دهر انخراق العوائد ووضوح المعجزات المجانبة للعادات .

ومن شبههم : ما إذا تحقق رجع إلى محض الدعوى ، مثل قولهم : الرائى يجب أن يكون مقابلاً للمرئى ، أو فى حكم المقابل . فيقال لهم فى هذا الضرب : أعلمتم ما ادّعيتموه ضرورة ، أم علمتموه نظراً ؟ فإن

---

(١) م ، ح : بريا
(٢) م نقص : سويا
(٣) م ، ح : وكذلك .

ادّعوا العلم الضرورى ونسبوا خصومهم إلى جحده ، سقطت محاجتهم وتبين بهتهم[١] وتطرق إليهم من المجسمة[٢] مثلُ ما ادّعوه .

فإن قائلا منهم لو قال : باضطرار نعلم استحالة وجود[٣] موجود لا مجامع للعالم ولا مفارق له ، لم تدفع هذه الدعوى إلا بمثل ما دفعنا به[٤] شبهة نفاة الرؤية . ثم البارى تعالى يرى خلقه من غير جهة ، فجاز أن يُرى فى غير جهة .

وينبغى للمبتدى فى هذا الفن ، أن لا يغفل عن معارضتهم بالعلم وكون الرب تعالى معلوماً ، فى كل ما يتمسكون به فى نفى جواز الرؤية .

فصل

[رؤية الله تعالى ستكون فى الجنان]

قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية البارى تعالى ، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون فى الجنان ، وعداً من الله تعالى صدقاً وقولاً حقا .

والدليل عليه[٥] نصّ الكتاب ، وهو[٦] قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »[٧] .

---

(١) ح زاد : وعنادهم
(٢) ل : المجنة ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) ح ، م نقصا : وجود
(٤) ح ، م عبارتها : الابما دفعتابه
(٥) ح ، م زادا : من
(٦) ح ، م نقصا : وهو
(٧) القيامة ك ٧٥ : ٢٢ ، ٢٣

والنظر ينقسم معناه فى اللغة، وتعتوره وصائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه . فإن أريد به التقرب والانتظار، استعمل من غير صلة ؛ قال الله تعالى فى الإنباء عن أحوال المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين، وقد حيل بينهم وبينهم : « أنظرونا نقتبس من نوركم »[١]، معناه : انتظرونا . وإن[٢] أريد بالنظر الفكر، وصل بفى، فتقول : نظرت فى الأمر، إذا تدبرته . وإذا أريد به الترحم، وصل باللام، فتقول : نظرت لفلان . وإذا أريد به الإبصار، أى الرؤية[٣] وصل بإلى .

والنظر فى الآية التى احتججنا بها موصول بإلى خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة، فاقتضاء[٤] النظر إثبات الرؤية . فإن عارضونا بقوله تعالى : « لاتدرِكُهُ الأبصارُ وهو يُدْرِكُ الأبصار »[٥]، قلنا : فى الكلام[٦] على هذه الآية مسالك . منها، إن[٧] الرب تعالى لا يدرك جريا على ظاهر الآية، بل يرى . وإنما امتنع من سلك هذا المسلك من إطلاق الإدراك لإنبائه عن الإحاطة وتضمنه اللحوق، وإنما يلحق ذو الغايات، والرب تعالى يتقدَّسُ عن

(١) الحديد م ٥٧ : ١٣ (٢) ح ، م : وإذا
(٣) م نقص: نظرت لفلان . وإذا أريد الأبصارأي الرؤية (٤) ح ، م : فاقتضى النظر
(٥) م نقص : وهو يدرك الابصار ؛ ح نقص : يدرك الابصار . والآية من سورة الأنعام ك ٦ : ١٠٣
(٦) ح : للكلام (٧) ح ، م نقصا : إن

التحديد بالنهايات . وهؤلاء لا يمتنعون[١] من إطلاق الإحاطة على معنى العلم، ويقولون : الرب تعالى يُعلم على الحقيقة ولا يحاط به، ويُرى ولا يُدْرك . ثم ليس فى الآية نفى جواز الإدراك، وهو موضع الاختلاف الراجع إلى مدارك العقول .

ثم هذه الآية مطلقة غير مختصة بالأوقات، وهى عامة فيها، والآية التى استدللنا بها تنص على إثبات الرؤية فى أوقات معلومة، فيتجه فى طرُق التأويل حمل المطلق على المقيد، فيحملُ نفيُ الإدراك على أيام الدنيا .

وإن عارضونا بقوله تعالى فى جواب موسى عليه السلام : « لَن تراني »[٢]، فهذه[٣] الآية من أصدق الأدلة[٤] على ثبوت جواز الرؤية ؛ فإن من اصطفاه الله لرسالته، واختاره[٥] واجتباه لنبوءته، وخصصه بتكريمه وشرّفه بتكليمه، يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركهُ حثالة المعتزلة .

ومن نفى الرؤية نسب مثبت جوازها إما إلى ثبوت[٦] ما يقتضى تكفيراً، وإما إلى ثبوت ما يقتضى تضليلا، والأنبياء عليهم السلام

(١) ح ، م : وهؤلاء يمتنعون (٢) الأعراف ك ٧ : ١٤٣
(٣) ل : وهذه ؛ وما أثبتناه عن ح، م (٤) م : من أصدق الدلالة
(٥) ح ،م نقصا : واختاره
(٦) ح ، م نقصا : ثبوت

مبرّءون عن ذلك ، كيف وقد ذهب مخالفونا إلى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل !

فإن[١] قال منهم قائل : إنما سأل موسى عليه السلام علماً ضروريا ، وعبر عنه بالرؤية ، قيل له : الرؤية المقرونة بالنظر الموصول « بإلى » ، نص فى الرؤية .

ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب ، فما بال المعتزلة حملوا : « لن ترانى » على نفى الرؤية ، وحملوا السؤال فى صدر الآية على غير الرؤية ؟

وإن قال منهم قائل : إنما سأل الرؤية لقومه قطعاً لمعاذيرهم ، إذ كانوا يسألونه أن يريهم الله جهرة ، قيل له : هذا مخالفة للنص ، فإنه عليه السلام أضاف الرؤية المسئولة إلى نفسه ، حيث قال: « أرني » .

ثم كيف يظن بالكليم أن يسأل ربه ما يعلم استحالته[٢] فى حكمه تعالى لأجل قومه ! ولما سألوه وقد جاوزوا البحر أن يجعل لهم إلٰهاً ، قال فى الرّد عليهم : « إنكم قومٌ تجهلون »[٣].

وقد ذهبت شرذمة من المعتزلة ، إلى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غالطاً ، فأعلمه الله تعالى أنه لا يجوز[٤] ذلك[٥] ،

---

(١) ح : وإن
(٢) ل عبارته : أن يسأل من ربه رؤية ما يعلم استحالته ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) الاعراف ك ٧:١٣٨ (٤) م عبارته : فأعلمه الله ، وذلك عظيمة ، كبرت كلة...الخ
(٥) ح زاد : عليه

وتلك عظيمة ، كَبُرَتْ كلمةً تخرج من أفواههم ، وهو[١] من أعظم الإزدراء بالأنبياء . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يعتقد نبي كون ربه جسماً غالطاً ، ثم يعلمه الله ويلهمه الصواب .

فإذا تبين أن سؤال موسى عليه السلام دال على جواز ماسئل عنه ، ثم سؤاله كان عن[٢] رؤية فى الحال ، فلا يقدح فى النبوّة ذهول النبي عليه الصلاة والسلام عن علم الغيب[٣] . فكان[٤] صلى الله عليه وسلم يظن ما اعتقده جائزاً ناجزا ، فأعلمه الرب تعالى مكنون غيبه . ثم سؤاله كان[٥] عن رؤية فى الحال ، فتعيّن حمل النفى على موضع السؤال .

فصل

[الفرق بين الرؤية ، والشمّ ، واللمس ، والذوق]

فإن قيل : قدمتم أن كل إدراك فإنه متعلق جوازاً بكل موجود ، وقودُ ذلك يلزمكم[٦] تجويز تعلق الإدراكات الخمسة بذات البارى وصفاته ، وملتزم ذلك ينتهى إلى الحكم بكون الرب تعالى مشموماً ملموساً مذوقاً . قلنا : قد ذكرنا أن اللمس والذوق والشمّ عبارات عن

---

(١) ح : وهذا
(٣) م : الغيب
(٥) ح زاد : غير .
(٣) ح زاد : غير
(٤) ح : وكان
(٦) ح : جواز .

اتصالات ، وليست هى الإدراكات . فأما الإدراكات ، مع القطع باستحالة الاتصال ، فيجوز تعلقها بكل موجود ، وكل دال على جواز رؤية كل موجود ، يطرد فى جميع الإدراكات .

فإن قيل : قد قدمتم فى الصفات الواجبة ، أن الرب تعالى سميع بصير ، وأثبتم العلم بالسمع والبصر ، فهل تثبتون للبارى تعالى سائر الإدراكات؟ قلنا : الصحيح عندنا إثباتها ، والدال على إثبات العلم بالسمع والبصر دال على جميع الإدراكات .

فهذا باب مما يجوز فى أحكام الإله . ومما يتعلق بالجائز من أحكامه ، ذكر خلقه واختراعه المخترعات ، ويتصل بذلك خلق الأعمال ، وما تمس الحاجة إليه من أحكام قُدَرِ العباد .

باب
القول فى خلق الأعمال [1]

اتفق سلف الأمة ، قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ، ولا خالق سواه ، ولا مخترع [2] ، إلا هو . فهذا [3] هو مذهب أهل الحق ؛ فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل ، أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه .

واتفقت المعتزلة ، ومن تابعهم من أهل الأهواء [4] على أن العباد موجدون لأفعالهم ، مخترعون لها بقُدَرهم . واتفقوا أيضاً على أن الرب تعالى عن قولهم ، لا يتصف بالاقتدار على مقدور العباد ، كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب تعالى .

ثم المتقدمون منهم [5] كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى ، ثم تجرأ المتأخرون

---

(١) ح عبارته : القول فى خلق الأعمال باب ؛ و ب يوافق ما أثبتناه .
(٢) ح : ولا مبدع
(٣) ح : وهذا
(٤) م : أهل الزيغ
(٥) ح ، م قصا : منهم

منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة . وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين [١] ، فقالوا : العبد خالق ، والرب تعالى عن قول المبطلين لا يسمى خالقاً على الحقيقة . أعاذكم الله من [٢] البدع والتمادى فى الضلالات

ونحن الآن نرسمُ على المخالفين ثلاثة أضرب من الكلام ؛ فأما الضرب الأول ، فنتمسك [٣] فيه بالقواطع العقلية [٤] فى خروج العبد عن كونه مخترعاً ؛ ونذكر فى الضرب الثانى ، إلزامات للمعتزلة مأخذها العقول أيضاً ، والغرض منها إيضاح تناقض مذاهبهم ؛ ونذكر فى الضرب الثالث ، الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه [٥] أهل الحق .

فصل

[ليس العبد مخترِعاً]

أما [٦] الضرب الأوّل من الكلام ، فينحصرُ المقصود منه فى طريقتين . إحداهما ، أن نقول لخصومنا : قد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب تعالى ، مصيراً منكم إلى استحالة إثبات مقدور بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعالى قبل أن أقدر عبده [٧] ،

---

(١) ح : المسلمين .
(٢) م نقص : من
(٣) ل : نتمسك (بدون الفاء) ؛ والمثبت عن م ، ح .
(٤) م : بالقاطع العقلى .
(٥) م : ما انتحله .
(٦) ح ، م : فأما .
(٧) م : أقدر غيره

وقبل أن اخترعه ، هل كان موصوفاً بالاقتدار على ما كان فى معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا ؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ماسيُقدر عليه العبد ، فذلك ظاهر البطلان ؛ فإن ماسيقدر عليه العبد عين [١] مقدور الله تعالى ، إذ هو [٢] من الجائزات الممكنات المتعلق بها قدرة العبد [٣] بعد فى الصورة التى فرضنا السؤال عنها .

وإن كان يمتنع تعلق كون البارى تعالى قادراً بمقدور العبد ، من حيث يستحيل عند الخصوم مقدور بين قادرين ، فلا ينبغى أن يمتنع كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عليه العبد [٤] عنده [٥] ، فإنه لم تتعلق به بعدُ القدرة الحادثة . وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدوراً لله تعالى قبل أن يقدر عبده عليه [٦] ، فإذا أقدره [٧] استحال أن يخرج ما كان مقدوراً لله تعالى عن كونه مقدوراً له .

---

(١) ح عبارته : فإن ما سيقدر عليه العبد من غير مقدور الله تعالى .
(٢) م نقص : « عين مقدور الله تعالى إذ هو » .
(٣) ح ، م عبارتهما : من الجائزات الممكنات ولم تتعلق بها قدرة العبد .
(٤) ح عبارته : قبل أن يقدر العبد عليه ؛ و ب يوافق ما أثبتناه .
(٥) ح نقص : عنده ؛ و ب يوافق ما أثبتناه .
(٦) ح عبارته : « قبل أن يقدر العبد عليه » . وزاد « فان لم تتعلق به بعد القدرة الحادثة ، وإذا وجب كون ما سيقدر عليه العبد مقدور الله تعالى قبل أن يقدر الله تعالى عليه عبده ، فإذا أقدره ... الخ » .
(٧) م : أقدره الله .

ولو تناقض فى معتقد المخالفين [١] بقاؤه مقدوراً للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به ، فاستبقاء كونه مقدوراً للرب تعالى ، وانتفاء كونه مقدوراً للعبـد ، أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه [٢] لتجدد كونه مقدوراً للعبد .

وإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى ، فكل ما هو مقدور له ، فإنه محدثه وخالقه ، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى .

ومما تمسك به أئمتنا أن قالوا : الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من العبد أفعال فى غفلته وذهوله ، وهى [٣] على الإتساق والإنتظام ، وصفة الإتقان والإحكام ، والعبد غـير عالم بما يصدر منه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه . وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق ، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى ، وهو عالم بحقائقها .

ومن ذهب إلى أن العبد مخـترع أفعاله ، وهو غـير عالم بهـا فى الصورة التى وضعنا [٤] الدلالة فيها ، فقد أخرج الإتقان [٥] والإحكام عن كونه دالا على المتقن المخترع ، وذلك نقض للدلالة [٦] العقلية .

---

(١) م : المخالف . (٢) م : عنه . (٣) م : وهو .
(٤) م : صغنا . (٥) م نقص : الإتقان . (٦) م : الأدلة .

ثم لو ساغ وقوع محكم وفاعله [١] غـير عالم به ، ساغ أيضا بطلان دلالة الفعل على القادر ؛ وذلك ينساق القول به [٢] إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل [٣] .

فإن عكسوا علينا ما ذكرناه فى الكسب ، وقالوا : يجب كون المكتسب عالماً بما يكتسبه ، ثم يجوز أن يصدر منه القليل من الأفعال وإن كان ذاهلاً غافلاً .

قلنا : لا يجب عنـدنا فى حكم [٤] العقل كون المكتسب عالما بما يكتسبه ، ثم يجوز أن يصـدر منه القليل [٥] ، إذ لو وجب ذلك فى الكثير من الأفعال لوجب فى القليل منها .

فإن قالوا : يجوز على ما أصّلتموه صـدور الأفعال الكثيرة من العبد من غير علمه بها ، قلنا : هذا مما نجوزه فى موجب العقل ، وإنما يمتنع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع فى جائزات العقول ما طالبتمونا به .

فإن قالوا : قد ذكرتم عند الكلام فى إثبات العـلم بكونه تعالى عالماً ، أن ذلك إنما يعـلم اضطراراً ولا يتوصل إليـه نظراً واعتباراً ،

---

(١) م : ومخترعه . (٢) ل : بها ؛ والمثبت عن ح .
(٣) م نقص : « وذلك ينساق القول به إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل » .
(٤) م نقص : فى حكم (٥) م نقص : « ثم يجوز أن يصدر منه القليل »

فهذا [١] ما ارتضيتموه [٢]. ثم هو مناقض [٣] لما استروحتم إليه الآن. من حيث قلتم : الفعل المحكم دال على كون مخترعه عالماً به ؛ قلنا : هذا تلبيس منكم، ولا تناقض في الجمع بين ماقدمناه وبين ما استدللنا به الآن؛ فإنا، وإن قلنا : نعلم أن المحكم لا يصدر إلا من عالم على الضرورة، فحقيقة القول [٤] يؤول إلى أن المحكمَ دليل على كون فاعله عالماً به، من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلا. وكأن الأدلة [٥] تنقسم : فمنها ما لا يعلم كونه دليلا إلا بالنظر، ومنها ما يعلم كونه دليلا على الضرورة ؛ والذي نحن فيه من القسم الأخير، ولا معنى لكون الشيء دليلا على مدلول إلا أن يكون بحيث [٦] يجب من العلم به العلم بمدلوله، وهذا سبيل المحكم الدال على علم محكمه. وهذا [٧] الكلام في الضرب الأول.

فأما الضرب الثاني، وهو التعرض لإلزامهم، فإنه يشتمل على قواطع لا محيص عنها. فمن أقواها، أن القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود [٨] دون غيره من الصفات، ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف، واختلاف المختلفات يؤول إلى أحوالها الزائدة على وجودها، وليست هي أثراً للقدرة. ومن أصول القوم أن القدرة

(١) ح : وهذا
(٢) ح : ما اعتبرتموه
(٣) ح عبارته : وهو متناقض
(٤) م : زاد فيه
(٥) ح : فكأن
(٦) ح : من حيث
(٧) م، ح : فهذا كلام
(٨) م : بالحدوث

المتعلقة بالشيء تتعلق بأمثاله وأضداده، والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة، فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالطعوم والألوان والجواهر [١]. كما يجب عندهم تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها، ولا محيص لهم عن ذلك.

فإن قالوا : ما ألزمتمونا في الاختراع ينقلب عليكم في تعلق القدرة كسباً، وإذا تعلقت القدرة بنوع من الأعراض لزمكم ما ألزمتمونا تجويز تعلقها بجميع الحوادث، وإن لم تلزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما ألزمتموه [٢] ؛ قلنا : القدرة الحادثة لا تتعلق عندنا بمحض الوجود، بل تتعلق بالذات وأحوالها، والذوات مختلفة بأحوالها فلا يلزمنا من حكمنا بتعلق القدرة بشيء الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه. وإنما عظم موقع هذا الكلام على المعتزلة من حيث قالوا : لا تتعلق القدرة إلا بالوجود، ثم الوجود في حقيقته لا يختلف.

ومما يعظم موقعه عليهم، أنهم قالوا : القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اختُرِع بها أولا، ومعلوم أن الإعادة بمثابة النشأة الأولى. ولذلك استدل الإسلاميون على اقتدار الرب على الإعادة باقتداره على ابتداء الفطرة، وقد نطق بذلك [٣] الكتاب، واحتج الرب على منكري

(١) ح، م عبارتهما : كالطعوم والألوان ونحوها
(٢) م : ما ألزمتمونا
(٣) ح عبارته : وقد نطق بذلك نص الكتاب

الإعادة بالنشأة الأولى .

فإذا اعترفت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته على الجملة ، فكذلك ينبغى أن لا تصلح لابتداء الخلق . وإن ألزمونا تعلق القدرة الحادثة بالمعاد ، التزمناه ولم نبعده ؛ فإذا أعاد الله ما ما كان مقدوراً للعبد ، فيجوز أن يعيد قدرته عليه .

ومما نلزمهم [به](١) أن نقول : قد وافقتمونا على أن ماعدا الوجود من صفات الأفعال لا يقع بالقدرة الحادثة ، مع أنها متجددة ، كما أن الوجود متجدد ، فما الفصل بين الوجود وبين(٢) الصفة(٣) الزائدة عليه ؟

فإن قالوا : إذا ثبت وجود الحركة ، وجب عند ثبوت وجودها ثبوت أحكام لها ، والقدرة إنما تؤثر فى الجائز دون الواجب ، والصفات التابعة للوجود واجبة ؛ فلم تؤثر القدرة فيها ؟ قلنا : لا معنى لوجوبها ، إذ يجوز تقدير انتفائها أصلا إذا انتفى الوجود .

فإن قالوا : المعنى بوجوبها أنها إنما تجب عند ثبوت الوجود ؛ قلنا : وكذلك يجب الوجود عند ثبوتها ؛ فإنه كما يستحيل ثبوت الحدوث دون الصفات التابعة له ، فكذلك يستحيل ثبوت الصفات

(١) زيادة يستلزمها المقام
(٢) م نقص : بين
(٣) ح ، م : الصفات

التابعة له دون الحدوث ، ولا محيص عن ذلك . فهذه الزامات لا حيلة للخصوم فى دفعها .

فأما(١) الضرب الثالث من الكلام ، فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية ؛ وهى تنقسم إلى ما يتلقى من مواقع إجماع الأمة ، وإلى ما يستفاد من نصوص الكتاب .

فأما ما يتلقى من إطلاق الأمة فأوجه : منها أن الأمة مجمعة على الإبتهال إلى الله تعالى وإبداء الرغبة إليه فى أن يرزقهم الإيمان والإيقان ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان ، ولو كانت المعارف غير مقدورة للبارى تعالى ، لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الذائعة ، متعلقة بسؤال مالا يقدر البارى عليه(٢) .

فإن قالوا : هذه الرغبة محمولة على سؤال الإقدار على الإيمان والإعانة عليه بخلق القدرة ، قلنا : هذا غير سديد على أصولكم ؛ فإن كل مكلف قادر على الإيمان ، والرب تعالى لا يسلبه الاقتدار عليه ، فلا وجه لحمل الدعاء على ابتغاء موجود ، إذ الداعى(٣) يلتمس متوقعاً(٤) مفقوداً .

ثم السلف الصالحون كما سألوا الله تعالى الإيمان ، كذلك سألوه

(١) ح ،م: وأما
(٢) م نقص : عليه
(٣) م : والداعى
(٤) م نقص : متوقعا

أن يجنبهم الكفر ، والقدرة على الإيمان قدرة على الكفر على أصول المعتزلة ؛ فلئن كان الرب معيناً على الإيمان بخلق القدرة عليه ، فيجب[١] أن يكون معيناً على الكفر بخلق القدرة عليه . ويقوى موقع ذلك على الخصم[٢] ، إذا فرضنا الكلام فيمن علم الله منه أنه إذا أقدره كفر ؛ فإذا أقدره والحالة هذه ، فهو بالإعانة على الكفر أحق منه[٣] بالإعانة على الإيمان .

ومن دعوات النبيين فى ذلك قول إبراهيم وابنه إسماعيل ، صلوات الله عليهما : « ربنا واجعلنا مسلمين لك »[٤] الآية ، ومنها قول إبراهيم عليه السلام : « واجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أنْ نعبد الأصنام »[٥] .

ومما نتمسك به ، تلقياً من إطلاق الأمة وإجماع الأئمة ، أن المسلمين قبل أن تنبغ القدرية كانوا مجمعين على أن الرب تعالى مالك كل مخلوق ، ورب كل محدث .

ومن المستحيل أن يكون البارى تعالى مالكا[٦] مالا يقدر عليه ، وإله ما لا يعد[٧] من مقدوراته ، ولا بد لكل مخلوق من رب ومالك .

---

(١) ل : يجب ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) ح ، م نقصا : على الخصم
(٣) م : أحق فيه
(٤) البقرة م ٢ : ١٢٨
(٥) ابرهيم ك ١٤ : ٣٥
(٦) ح ، ل ، م : مالك ؛ ولعل الصواب ما أثبتناه
(٧) ح نقص : وإله مالا يعد

وإذا كان العبد خالقاً لأفعال[١] نفسه لزم أن يكون ربها وإلهها ، من حيث استبد بالاقتدار عليها ، وهذه عظيمة في الدين ، لا يبوء بها موفق . وقد دل عليه فحوى التنزيل ، فإنه عز من قائل قال : « إذاً لذهب كلُّ إلٰه بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض »[٢] .

ومما نتلقاه من هذه المآخذ أن نقول : خلق المعرفة والطاعات والقربات ، أحسن من خلق الأجسام وأعراضها التى ليست من قبيل الطاعات ، فلو اتصف العبد بخلق المعارف لكان أحسن خلقاً من ربه ، ولكان أولى بإصلاح نفسه وإرشادها وإنقاذها من الغىّ والمعاطب من ربه . ومن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه ، فقد راغم إجماع المسلمين وفارق الدين .

وإن قالوا : لولا القدرة على الإيمان لما تمكن العبد من خلق الإيمان ، فالقدرة إذاً أصلح وأحسن ؛ قلنا مضمون ذلك يُلزم صاحب هذا المقال[٣] أن يجعل القدرة على الكفر شرا من الكفر ، حيث إنه لا يتمكن منه إلا بها ، والقدرة صالحة للضدين ، وليست بأحدهما أولى

---

(١) ح ، م : لأعمال
(٢) م نقص : « ولعلا بعضهم على بعض » من سورة المؤمنون ك ٢٣ : ٩١
(٣) ل : المقاد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م .

منها بالآخر ؛ فلئن كان الرب تعالى مصلحاً عبده بالإقتدار على الإيمان، فليكن مفسداً له بالتمكن من الكفر . وهذا القدر كافٍ في مقصودنا من مآخذ إطلاق الأمة .

فأما[1] نصوص الكتاب ، فمنها قوله تعالى : « ذلكم اللهُ ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء»[2] الآية . والآية تقتضى تفرد البارى تعالى بخلق كل مخلوق ، والاستدلال بها يعتضد بأنَّا نعلم أن فحواها يتضمن التمدح بالاختراع والإبداع ، والتفرد بخلق كل شيء ؛ فلو كان غيره خالقا مبدعا لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص ، ولساغ للعبد أن يتمدح [3] بأنه خالق كل شيء ، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات .

فإن قالوا : هذا الذى تمسكتم به عموم ، وللعلماء فى الصيغ العامة مذهبان : أحدهما جحد[4] اقتضاء الألفاظ للعموم[5] ، والثاني القول بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل ، وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات ، فلا يسوغ التمسك به فى القطعيات . قلنا : لم نتمسك

---

(١) ح ، : وأما

(٢) ل نقص فى الآية : « لا إله إلا هو » ، وأوردها صحيحة ح ، م ؛ وهى من سورة الانعام ك ٦ : ١٠٢

(٣) ح ، ل عبارته أن يتمدح هو بأنه خالق ..الخ ؛ وما أثبتاه عن م

(٤) ل : حجة اقتضاء ؛ والمثبت عن ح ، م (٥) ح : الالفاظ العامة

بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح ، وبينا أن ذلك التمدح[1] مفهوم من مقتضى الآية على قطع ، ولا يستمر حمل الاية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح ، والمفهوم[2] وإن لم يستفد من مجرد الصيغ فهو متلقى من القرائن .

وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء » الآية[3] . وهذه الآية نص فى محل النزاع . فإن قالوا : هى متروكة الظاهر ، وكذلك التى استدللتم بها قبل ، فإن الظاهر فى الآيتين يقتضى كون الرب تعالى خالق كل شيء ، واسم الشيء يطلق[4] على القديم والحادث . قلنا : المخاطب المتكلم فى هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب ، ونظير ذلك قول القائل : « لا يلقانى خصم منطيق ولا جدل ذو تحقيق إلا أفحمته » ، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه ، حتى يقدر كونه مفحما نفسه . ولا تندرىء قواطع النصوص بالروغان والحيل .

ونستدل بكل آية فى كتاب الله دالة على تمدح البارى تعالى بكونه قادراً على كل شيء ، ولا معنى لذلك عند المعتزلة ، فإن المعنى بقوله تعالى :

---

(١) ح ، م نقصا : التمدح (٢) م : والعموم

(٣) ح زاد : « وهو الواحد القهار » ، والآية من سورة الرعد م ١٣ : ١٦

(٤) ح ، م : ينطلق

« والله على كل شيء قدير »[١] ، أنه قادر على أفعال نفسه وليس بمقتدر على أفعال غيره . وإذا كان الأمر كذلك ، فالعبد أيضا قادر على كل شيء على هذا التأويل ، ويبطل تمدح البادى تعالى عند التحصيل .

ومما[٢] يستدل به أيضا قوله تعالى: «والله خلقكم وما تعملون»[٣] . وسنعقد فصلا فى معنى الهدى والضلال ، والختم والطبع وشرح الصدور ونعتصم فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب .

وقد حان أن نذكر عِصَم المعتزلة وشُبهم ، وهى تنقسم عندهم إلى مدارك[٤] العقول ومآخذ السمع .

فما تمسكوا به فى مدارك العقول ، أن قالوا : العاقل يميز بين مقدوره ، وبين ما ليس بمقدوره ؛ ويدرك تَفْرِقَةً بين حركاته الارادية ، وألوانه التى لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين أنه يصادف مقدوره واقعا به على حسب قصوده ودواعيه[٥] ، ولا يقع منه مالا[٦] يقع على حسب انكفافه وانصرافه . فإذا صادف الشيء واقعا على حسب المقصود[٧] والداعية ، لم يسترب فى وقوعه به ، ثم لا يقع به إلا الحدوث ،

---

(١) البقرة م ٢ : ٢٨٤

(٢) ح ٤ ل: وما ؛ والمثبت عن م

(٣) الصافات ك ٣٧ : ٩٦

(٤) ح : مدرك [بالإفراد]

(٥) ح قص : ودواعيه

(٦) ح قص : لا

(٧) ح ، م : حسب القصد

فليكن العبد محدثا لفعله . ولو كان فعله غير واقع به ، لكان بمثابة لونه وسائر صفاته الخارجة عن مقدوراته .

قلنا : هذا الذى عولتم عليه ، دَعاوى غير مقرونة بأدلة[١] . فأما قولكم : إن المقدور يقع على حسب الداعية والقصد ، فباطل من أوجه ، منها : أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال ، بل الأمر على الانقسام[٢] ؛ فرب فعل يقع على حسب القصد ، وربما لا يقع على حسبه[٣] ، فإن أفعال العاقل الذاهل غير واقعة على حسب قصده ودواعيه ، وكذلك كل ما يصدر من النائم والمغمى عليه من الأفعال .

فإذا[٤] لم يطرد ماقالوه فى جميع[٥] الأفعال ، فوقوع بعضها على حسب الداعية لا يدل على كونه واقعاً بالعبد[٦] من فعله . فإنه قد يقع الشبع عند الأكل ، والرى عند الشرب ، واكتساب الثوب ألواناً مقصودة عند الصبغ ، وفهم المخاطب[٧] عند الإفهام ، وخجله ووجله عند التخجيل والتهويل ؛ فهذه[٨] الأفعال ، مع وقوعها على حسب المقصود ، ليست أفعالا لذى الدواعى والقصود .

---

(١) ح ،م : بالأدلة

(٢) ح : على انقسام

(٣) ح : عبارته : لايقع على حسب قصده

(٤) م : وإذا

(٥) ل زاد : وقوع؛ ولم يذكر هذه الكلمة ح ،م

(٦) ح عبارته : بالعبد على أنه من فعله

(٧) ح : وفهم الخطاب

(٨) ح ، م : ثم هذه

ثم نقول : من اعتقـد أن لا خالق إلا الله فلا تدعوه داعيـة إلى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الإحـداث . وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب القصد ، فإن المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدوث . فإذا وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم ، بطل استرواحهم إلى الدواعي ، وفسد ماعولوا عليه من الدعاوى .

ثم نقول : لا يبعد عندكم أن يخلق البـارى تعالى فى العبد أكوانًا ضرورية ، ويخلق فيـه الدواعي ضرورية إليها على الإطراد ، ولو كان الأمر كذلك لـكانت الأكوان [1] واقعة على حسب الدواعي [2] . ثم لا تقضي ، والحال هذه ، بكون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعي أفعالا لذى الدواعي [3]، فبطل ماعولوا عليه من كل وجه .

وما ذكروه من إدراك التفرقة بين المقـدور وغيره صحيح ، ولـكن التفرقة آيلة إلى إدراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثانى ، وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون ، مع العلم بأن العـلم والظن لا يؤثران فى متعلقهما .

---

(١) م عبارته : لـكانت الدواعى واقعة

(٢) م عبارته : على حسب الأفعال

(٣) م نقص : أفعالا لذى الدواعى

فصل [1]

[الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه، وبين مطالبته بأفعاله]

ومما تمسكوا به ، وهو من أعظم تخيلاتهم ، أن قالوا : العبد مطالب من ربه تعالى بالطاعة ، ويستحيل فى العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه . قالوا : المقدور عندكم بمثابة القدرة [2] في أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعـالى ، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء ، فما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه ، وبين مطالبته بأفعاله ؟

وربما قرروا هذه الشبهة ، وقالوا : لسنا نلزمكم الآن أمراً يتعلق بتقبيح العمل [3] وتحسينه ، ولـكن أهل الملل متفقون على أن ما يؤدى إلى حمل كلام الرب تعالى على التناقض والخروج عن الإفادة فهو باطل . ومن لغو الـكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه : افعـل ما أنا فاعله ، وابدع ما أنا مبدعه .

وسبيلنا أن نفاتح المعتزلة بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه ، منها أن نقول : من أصلكم [4] أن المعدوم شيء وذات على خصائص الصفات ، فما معنى المطالبة بإثبات ما هو ثابت ؟ إذ لا معنى لـكون

---

(١) ح ، م : لم يذكرا كلمة (فصل)

(٢) ل زاد : فى المعقول ، ولم يذكرها ح ، م

(٣) ح ، م : العقل

(٤) م : من أصلهم

المعلوم موجوداً ، إلا أنه ثابتٌ ذات لها خصائص[١] صفات . وهذا الذى ألزمناهم يبطل عليهم معنى الخلق فى حكم الله سبحانه وتعالى .

فأما من أنكر الأحوال من المعتزلة ، فلا مطمع له فى الانفصال عما ذكرناه . ومن قال بالأحوال من المتمين إلى الاعتزال ، فربما يقولون : المطلوب هو[٢] الوجود ، وهو حال متجددة للذات ، وذلك محال . فإن الحال لو كانت تنفرد بالإثبات عن الانتفاء[٣] ، لكانت ذاتاً ؛ إذ كل ما يتخيل منتفياً ، ثم يعتقد تجدده على ذات واقعاً بالقدرة على حياله وانفراده فهو ذات . ولو ساغ صرف أثر القدرة إلى الحال ، لجاز أن يقال ، إذا سكن الجوهر عن تحرك ، فكونه ساكناً[٤] حال ثابتة بالقدرة ، من غير احتياج إلى تقدير سكون هو عرض زائد عن الذات ، وذلك يقضى بإنكار الأعراض ، ولا محيص لهم عن ذلك .

ومما انعكس به[٥] شبههم أن نقول : العبد عندكم مطالب بالنظر ابتداء ، ولما يعتقد بعد أمراً مطالباً ، فكيف[٦] التوصل إلى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الأمر ؟

وما[٧] عولوا عليه من إلزامنا تناقض الطلب قولا ، ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصاً ، وذلك أنا نقول : من أصلكم أن

---

(١) م : خصوص (٢) ح ، م تقصا : هو
(٣) ح : عن انتفاء (٤) ح عبارته : عن تحركه بكونه ساكنا
(٥) ح : ومما ينعكس عليهم به (٦) ح ، م : وكيف (٧) م : ومما

الرب تعالى مُصلح عباده بما كلفهم من طاعته ، فإذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله تعالى أنه لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجا من العذاب . ولو أكمل عقله وأقدره لكفر وطغى ، فمن هذه حاله ، فصلاحه على الضرورة فى أن يُخْتَرَم . ومن أبدى فى ذلك مراء سقطت مكالمته[١] ودحضت حجته . وكل كلام فى اقتضاء تكليف فهو مقيد بقصد الإصلاح .

ولا مزيد فى التناقض على أن يقول القائل : آمرك وقصدى بأمرك إصلاحك ، مع علمى بأنك لا تصلح ، ولو لم آمرك لنجوت من موبقات العواقب ومرديات العواطب . فهذا ، وقيتم البدع ، غاية فى التناقض لا يخفى مدركها على عاقل .

ومما يعارضون به ، أن أوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعللة بعللها ، وذلك مثل تقدير الشرع بأمر مكلف بكونه قائماً عالماً ، ولا سبيل إلى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع ، ثم كون العالم عالماً ، وإن حسن تقدير الطلب فيه ، فليس هو واقعاً بالمطالب به على أصول[٢] المخالفين ، فإنه لا يقع بالقدرة إلا حدوث ذات . والأحوال توجبها العلل ، وتثبت واجبة تابعة للحدوث ؛ فإذا لم يبعد تقدير الطلب بما لا يقع بالمطالب ، لم يبعد ما ألزمونا .

---

(١) ح نقص : مكالمته (٢) ل عبارته : بالمطالب فيه عن أصول ؛ والمثبت عن ح ، م

ثم تقول : ما أسندتم إليه تخييلكم محض تهويل . فإنا[١] تقول قد سبقت معرفتكم بأن خصومكم لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهى موقعاً لفعله ، ثم علمتم اتفاق أهل الملل على توجه الأوامر على المكلفين، ثم ادعيتم بعد هذين الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب .

وسبيل إيجاز الكلام أن تقول : ما ادعيتم استحالته ، لا تخلون فيه من أمرين : إما أن تسندوا دعواكم إلى[٢] الضرورة ، وإما أن تسندوها إلى دليل على زعمكم . وإن[٣] ادعيتم العلم الضرورى ، كنتم مباهتين في ادعاء الضرورة بإزاء مخالفة أكثر الأمة ، ثم لا تسلمون من[٤] معارضة دعواكم بمثلها . وإن أسندتم تصحيح دعواكم[٥] إلى نظر ، فأبدوه نتكلم عليه ، ولا تقتصروا على الدعوى العرية .

وقد سلك بعض أئمتنا[٦] طريقاً فى الكسب تدرأ هذه الشبهة ، على ما سنعقد فى حقيقة الكسب فصلا[٧] ، وذلك أنه قال : القدرة الحادثة تتضمن إثبات حال للمقدور بها ، وتلك الحال متعلق الطلب . والخلق على أصول المعتزلة[٨] لا يتضمن إثبات ذات ، إذ الذوات عندهم ثابتة عدماً ووجوداً على صفات أنفسها . وإنما يتضمن الاختراع وجود الذات ، وهو حال عند محققيهم .

---

(١) ل : فإذا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٢) ح زاد : ادعاء (٣) ح ، م : فإن
(٤) ح : عن (٥) م نقص : وإن أسندتم لتصحيح دعواكم (٦) م : بعض أصحابنا
(٧) م نقص : على ما سنعقد فى حقيقة الكسب فصلا (٨) م : والطلب

شبهة أخرى لهم ، وهى[١] أنهم قالوا : إذا حكمتم بأن القدرة الحادثة لا تؤثر فى متعلقها ، فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعلق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياساً لها[٢] على المعلوم . وهذا الذى موهوا به دعوى ، وهم بإثباتها مطالبون ، وكل مُشَبِّه[٣] شيئاً بشىء[٤] مطالب بالدليل على إثبات تشابههما فى الوجه الذى يبغيه المشبه .

فإن قالوا : الجامع بين القُدر والعلوم استواؤهما فى انتفاء تأثيرهما فى متعلقاتهما ، قلنا : لم قلتم إن العلوم[٥] عم تعلقها لأنه لا أثر لها ؟ ولا[٦] يتخلصون من المطالبة أو يُوردوا دليلا ، ولا يكادون يهتدون إليه سبيلا . ثم الرؤية لا تؤثر فى المرئى ، ولا تتعلق بجميع[٧] الموجودات على مذهب الخصم . والعلم بسواد معين لا يتعلق بغيره ، وإن لم يكن له أثر فى المعلوم به ، فبطل ما عولوا عليه .

ثم ما ذكروه ينعكس عليهم بما لا محيص لهم عنه . وذلك أن حقيقة الحدوث لا تختلف ، وهى أثر القدرة عند الخصم ، والصفات التى تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . فهلا قضوا بتعلق القدرة

---

(١) ح : وهو (٢) ح نقص : لها
(٣) م : وكل من شبه (٤) ح زاد : فهو
(٥) ح عبارته : إن العلوم إنما عم تعلقها ... الخ
(٦) ح . فلا (٧) م : بجملة الموجودات

الحادثة بكل حادث ، من حيث لا يختلف متعلق القدرة الحادثة وأثرها في جميعها !

شبهة أخرى لهم ، وذلك أنهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب ملوم محمود ، وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه ، إذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه . وهــذا الذى ذكروه لا محصول له ؛ فإن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبها فعل المكلف عندنا . ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل . وإنما أفعال العباد فى أحكام الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى ، ولا بُعد فى نصب علم ليس هو واقعاً عن[1] نصب العلم له[2] . وسنقرر ذلك فى باب الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل .

فصل

[تعلق القدرة الحادثة بمقدورها]

فإن قيل : إنما يتكلم على المذهب ردا وقبولا إذا كان معقولا ، وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسباً غير معقول ؛ فإن القدرة إذا

(١) م : ممن (٢) ح : به

لم تؤثر فى مقدورها ، ولم يقع المقدور بها ، فلا معنى لتعلق القدرة . قلنا : قد[1] اختلف أئمتنا فى وجه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها .

فصار صائرون إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في إثبات حال للمقدور[2] يتميز بها المكتسب عن[3] الضرورى . فإذا فرضنا حركة ضرورية إلى جهة ، وقدرنا أخرى كسبية إلى تلك الجهة ، فالكسبية على حالة زائدة هى من أثر تعلق القدرة الحادثة بها ، والكسبية تتميز بها عن الضرورية . وأما الحدوث ، وإثبات الذوات ، فالرب تعالى مستأثر بها[4] .

وهذه الطريقة غير مرضية ، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق ، وفى المصير إليها افتتاح[5] وجوه من الفساد يجب تنكبها .

منها ، أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى ؛ فإن[6] فرضنا للقدرة الحادثة أثراً ، وحكمنا بثبوته للعبد[7] ، فقد خرمنا اعتقاد وجوب كون الرب قادراً على كل شيء[8] مقدور . ويستحيل المصير إلى أن الحالة المفروضة تقع بالقــدرة القديمة والحادثة ، فإن ذلك مستحيل ، ولو ساغ فرضه لساغ تقدير خلق بين[9] خالقين .

على أن صاحب هذه الطريقة يحيل معتقده على ادعاء حالة مجهولة لا يمكنه الإفصاح بها ، مع قطعنا بأن الحركة الكسبية مماثلة للضرورية . وتقدير

(١) م نقص : قد (٢) ل : المقدور ، والمثبت عن ح ؛ م (٣) ح : من
(٤) ح ، م : به (٥) م : اقتحام (٦) ح ، م : وإذا
(٧) ح نقص : للعبد (٧) م نقص : شيء (٩) ح : خلق من خالقين

أحوال مجهولة حَيْد عن السداد ، وتطريق لدواعى الفساد إلى أصول الاعتقـاد .

فالوجه ، القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها أصلا . وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر فى متعلقها ؛ إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد(١) لا تؤثر فى متعلقها . فإن(٢) استبعد الخصوم ذلك ، ورجعوا إلى كون العبد مطالباً ، فقد قدمنا ما(٣) فيه إقناع في الانفصال .

فصل

[فى الهدى والضلال ، والختم والطبع]

اعلم ، وفقك الله تعالى لمرضاته ، أن كتاب الله العزيز اشتمل على آى دالة على تفرد الرب تعالى(٤) بهداية الخلق وإضلالهم ، والطبع على قلوب الـكفرة منهم ، وهى نصوص لإبطال(٥) مذاهب مخالفى أهل الحق . ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال ، ثم نتبعها بالآى المحتوية على ذكر الختم والطبع .

فمما يعظم موقعه عليهم ، قوله تعالى : «والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم»(٦) ؛ وقوله تعالى : «إنك لا تهدى من أحببت

(١) ح ، م : بفعل الغير (٢) ح : وإن (٣) ح نقص : ما
(٤) ح : على تفرده سبحانه وتعالى (٥) ح ، م : فى إبطال (٦) يونس ك ١٠ : ٢٥

ولكن الله يهدى من يشاء »(١) ؛ وقوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا »(٢) ؛ وقال عز وجل : « من يهد(٣) الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون »(٤) .

واعلم أن الهدى فى هذه الآى(٥) لا يتجه حمله إلا على خلق الإيمان ، وكذلك لا يتجه حمل الإضلال على غير خلق الضلال . ولسنا ننكر ورود الهداية فى كتاب الله عز وجل على غير المعنى الذى رُمناه ، فقد يرد والمراد به الدعوة ؛ قال الله تعالى : « وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم »(٦) ، معناه وإنك لتدعو .

وقد ترد الهداية ويراد(٧) بها إرشاد المؤمنين إلى مسالك الجنان والطرق المفضية إليها يوم القيامة ، قال الله تعالى : « فلن يضل أعمالهم ، سيهديهم ويصلح بالهم »(٨) ؛ فذكر الله تعالى المجاهدين فى سبيله وعنى بهم المهاجرين والأنصار ، ثم قال : سيهديهم ، فينبغى حمل الآية(٩) على ما ذكرناه . وقال الله تعالى فى الكفار : « فاهدوهم إلى صراط الجحيم »(١٠) ، معناه اسلكوا(١١) بهم إليها ، والمعنى بقوله تعالى : « وأما ثمود فهديناهم »(١٢) ، الدعوة ؛ ومعنى الآية ، أنا دعوناهم فاستحبوا العمى على ما دعوا إليه من الهدى .

(١) القصص ك ٢٨ : ٥٦ (٢) الأنعام ك ٦ : ١٢٥
(٣) ل : من يهده والهاء الثانية تحريف ، وصحة الآية من يهد الله
(٤) هذه الآية لم يذكرها ح ، م ؛ وهى من سورة الاعراف ك ٧ : ١٧٨
(٥) ح عبارته : أن الهدى فى الآية (٦) الشورى ك ٤٢ : ٥٢ (٧) ح : والمراد بها
(٨) محمد م ٤٧ : ٤ ، ٥ (٩) ح ، م عبارتهما : فيتعين حمل الهداية
(١٠) الصافات ك ٣٧ : ٢٣ (١١) ح : فاسلكوا بهم (١٢) فصلت ك ٤١ : ١٧

وإنما أشرنا إلى انقسام معنى الهدى والضلال ، لتحيطوا علماً بأننا لا ننكر ورود الهدى والضلال على غير معنى الخلق ، ولكنا خصصنا استدلالنا بالآى التى صدرنا الفصل [١] بها . ولا سبيل إلى حملها على الدعوة ، فانه تعالى فصل بين الدعوى والهداية ، فقال : « والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء » [٢] ، فخصص الهداية وعمم الدعوة ، وهذا مقتضى ما استدللنا به من الآيات . ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان ، فإن [٣] الله تعالى علق الهداية على مشيئته [٤] وإرادته واختياره . وكل مستوجب [٥] الجنان ، حتم على الله عند المعتزلة أن يدخله الجنة . وقوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » ، فصرح بأحكام الدنيا . وشرح الصدر [٦] وحرَجه ، وذكر الإسلام من أصدق الآيات على ماقلناه .

وإن [٧] استشهدالمعتزلة فى رَوْم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها مما يطابق معتقدهم بالآيات التى تلوناها ، فالوجه أن تقول : لا بعد فى حمل ما استشهدتم به على ماذكرتموه ، وإنما استدللنا بالآيات المفصلة

(١) ل : القصد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) ح ، م أكملا الآية : « الى صراط مستقيم »
(٣) ح ،م : فإنه (٤) ح : بمشيئة
(٥) ح عبارته : وكل من يستوجب
(٦) ح ، ل : الصدور ؛ وما أثبتناه عن م
(٧) ح : فإن

المخصصة للهدى بقوم والضلالة بآخرين ، مع التنصيص على ذكر الإسلام وشرح الصدور وحرجه له [١] . ولا مجال لتأويلاتهم المزخرفة [٢] فى النصوص التى استدللنا بها .

وأما [٣] آيات الطبع والختم ، فمنها قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » [٤] ؛ وقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » [٥] ؛ وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنَّة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً » [٦] ؛ وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » [٧] .

وقد حارت المعتزلة في هذه الآيات ، واضطربت لها آراؤهم ، فذهبت طائفة من البصريين إلي حملها على تسمية الرب تعالي الكفرة بنبذ الكفر والضلال ؛ قالوا : فهذا معنى الطبع .

ولا خفاء بسقوط هذا الكلام ، فان الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وأنبأ [٨] بها عن اقتهاره واقتداره على ضمائر العباد وإسرارهم [٩] . وبين أن القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء ، وصرح بذلك في قوله تعالى :

(١) ح ، م عبارتهما : وشرح الصدر ، ولا مجال ... الخ
(٢) ح : لتأويلهم المزخرف (٣) ح : فأما
(٤) البقرة م ٢ : ٧ (٥) النساء م ٤ : ١٥٥
(٦) ح ، م نقصا : « وفي أذانهم وقرا » ؛ والآية من سورة الانعام ك ٦ : ٢٥
(٧) المائدة م ٥ : ١٣ (٨) ح ، ل : وأنبىء ؛ وماأثبتناه عن م
(٩) ح ، م عبارتهما : ضمائر العبد وأسراره

« وتقلّبُ أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة » الآية[١] فكيف يستجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب ؟ وكيف يسوغ ذلك للبيب ؟ والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات ، فما وجه استيثار الرب بسلطانه ؟

وحمل الجبائى وابنه هذه الآيات على محمل بشيع مؤذن بقلة اكتراثهما بالدين ، وذلك أنهما قالا : من كفر وسم الله قلبه سمة[٢] يعلمها الملائكة ، فإذا[٣] ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من أفئدة الأبرار . فهذا معنى الختم عندهما ، وما ذكراه مخالفة لنص الكتاب ولحوى الخطاب ؛ فإن الآيات نصوص فى أن الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من أراد صرفه من العباد ؛ قال الله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنَّة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً »[٤] ، فاقتضت الآيات كون الأكنة مانعة من إدراك الإيمان[٥] . والسمة التى اخترعوا القول بها ، لا تمنع من الإدراك .

وإلى متى نتعدى غرضنا فى الاختصار ، وقد وضح الحق وحصحص ، واستبان عناد المخالفين فى تأويلاتهم ! والله الموفق للصواب[٦] .

(١) ح ، م نقصا : « كما لم يؤمنوا به أول مرة » ؛ والآية من سورة الأنعام ك ٦ : ١١٠
(٢) ح : بسمة (٣) ح : وإذا
(٤) ح ، م : نقصا : « وفى آذانهم وقرا » (٥) ح : الحق
(٦) ح عبارته : فى تأويلاتهم فى الكسب ؛ ولم يذكر : « والله الموفق للصواب »

باب

القول فى الاستطاعة وحكمها[١]

العبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه . وذهبت الجبرية[٢] إلى نفى القدرة ، وزعموا أن ما يسمى كسباً للعبد أو فعلا له ، فهو على سبيل التوسع والتجوز فى الإطلاق ، والحركات الاختيارية[٣] والإرادية بمثابة الرعدة والرعشة .

والدليل على إثبات القدرة ، أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إنه حركها قصداً ، فإنه يفرق بين حالتيه[٤] فى الحركة الضرورية وبين الحالة[٥] التى اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين[٦] حالتى الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة . ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين ، فإن الضرورية مماثلة للاختيارية قطعاً ؛ فكل واحدة من الحركتين ذهاب فى الجهة الواحدة وانتقال إليها ، ولا وجه لادّعاء افتراقهما بصفة مجهولة تُدّعى ، فإن ذلك يحسم طريق العلم بتماثل كل

(١) ح : عنون : « فصل » ، ولم يذكر : القول فى الاستطاعة وحكمها ؛ م نقص : « القول »
(٢) وتسمى أيضا الجهمية ، أتباع جهم بن صفوان ، وقد تقدم ذكره . ومذهبها فى نفى الاختيار عن الإنسان لأى عمل من أعماله واضح البطلان .
(٣) ح نقص : الاختيارية (٤) ح ، م : حالتيه
(٥) ح ، م عبارتهما : والحركة التى اختارها (٦) ح عبارته : والتفرقة فى حالتى ....

مثلين ؛ فإذا لم ترجع التفرقة إلى الحركتين ، تعين صرفها إلى صفة المتحرك .

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم فى إثبات القدرة ، على ماسبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على إثبات الأعراض ، فنقول : يستحيل رجوع التفرقة إلى نفس الفاعل من غير مزيد ، فإن الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس ما دامت النفس .

فإذا[١] رجعت التفرقة إلى زائد على النفس لم يخل ذلك الزائد : إما أن يكون حالا ، أو عرضاً . وباطل أن يكون حالا ، فإن الحال المجردة لا تطرأ على الجواهر ، بل تتبع موجوداً طارئاً كما قدمناه ؛ وإن كان ذلك الزائد عرضاً ، يتعين كونه قدرة ، فإنه مامن صفة من صفات المكتسب غير القدرة إلا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار ، وتنتفى معظم الصفات المغايرة للقدرة ، مع ثبوت القدرة . ولسنا نستوعب الأقسام فى مقدم الكلام[٢] ، بل نجتزى بالتنبيه عليه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يصرف التفرقة إلى ثبوت الإرادة والكراهية ؟ قلنا : العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاده[٣] وإن لم يكن له إرادة فى حالتى غفلته وذهوله .

(١) ح : وإذا
(٢) ح ، م قصا : مقدم
(٣) ح ، م : ارتعاد يده

فإن قيل : بم تردون على من يصرف التفرقة إلى صحة فى الجارحة وبنية مخصوصة ، وإلى انتفائها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه ، أقربها إلى غرضنا : أن الأيّد الصحيح البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصداً ، وبين أن يحرك الغير يده ، وإن كانت بنية يده فى الحالتين على صفة واحدة . فاذا بطلت هذه الأقسام ، تعين التنصيص على القدرة ، وهذا سبيلنا فى تعيين كل غرض يُنازَع فيه[١] .

فصل

[القدرة الحادثة لاتبقى]

القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا[٢] ، وهى غير باقية ؛ وهذا حكم جميع الأعراض عندنا ، وأطبقت المعتزلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض أنها لو بقيت لاستحال عدمها .

ونفرض هذا الدليل فى القدرة ثم نستبين اطراده فيما عداها ، فنقول : لو بقيت القدرة ثم قُدّر عدمها لم يخل القول فى ذلك : إما أن يقدر انتفاؤها بطريان ضد[٣] ، وهو[٤] مذهب المخالفين ؛ وإما أن يقدر انتفاؤها بانتفاء شرط لها . وباطل تقدير عدمها بطريان ضد ، فإنه ليس الضد الطارىء بنفى القدرة أولى من درء القدرة الضد ومنعها إياه من الطريان . ثم إذا

(١) ل : تنازع عليه ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) م قص: عندنا
(٣) م : انتفاؤها بضد
(٤) م قص : وهو

تعاقب ضدان ، فالثانى يوجد فى حال عدم الأول ، فإذا[١] تحقق عدمه فلا حاجة إلى الضد ، وقد تصرم ماقبله .

وباطل أن يقال تنتفى القدرة بانتفاء شرط لها فإن شرطها[٢] لايخلو : إما أن يكون عرضاً ، وإما أن يكون جوهراً ، فإن كان عرضاً : فالكلام فى بقائه وانتفائه[٣] كالكلام فى القدرة ، وإن كان جوهراً فلا يتصور مع القول ببقاء الأعراض انتفاء الجواهر ، فإن سبيل انتفائها قطع الأعراض عنها فاذا قضى ببقاء الأعراض لم يتصور عدمها ؛ فإذا امتنع تقدير عدمها امتنع عدم الجواهر ، وقد ذكرنا طرفا من ذلك فى الصفات .

ويبطل المصير إلى أن القدرة تعدم باعدام الله إياها فان الإعدام هو العدم ، والعدم نفى محض ؛ ويستحيل أن يكون المقدور نفياً ؛ إذ لافرق بين أن يقال : لا مقدور للقدرة ، وبين أن يقال مقدورها منتف .

فصل

[فى القدرة الحادثة أيضاً]

إذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة فانها تفارق حدوث المقدور بها ، ولا تتقدم عليه ، ولو قدر ناسبق الإعتقاد إلى بقاء القدرة الحادثة[٤] لما استحال تقدمها على وقوع مقدورها ، ولذلك يجب القطع بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات بها. فلماثبت أن القدرة الحادثة لاتبقى، ترتب على ذلك

(١) ح : وإذا (٢) ح . فإن شرط القدرة (٣) م نقص : وانتفاءه
(٤) ح ، م نقصا : الحادثة

استحالة تقدمها على المقدور ، فإنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة ، وذلك مستحيل لما سنذكره إن شاء الله عزوجل[١] .

فصل

[الحادث فى حال حدوثه مقدور لله تعالى]

الحادث[٢] فى حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة ، وإن كان متعلقاً للقدرة الحادثة فهو مقدور بها . وإذا بقى مقدور من مقدورات البارى تعالى ، وهو الجوهر[٣] ، لا يبقى غيره من الحوادث ، فلا يتصف فى حال بقائه واستمرار وجوده بكونه مقدوراً إجماعا .

وذهبت المعتزلة إلى أن الحادث فى حال حدوثه ، يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث[٤] ، وهو بمثابة الباقى المستمر ، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور فى حالة عدمه . وقالوا على طرد ذلك : يجب تقديم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه .

والدليل على أن الحادث مقدور ، وأن الاستطاعة تقارن الفعل ، أن تقول : القدرة من الصفات المتعلقة ، ويستحيل تقديرها دون متعلق لها ، فإن[٥] فرضنا قدرة متقدمة ، وفرضنا مقدوراً[٦] بعدها فى حالتين متعاقبتين فلا يتقرر على أصول المعتزلة تعلق القدرة بالمقدور . فإنا إذا

(١) م نقص : إن شاء الله عز وجل (٢) ل ، م : والحادث ؛ ح : لم يذكر الواو
(٣) ح ، م زاد : إذ (٤) ح ، م : والمحدث (٥) ح ، م : فإذا (٦) م زاد : لها

نظرنا إلى الحالة الأولى ، فلا يتصور فيها وقوع المقدور ، وإن نظرنا إلى الحالة الثانية فلا تعلق للقدرة فيها . فإذا لم يتحقق في الحالة الأولى إمكان ، ولم يتقرر في الحالة الثانية اقتدار ، فلا يبقى لتعلق القدرة معنى .

ونعتضد بعد ذلك بوجهين ، أحدهما أن المقدور لا يخلو : إما أن يكون عدما ، وإما أن يكون وجوداً ؛ ويستحيل كونه عدمًا فإنه نفى محض ، والموجود عند المخالفين غير مقدور . والوجه الثاني أنهم[1] زعموا أن الحادث بمثابة الباقى فى استحالة كونه مقدوراً . ثم الإمكان فى الحالة الأولى من وجود القدرة ، والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة ؛ فإن ساغ ذلك فليكن الباقى مقدوراً فى الحالة الأولى من القدرة ، كما أن الحادث مقدور قبل وقوعه فى الحالة الأولى من القدرة ، ولا محيص لهم[2] عن ذلك .

فإن قالوا : الحادث واقع كائن ، والحاجة تمس إلى القدرة للايقاع بها ؛ وإذا تحقق وقوع الحادث بها[3] انتفت الحاجة إلى القدرة ، وينزل الحادث منزلة الباقي المستمر . قلنا : هذا الذى ذكرتموه يبطل[4] بالحكم المعلل بالعلة الموجبة له ، فإن الحكم فى حال ثبوته تقارنه العلة ، وليس لقائل أن يقول : إذا ثبت الحكم لم يحتج مع ثبوته إلى تقدير علة مقارنة

(١) ح ، م زاد : إذ
(٢) ح ، م نقصا : لهم
(٣) م نقص : بها
(٤) ح : زاد : عليكم

له . وكذلك السبب المولِّد ، قد يقارن وقوع المسبب ويجب[1] ذلك فيه ، كما نذكره بعد الإستطاعة إن شاء الله عز وجل .

ثم[2] حق العاقل أن يفرض فى تصوره ثلاثة أحوال : حالة عدم ، وحالة حدوث[3] بعدها ، وحالة بقاء بعد الحدوث . فأما حالة العدم فجارية على استمرار الإنتفاء ؛ وأما الحالة الثانية فلو كانت لا تتعلق بالقدرة فيها[4] لاستمر العدم ، فلما تعلقت القدرة كان الوجود بدلا من العدم المجوز استمراره ؛ وأما الحالة الثالثة ، فقد استمر الوجود فيها ، فلا حاجة إلى تقدير تعلق القدرة .

ثم ، قد التزمت المعتزلة أمراً لا خفاء ببطلانه ، فقالوا : إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة ، فيجوز أن يقع فى الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة . ثم العجز يظهر أثره فى الحالة الثالثة من وجود القدرة ، وهى الحالة الثانية من وجود العجز ، فيجوز عندهم وقوع المقدور[5] فى الحالة الثانية ، مع العجز . وكذلك لو مات القادر فى الحالة الثانية ، تصور وقوع المقدور مع الموت ، إذ لم يكن الفعل المقدور[6] مشروطا بالحياة . ولا يرتضى عاقل ركوب هذه الجهالة .

(١) ل : ويوجب؛ والمثبت عن ح ، م (٢) ح زاد : من (٣) ح : وجود
(٤) م ، ح عبارتهما : فلولا تعلق القدرة بها (٥) م : المقدم
(٦) ل عبارته : لم يكن الفعل صفة واحدة مشروطا بالحياة ؛ والمثبت عن ح ، م

فإن قيل : كل صفتين متعلقتين متضادتين ، فإنهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض فى التعلق . فإذا حكمتم بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور ، فيلزمكم أن تحكموا بمقارنة العجز المعجوز عنه ، وذلك مستحيل ، فإن المرء يعجز[1] عما يتوقعه فى المـآل . وقد جبن بعض أصحابنا وحكم بأن العجز يتقدم على المعجوز عنه ، بخلاف القدرة ، وذلك باطل : فإن العجز ينبغى أن يتعلق على حسب تعلق القدرة ، مع التناقض المعتقد بين الضدين ، ولذلك لا يتصور العجز عما لا يتصور الإقتدار عليه .

فاعلم ذلك ، واقطع بأن من قال : العبد عاجز عن الأجسام والألوان ، فهو متجوز . والمراد بالعجز المتجوز به انتفاء القدرة ، وهذا كما أن الجهل ضرب من الإعتقاد . وقد يسمى الغافل عن الشىء جاهلا به ، وإن لم يكن معتقداً شيئاً ؛ فيخرج من ذلك أن المضطر إلى رعدته عاجز عنها معها ، كما أن المتحرك على اختيـار[2] قادر على حركته مع حركته .

(١) م عبارته : فإن العجز عما يتوقعه فى المآل
(٢) ح ، م : على الاختيار

فصل

[مقدور القدرة الحادثة واحد]

القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، وقد[1] ذهبت المعتزلة إلى أن القـدرة تتعلق بالمضادات ، وذهب الأكثرون منهم إلى تعلقها بالمختلفات التى لا تتضاد . ثم أصلهم أن القدرة الحادثة تتعلق بمـا لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات . وهم متفقون على أن القـدرة الواحدة لا يتأتى بها إيقاع مثلين ، فى محل واحد جميعاً[2] فى وقت واحد وإنما يقع مثلان كذلك بالقدرتين . فإن كثرت أعداد الأمثال ، مع اتحاد المحل والوقت ، كثرت[3] القُدَرُ على عدتها .

والأولى بنا بناء هـذه المسألة على التى قبلها ، فنقول فى منع تعلق القدرة الحادثة بالضدين : لو تعلقت بهما لقارنتهما ، ومن ضرورة ذلك اقترانهما ، وهو باطل على الضرورة . فإن استحالة اجتماع الضـدين مدركة بالبداية[4] ، وإن فرضنا الكلام فى المختلفات التى لا تتضاد قلنا : لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون مقدوراً للعبد ، لوجب أن تكون القـدرة القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم والإرادات ونحوها من المقدورات . وهذا مما يعـلم بطلانه ،

(١) ح ، م نقصا : وقد
(٢) ح ، م : جمعا
(٣) ل : كثر ، والمثبت عن ح ، م
(٤) يريد بداية النظر ، وذلك مفهوم

ويستغنى فيه عن سبر نظر وتقسيم فكر . ثم البناء على المسألة المتقدمة يطرد فى هذا الطرف .

فنقول :[١] للمخالفين إذا حكمتم بأن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين ، فلم يختص أحد الضدين بالوقوع بالقدرة بدلا عن الثانى ؟ فإن قالوا : إنما يقع من الضدين ما تجرد القصد إليه ، ولذلك يختص بالوقوع ، فهذا[٢] باطل من وجهين : أحدهما أن الغافل والنائم قد يقع منهما أحد الضدين من غير إرادة ، وصلاح القدرة للواقع كصلاحها للذى لم يقع : والوجه الثانى ، أن نقول : إذا وقعت الإرادة مقدورة ، والكراهية التى هى ضد لها مقدورة أيضاً ، فما بال الإرادة اختصت بالوقوع ، والإرادة لا تراد عندكم ؟ ولا مخلص للمعتزلة من هذا المضيق والواقع عندنا مقدور ، ولذلك[٣] وقع بخلق القدرة عليه ، مع القطع بأنها لا تصلح لغير ما وقع .

ومما ألزم المعتزلة فى ذلك ، أن يقال لهم[٤] : الغفلة تضاد العلم ، ولذلك يعدم العلم عندكم بطريان الغفلة كما يعدم السواد بطريان البياض ، فيجب أن يكون القادر على العلم بالشىء قادراً على الغفلة عنه ، ومعلوم

(١) ل : وتقول ، والمثبت عن ح ، م (٢) ل ، ح ، م : وهذا
(٣) ح نقص : ولذلك ، م عبارته : الواقع عندنا مقدوراً وقع وكذلك بخلق .... الخ
(٤) م : أن قيل لهم

قطعاً أن الغفلة غير مقدورة . وللمعتزلة فى ذلك خبط لا يحتمل هذا المعتقد ذكره .

فإن قالوا : سبيل القادر أن يتخير بين الإقدام على الشىء والانفكاك عنه ، وإنما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين . ولو كانت القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، لكان العبد مُلجأً إليه غير واجد عنه محيصاً . وهذا الذى ذكروه دعوى محضة ، واقتصار على ذكر المذهب . فليس من شرط القدرة على شىء القدرة على تركه ، وسبيل تعلق القدرة الحادثة بمقدورها كسبيل تعلق العلم بالمعلوم ، وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم أن يتعلق بضد له .

ثم ما ذكروه لا يستقيم منهم ، مع مصيرهم إلى أن الممنوع قادر على ما منع منه . وأصلهم أن المقيد المربوط[١] قادر على المشى والتصعد فى الهواء[٢] . فإذا ساغ لهم الحكم بإثبات القدرة مع امتناع وقوع المقدور ، لم يبعد منا إثبات القدرة على الشىء من غير اقتدار على ضده .

(١) م : المقيد المنوط
(٢) ل : عبارته : قادر على منع الشىء والتصعد فى الهواء ؟ وما أثبتناه عن م

فصل

[التكليف بما لا يطاق]

فإن قيل : قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف مالا يطاق ، فأوضحوا ما ترتضونه منه ، وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف مالا يطاق تكثر صُوره . فمن صوره تكليف جمع الضدين ، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل . واختلف جواب شيخنا رضى الله عنه فى جواز تكليف من لا يعلم ، كالمغشىّ عليه والميت .

والدليل على جواز تكليف المحال ، الإتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه ، وقد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام . فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه ، وإن كان ذلك غير ممكن ، فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه .

فإن قيل : القيام ممكن على الجملة ، بخلاف جمع الضدين ؛ قيل : وقوع القيام مقدوراً من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين ، وإنما المأمور به قيام[1] مقدور عليه .

(١) ح عبارته : قيام غير مقدر عليه

فإن قيل : المأمور بالقيام منهى عن تركه ؛ فلئن كان القاعد ، فى حال قعوده ، غير قادر على القيام المأمور به ، فهو قادر على القعود المنهى عنه ، وهو متعلّق التكليف . وهذا أقرب وجه ذكر فى ذلك ، وهو على التحصيل [1] باطل من وجهين : أحدهما أن الأمر بالترقى فى السماء[2] من تكليف المحال عند نفاته ، وإن كان الاستقرار على الأرض مقدورا ممكنا ، وهو ضد للترقى والتحليق فى جو السماء[3] . والوجه الآخر أن القعود وإن كان منهيا عنه[4] ، فليس المقصود القعود ، بل المقصود بالطلب مالاقدرة عليه وهو التحلّق فى جو السماء [5] .

فإن قالوا : الأمر بالضدين ينبىء عن طلب جمعهما ، وطلب الجمع يتطلب إرادة ، وإرادة جمع الضدين مستحيلة ؛ قلنا : هذا مبنىّ [6] على أن المأمور به يجب أن يكون مرادا للآمر ، وليس الأمر كذلك عندنا . فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان ، وإذا كان شقيا في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان [7] .

فإن قيل : ما جوزتموه عقلا ، هل اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال

(١) ح ، م : على تخيله (٢) ل : بالترقي إلى السماء ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) ل عبارته : وهو ضد للترقى فى جو السماء والتحلق فى جو السماء ، وماأثبتناه عن ح ، م
(٤) ل عبارته : والوجه الآخر وإن كان القعود منهيا عنه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٥) ح ، م نقصا : وهو التحلق فى جو السماء (٦) ل : هذا منبىء ؛ وما أثبتناه عن م
(٧) ل عبارته : يأمر بالإيمان وان كان شقيا فى علمه ولا يريد منه وقوع الايمان ؛ وما أثبتناه عن م .

شيخنا ذلك[١] واقع شرعا ، فإن الله تعالى أمر أبا لهب[٢] بأن يصدق النبى[٣] ويؤمن به فى جميع ما يخبر به[٤] ، ومما أخبر به[٥] أنه لا يؤمن به ؛ فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه ، وذلك جمع نقيضين . وقد نطقت[٦] آى من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف مالا طاقة به ، فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به »[٧] ؛ فلو لم يكن ذلك ممكنا ، لما ساغت الاستعاذة منه .

فصل

[القدرة على الألوان والطعوم ونحوها]

فإن قيل : بم علمتم خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد[٨] ؟ قلنا : لو كانت مقدورة لهم على الجملة لاتصفوا بالعجز عنها إذا لم يقدروا[٩] عليها ، إذ المحل لا يخلو عن الشىء وضده . فإن قيل : ما يؤمنكم أنهم عاجزون عنها ؟ قلنا : لو عجزوا عنها لأحسوا عجزهم ، إذ العجز مما يحس كالعلوم والإرادات ونحوها . والدليل عليه أن العجز عما يجوز أن يكون مقدوراً ، يجب أن يكون مدركا عند

(١) م نقص : ذلك
(٢) م : أباجهل
(٣) ل ، م نقصا : النبى ؛ والمثبت عن ح
(٤) ح زاد : عنه
(٥) ح ، م زادا : عنه
(٦) ح : نطقت بذلك
(٧) البقرة م ٢ : ٢٨٦
(٨) ح : للبشر
(٩) م : ولا اقتدار

انتفاء الآفات المانعة من العلوم . ثم لا يجب إدراكه لكونه عرضاً ، ولا لصفة أخرى سوى كونه عجزا ، فيلزم إدراك كل عجز لذلك . فإذا لم يدرك عجزاً عن الألوان ولا اقتداراً عليها ، قطعنا بخروجها عن قبيل المقدورات . والله الموفق للصواب .

فصل

[قدرة الله تعالى على مالا يقع]

فكل ما علم البارى سبحانه أنه لا يقع من الحوادث ، فإيقاعه مقدور له . ويتبين ذلك بالمثال أن إقامة الساعة مقدورة لله فى وقتنا ، وإن علم أنها لا تقع ناجزة ، وقد اضطرب المتكلمون فى هذا الفصل ، ولا محصول[١] للاختلاف فيه عندى .

فإن المعنى بكون المعلوم الذى لا يقع مقدوراً لله تعالى[٢] أنه فى نفسه ممكن ، وأن القدرة عليه فى نفسها صالحة له ، لا يقصر تعلقها عنه بحسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن الألوان ؛ فهذا المعنى بكونه مقدوراً[٣] ، ثم ما علم الله أنه لا يقع ، فإنه لا يقع[٤] قطعا .

(١) ل : ولا محصوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) ح ، م عبارتهما : فإن المعنى يكون خلاف المعلوم مقدورا أنه الخ
(٣) ح ، م عبارتهما : فهذا معنى كونه مقدورا .
(٤) ح ، م : فلا يقع

فصل

[مشتمل على الرد على القائلين بالتولد][1]

القدرة الحادثة لاتتعلق إلا بقائم بمحلها ، وما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها ، بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير اقتدار العبد عليه . فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه[2] ، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق .

وذهبت المعتزلة إلى أن[3] مايقع مباينا لمحل القدرة ، أو للجملة التى محل القدرة منها ، فيجوز وقوعه متولداً عن سبب مقدور مباشر بالقدرة . فإذا اندفع الحجر عند الإعتماد عليه ، فاندفاعه متولد عن الاعتماد القائم بمحل القدرة .

ثم المتولد[4] عندهم فعل لفاعل السبب ، وهو مقدور له[5] بتوسط السبب . ومن المتولدات مايقدم[6] بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة ، فى خبط وتفصيل طويل واختلاف فيما يولد وفيما لايولد ؛ وليس غرضنا التعرض لتفاصيل مذهبهم .

---

(١) ل : مشتمل فى الرد ... الخ ؛ ح : على الرد ... الخ ؛ م : مشتمل على القائلين بالتولد
(٢) ح ، م : اعتماد معتمد عليه (٣) ح نقص : أن
(٤) ل : التولد ؛ والمثبت عن ح ، م (٥) ل ، م نقصا : له ؛ والمثبت عن ح
(٦) ح ، م زادا : عندهم

والدليل على صحة[1] ماصار إليه أهل الحق أن الذى وصفوه بكونه متولداً لا يخلو ؛ إما أن يكون مقدوراً ، أو غير مقدور . فان كان مقدوراً ، كان ذلك باطلا من وجهين : أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع ، فإذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فينبغى أن يستقل بوجوبه ، ويستغنى عن تأثير القدرة فيه . ولو تخيلنا اعتقاد مذهب المتولد ، وخطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع ، واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلا ، فيوجد المسبب بوجود السبب جريا على ماقدمناه من الاعتقادات . والوجه الثانى أن المسبب لو كان مقدوراً[2] لتصور وقوعه دون توسط السبب ؛ والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للبارى تعالى إذا لم يتسبب العبد إليه ، فإنه يقع مقدوراً له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب .

فإن قالوا : البارى سبحانه وتعالى قادر بنفسه ، والعبد قادر بالقدرة ، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ، ولذلك يتصف بالاقتدار على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة ؛ قلنا : هذا لا تحصيل له ، فإن القدرة عندكم لا تؤثر فى إيقاع المقدور شاهداً ، وإنما الموقع للفعل كون القادر قادراً . ثم هذا الحكم شاهداً يعلل بالقدرة ، وهو

---

(١) ح ، م نقصا : صحة
(٢) ح زاد : للعبد

غائب غير معلل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عندكم. ولذلك [١] زعمتم أن أثر كون القادر قادراً شاهداً وغائباً الاختراع ، وقضيتم باختصاص العبد بمقدورات لا تتناهى ، ولا يغنيكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم فى الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد . وأنتم مطالبون فى ذلك بما أنكرتموه ؛ فلم [٢] ينفعكم الاسترواح إلى القواعد الفاسدة والطلبة عليكم متوجهة فى التسوية بين الشاهد والغائب فى حكم المقدورات .

فإذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدوراً للعبد [٣] ، وهو [٤] القسم الذى اعتنينا بإبطاله ، وهذا يبطل [٥] مذهب كافة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك إلا الحكم بكون المتولد غير مقدور ؛ فإن قضى بذلك قاض كان مصرحاً بأنه ليس فعلا لفاعل السبب . فإن شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له ، جاز أيضاً المصير إلى أن ما نعامه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلا لله ، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه ، وذلك خروج عن الدين وانسلال عن مذهب المسلمين .

---

(١) ح : وكذلك
(٢) ح : ولا
(٣) ح زاد : لم يبق لهم مستروح
(٤) ح ، م : وهذا
(٥) ح ، م نقصا : وهذا يبطل

ثم المصير إلى التولد ، يجر على معتقده فضائح تأباها العقول ، ويدرك فسادها بالبداية . وذلك أن من رمى سهماً ، ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ، ثم اتصل [١] بها وصادف حيا ، ولم يزل الجرح سارياً إلى الافضاء إلى زهوق الروح [٢] فى سنين وأعوام ، وكل ذلك بعد موت الرامى ، فهذه السرايات والآلام أفعال للرامى وكل ذلك بعد موت الرامى [٣] وقد رمت عظامه ، ولا مزيد فى الفساد على نسبة قتل إلى الميت .

وكل ما دللنا به على تفرد البارى سبحانه بخلق كل حادث ، فهو جارٍ فى هذا الفصل رداً على من يزعم [٤] المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب .

فإن قالوا : وجدنا المسببات واقعة على حسب القصود والدواعى ومبالغ الأسباب ، كما أن المقدورات المباشرة بالقدرة القائمة بمحالها تقع على حسب الدواعى والقصود ؛ فهذا [٥] الذى ذكروه مما نقضناه فى خلق الأعمال ، وأوضحنا بطلان التعويل عليه .

---

(١) ل : اتصف ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) ح : النفس
(٣) ح ، م نقصا : وكل ذلك بعد موت الرمى
(٤) ل : يرسم ؛ والمثبت عن ح ، م
(٥) ح ، ل ، م : وهذا ؛ والوجه ما أثبتناه

ومن أئمتنا[1] من يطلق ذلك عاماً ، ولا يطلقه تفصيلا . وإذا سئل عن كون الكفر مرادا لله تعالى ، لم يخصص فى الجواب ذكر تعلق الإرادة به ، وإن كان يعتقده ، ولكنه يجتنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل ، إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريده الله تعالى يأمر به ويحرض عليه ؛ ورب لفظ يطلق عاماً ولا يفصل . فإنك تقول : العالم بما فيه لله تعالى ؛ وإن فرض سؤال فى ولد أو زوجة ، لم تقل الزوجة والولد لله تعالى ؛ ومن حقق من أئمتنا ، أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث : معما ومخصصا ، مجملا ومفصلا .

ومما اختلف أهل الحق فى إطلاقه ، ومنع إطلاقه ، المحبة والرضا فإذا قال القائل : هل يحب الله تعالى كفر الكفار ويرضاه ؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه . ثم هؤلاء تحزبوا حزبين :

فقال بعضهم : المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله ، وهما من صفات أفعاله ، وإذا قيل « أحب الله تعالى عبدا »[2] ، فليس المراد به تحننا عليه وميلا إليه ، بل المراد إنعامه على عبده . ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له وانقياده لطاعته[3] ، فإنه تعالى يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه[4]

(١) ح ، م : ثم من أئمتنا (٢) ح : العبد
(٣) ل عبارته : إذعانه له فى القيادة لطاعته ؛ والمثبت عن ح ، م
(٤) ل : أو يمال عليه ؛ والمثبت عن ح ، م

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة ، ولكنه يقول : إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها تسمي محبة ورضا ، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبداً[1] فانها تسمى سخطا . ومن حمل المحبة على صفات الأفعال ، حمل السخط[2] أيضا عليها .

ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة ، وقال المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا ، والرب تعالى يحب الكفر ، ويرضاه كفرا معاقبا عليه[3] . فاذا ثبت أن المحبة هى الإرادة ، فيترتب على ذلك أمر معترض فى الفصل ليس من مقصوده .

وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة ، فإن الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد[4] ، والرب تعالى أزلى لا أول له ؛ وإنما يريد المريد أن يكون ماليس بكائن ويجوز كونه ، وإن يعدم[5] مايجوز عدمه . وما ثبت قدمه واستحال عدمه ، لم تتعلق به الإرادة .

والذى يكشف الحق فى ذلك ، أن اجتماع الضدين لما كان مستحيلا ، وكانت استحالة واجبة ، يمتنع أن يريد المريد استحالة[6] اجتماع الضدين .

(١) م نقص : فإنها تسمى محبة ورضا ، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبداً
(٢) ح زاد : والرضا
(٣) ل نقص : عليه ، وما أثبتناه عن ح ، م
(٤) ل : بمجدد ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٥) ح عبارته : أو أن لايعدم ؛ م عبارته : أولا يعدم
(٦) ح ، م نقصا : استحالة

وكذلك من اعتقد أن كون السواد سواداً واجب ، فيستحيل منه أن يريد أن يكون السواد سواداً ، مع اعتقاده وجوبه وتقديره استمرار الوجود له . ثم يرجع بنا الكلام إلى غرض الفصل .

قالت المعتزلة : الرب تعالى مريد لأفعاله سوى الإرادة والكراهة[1] وهو مريد لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد ، كاره للمحظورات من أفعالهم . وأما المباح منها[2] ، ومالا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال ، فالرب عندهم لا يريدها ولا يكرهها .

ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل[3] : أحدهما البناء على خلق الأفعال ، وقد بينا أن كل خلق فالله عز وجل ربه وخالقه . ثم يجب من ذلك كونه تعالى مريداً لكل حادث ، قاصداً إلى إيقاعه واختراعه . والثاني أن نخصص العقل[4] بطرق مغنية عن البناء ، مشوبة بالسمع وموجب الشرع .

فما يستدل به أن نقول : اتفق مثبتو الصانع تعالى على تعاليه وتقدسه عن سمات النقص ووضر القصور ؛ ثم اتفق أرباب الألباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال ،

---

(١) ح عبارته : والكراهية من فعل غيره ، م عبارته : سوى الإرادات والكراهة
(٢) م عبارته : كاره للمحظور من أفعالهم والمباح منها ... الخ
(٣) ح نقص : سبر ، م عبارته : ولنا في ذلك الفصل مسلكان
(٤) ل ، م : الفصل ؛ وما أثبتناه عن ح

ونقيض ذلك دليل نقيضه . فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجرى من العباد ، فالرب سبحانه وتعالى كاره له وهو واقع على كراهته ، فقد قضوا بالقصور ؛ و[1] قالوا : أراد الرب مالم يكن ، وكان مالم يرد ، ولم تنفذ إرادته في خليقته ، ولم تجر مشيئته في مملكته ، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده .

وللمعتزلة مراوغات في محاولة دفع ذلك ، يهون مدرك جميعها والتفصّى عنها . ونحن نذكر ما يخيلون به ، ويستذلون به الطغام والعوام .

فمما ذكروه أن قالوا : الرب تعالى قادر على إلجاء الخلق واضطرارهم إلى الإيمان ، بأن يظهر آية تظل لها أعناق الجبابرة خاضعة . وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدراً على سوق الخلق[3] اقتهارا واقسارا إلى ما أراد .

وهذا الذى ذكروه تلبيس لا تحصيل له . فإنهم مطبقون على أن الرب لا يخلق إيمان المؤمنين وطاعة المطيعين ، وإنما المعنىّ بالإلجاء عندهم إظهار آيات هائلة يؤمن عندها الكفار . والذى ذكروه لا تحصيل له ؛ فإنه ربما يقع في المعلوم أن طوائف من الكفرة يصرون على كفرهم ولا يذعنون للحق ، وإن عظمت الآيات ، وهذا غير بعيد في جائزات العقول . والذى يقرره أن[3] المعتزلة قالوا : رب عبد يعلم الرب تعالى أنه

---

(١) ل زاد : قد ؛ ولم يذكرها ح ، م (٢) ح ، م : الخلائق (٣) ح نقص : أن

ليس فى المقدور لطف يفعله البارى تعالى به فيؤمن عنده ، فإذا لم يكن ذلك بعيدا فى اللطف ، لم يبعد فى الآيات المخوفة .

والذي يقطع هذا التشغيب أن نقول : لو ألجئوا لما كان إيمانهم مثابا عليه عندكم ، ولو قدر ذلك لكان قبيحاً ، والرب سبحانه لا يريد القبائح على زعمكم ، وإنما يريد الإيمان المثاب عليه . ومن ضرورة الاختيار انتفاء الإلجاء والاضطرار ، فالذى أراده لا يقدر على تحصيله ، والذى يقدر عليه يستحيل أن يريده ؛ تعالى الله عن قول الزائفين[٢] .

فإن قالوا : إذا جاز أن يكون ما نهى عنه ولا يكون ما أمر به ، فلا يمتنع أيضا أن يقع ما يكره ولا يقع ما يريد . وهذا ساقط من الكلام ؛ فإن ما لم يقع مما أمر به ، إنما لم يقع لأنه لم يرد أن يقع ، فلم يأت عدم الوقوع من صفة غيره فيلزم قصوره ؛ وإذا لم يقع ما أراد ، فقد أتى قصور الإرادة من جهة غيره . فشتان بين ما ألزمونا به ، وبين ما ألزموه .

ومما يقوى التمسك به إجماع السلف الصالحين ، قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء ، على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من المجملات المتأولات[٢] ، وهى قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

ومما يطيش عقولهم ، اتفاق العلماء قاطبة على أن المديون[٣] القادر على إبراء ذمته ، إذا قال : والله لأقضين حق غريمى غداً إن شاء الله

(١) ح : المبطلين (٢) ح ، م : المؤلات

(٣) ح ، ل ، م زادوا : عليه ؛ ولم نروجها لإثباتها

عز وجل ، فإذا انصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه ، فلم[١] يحنث الحالف لاستثنائه بمشيئة الله ، وينزل ذلك منزلة ما لو قال : لأقضين حقه غداً إن شاء زيد ، ثم[٢] استبهمت مشيئته ولم يحط بها . فلو كان الرب تعالى مريداً لقضاء الدين لا محالة ، لتنزل ذلك منزلة ما لو قال : لأقضين حق غريمى غداً إن شاء زيد ، ثم شاء زيد ولم يقضه فيحنث لا محالة .

ومما يقوى إلزامه ، أن نقول : الرب تعالى عندكم يريد إيمان الكافرين ، وذلك واجب فى حكمه ؛ فبينوا معاشر المعتزلة ما نسائلكم عنه وأوضحوا الوقت الذي تقرر الإرادة له[٣] ، والإرادة حادثة عندكم . فلا يكادون يضبطون فى ذلك وقتاً موقوتا ، ولا يلقون لأنفسهم ثبوتا .

شبهة [أخرى] للمعتزلة[٤] فيما تمسكوا به ، وفى ذكره والانفصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه ، أن قالو : الأمر بالشيء يتضمن كونه مراداً للآمر ، ويستحيل فى قضية العقول أن يأمر الآمر بما يكرهه ويأباه ؛ وكذلك النهى عن الشيء يتضمن كونه مكروها للناهى ، ويستحيل أن يكون الناهى على حكم الحظر مريدا لما نهى عنه . وأكدوا ذلك بأن قالوا : الجمع بين الأمر الجازم ، وبين إبداء كراهية المأمور به متناقض ، وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشيء والنهى عنه ؛ إذ لا فرق

(١) ح ، م : فلا (٢) ل : فلوا ستبهمت ؛ والمثبت عن م

(٣) ح عبارته : الذى تتقدم الارادة به

(٤) ل عبارته : شبهة المعتزلة ؛ م عبارته : شبه المعتزلة ، ومما الخ .

بين أن يقول القائل : آمرك بكذا وأنهاك عنه ، وبين أن يقول : آمرك بكذا وأكره منك فعله . وإذا تبين أن كل مأمور به مراد للآمر ، فيخرج من ذلك كون البارى تعالى مريداً لإيمان من علم أنه لا يؤمن ، لأنه آمر له بالإيمان .

والجواب على [١] ذلك من أوجه ؛ منها أن يتبين أن ما استبعدوه ، من كون الآمر كارهاً لما أمر به ، غير بعيد شاهداً . وقد ضرب المحصلون [٢] لما نبغيه أمثلة ، ونحن نجتزىء بواحد منها .

وهو أن الرجل إذا كان يؤدب عبيده ، ويبالغ فى ردعهم وقمعهم ويبرح بهم ضرباً ؛ فإذا استفاض خبره واتصل بسلطان الوقت ، وهمّ بأن يزجره ويبالغ فى تأديبه ، فلما استحضره وبثّ إليه خبره قال معتذراً : إنما صدر منى ما صدر لاستعصاء عبيدى وتمردهم [٣] وإبدائهم صفحة الخلاف . فاتهم السلطان أمره [٤] ولم يثق بما قاله ، وبقى مستعر الصدر عليه ، فرام سيد العبيد تحقيق مقالته ونفى الظن عن أحواله ، وقال للسلطان : آية صدقى أنى أستحضر عبيدى وآمرهم بمرأى منك ومسمع أمراً جازماً تنتفى عنه جهات التأويلات ؛ فإن هم خالفونى وعصوا أمرى ، استبان للملك صدقى ؛ وإن أطاعونى ، فأنا المتعرض

---

(١) ح ، م : عن (٢) م عبارته : وقد ضرب (بالبناء للمجهول) لما نبغيه ... الخ
(٣) ل : وتعويدهم ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٤) ح ، م عبارتهما : فاتهمه السلطان

لسخطه . فإذا استحضرهم ، وأمرهم ونهاهم وزجرهم ، فلا شك أنه يريد منهم أن يخالفوه ليتمهد عذره .

فإن قالوا : ما يصدر منه فى الصورة المفروضة ليس بأمر على الحقيقة ، وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة . قلنا : هذا جحد للضرورة فإن الأمر إذا بدر من السيد مقترناً بقرائن من أحواله قاطعة باقتضاء الطاعة ، بحيث لا يستريب فيه العبيد ، بل يضطرون إلى [١] معنى الاقتضاء وموجب الطلب والابتغاء ، فكيف يمكن حمل الأمر المقترن بالقرائن على خلاف المعلوم من مقتضاه على البديهة والضرورة ؟ وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وإنما يتمهد عذر السيد إذا كان أمره جازما لا تردد فى فحواه ؟[٢] ولو لم يكن الأمر كذلك ، لم تقبل معاذيره ، ولم يتسق تقديره .

ومما يدل على أن المأمور به لا يجب أن يكون مراداً للآمر ، أصل النسخ ؛ فإنه رفع للحكم بعد ثبوته ، ويستحيل تقدير كون المنسوخ مراداً . فإن الواجب إذا حظر وحرّم ، فيجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مراداً مكروها ، وذلك غير سائغ فى أحكام الله تعالى إجماعاً ، وهو دال لو ثبت [٣] على البداء ، والرب تعالى متقدس عنه . فإذا ثبت أن النسخ يصادف مأموراً به ، وتقرر أن المراد لا ينقلب مكروها ؛ فيخرج

---

(١) ل زاد : لفظ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م (٢) م نقص : فى فحواه
(٣) ل نقص : لو ثبت ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

من مضمون ذلك ، أن المأمور به أولا لم يكن وقوعه مرادا للآمر .

فإن قالوا : النسخ لا يتضمن رفع الحكم ، وإنما هو تبيين مدة العبادة على حكم التخصيص ؛ فهذا الذى ذكروه رد للنسخ جملة ، والتزام لمذهب [1] منكريه من اليهود وغيرهم . وسنذكر النسخ وحقيقته ، والرد على جاحديه فى النبوءات إن شاء الله عز وجل .

ومما تمسك الأئمة فى أن المأمور به يجوز أن لا يكون مراداً للآمر ، قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام . فإنه صلى الله عليه وسلم أمر بذبح ولده ، ولم يرد ذلك منه .

وللمعتزلة خبط فى درء حجة الله تعالى لا يغنيهم عما أريد بهم . فمنهم من يقول : لم يكن إبراهيم عليه السلام مأمورا بذبح ولده تحقيقا ، وإنما تخيل أمرا فى حلمه وحسبه أمراً ؛ وهذا إزدراء عظيم على الأنبياء وحط من أقدارهم . وكيف يستجيز ذو دين أن ينسب إلى إبراهيم خليل الرحمن الإقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم ؟ وكيف يسوغ أن لا يحيط ولده علماً بكونه مأموراً أو غير مأموراً ؟ وتجويز ذلك يسقط الثقة بما ينقلون من أوامر الله تعالى .

ومنهم من يقول : إنما كان مأموراً بالشد والربط والتلّ للجبين [2] وإرهاف المدية ، والتعرض لمقدمات الذبح ، دون الذبح . وهذا من

(١) ل : بمذهب ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) ل ، م نقصا : للجبين ؛ وما أثبتناه عن ح ، وهو موافق لما ورد فى القرآن الكريم

الطراز [1] الأول ؛ فإنا على اضطرار نعلم من اعتقاد القصة أن إبراهيم عليه السلام [2] ابتلى بذبح ولده ، ومن هذا [3] عظم بلاؤه ، كما قال تعالى : « إن هذا لهو البلاء المبين » [4] ، وافتداؤه بالذبح العظيم أعظم [5] آية على ذلك . ولا يسوغ أن يعتقد النبى فى أمر الله تعالى خلاف مقتضاه .

فإن قالوا : الدليل على أنه لم يكن مأمورا بالذبح ، أنه لما شد يديه ورجليه رباطاً ، وتلّه للجبين ، قيل له : « قد صدقت الرؤيا » [6] ، فدل ذلك على امتثاله مقتضى الأمر وبلوغه منتهاه . وهذا غفلة منهم وذهول عن الحق ؛ فإنه ما قيل له : «حققت الرؤيا» ، بل قيل : «صدقت الرؤيا» ، أى اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به ، فانحجز الآن عن [7] إمضاء الأمر ؛ فقد رفع عنك ، وفدى ولدك عن الذبح المأمور به بالذِّبح العظيم .

فإن قالوا : كان إبراهيم يقطع حلقوم ولده ويفرى أوداجه ، وكان إذا قطع جزء التأم والتحم ما قبله ، ولم يزل الأمر كذلك حتى نفذت الشفرة من الجانب الثانى ، فقد أمر بالذبح وأريد منه ذلك ؛ وهذا الذى ذكروه افتراء عظيم وتخرص [8] على معنى الكتاب . فإنه تعالى قال مخبرا عنهما : « فلما أسلما وتله للجبين ، وناديناه أن يا إبراهيم » الآية [9] ؛

(١) م : الطرز (٢) ح ، م زادا : اعتقد أنه (٣) ح : ولهذا
(٤) الصافات ك ٣٧ : ١٠٦ (٥) ح ، م : أصدق
(٦) الصافات ك ٣٧ : ١٠٥ (٧) ل نقص : عن ؛ والمثبت عن م ، ح
(٨) ل : وتجرم ؛ والمثبت عن ح ، م (٩) الصافات ك ٣٧ : ١٠٣ ، ١٠٤

فاقتضى ظاهر الخطاب أنه كما[١] تله ، نودي بالتخفيف ، وافتداؤه[٢] من الدلالات القاطعة على أنه لم يمتثل ما أمر به . ثم ما تقلوه[٣] لايسمى ذبحاً ، وإنما الذبح فصل الحلقوم والمرىء وفرى الأوداج ، مع بقائها على انفصالها إلى تتمة الذبح . فبطلت حيلهم ، واتجهت حجة الله عليهم .

وما ذكروه ، من تناقض الجمع بين الأمر بالشيء وإبداء كراهيته ، دعوى ، ولا تناقض عندنا في الجمع بينهما . وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين ، مع نصوص لا تقبل التأويل في كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد إيمان الكفرة وطاعة الفجرة ؟ فإن[٤] عم الأمر تعلقا ، ودلت الآيات التي نستمسك بها على أنه سبحانه أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى ، فيبطل ذلك ما موهوا به .

ومن الدليل على ذلك ، أن الواحد منا لو قال لعبده : قد أزحت علتك ، وقويت مُنَّتك ، وأتممت عدتك ؛ حتى لا تألوا جهدا في اقتناء الخيرات[٥] ، والتسرع إلى القربات ، وسد الثغور ؛ مع علمي قطعا بأنك تفجر وتقطع الطرق ، وتسعى في الأرض بالفساد ، وتستعين بما أمددتك[٦] على خلاف الرشاد ؛ فيعد[٧] ذلك متناقضاً عرفا وإطلاقا .

---

(١) ح : لما (٢) ل : وابتداؤه ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) ل عبارته : ثم ماتلقوه تقولوا فعله لايسمى ذبحا ؛ والعبارة المثبتة عن ح ، م
(٤) ح : وإذا ؛ م : فإذا (٥) ل عبارته : لاتلو جهدا في اقتناع الخيرات ؛ والعبارة المثبتة عن ح ، م
(٦) م زاد : به
(٧) ل عبارته : فلا يبعد ذلك ... الخ ؛ والعبارة المثبته عن ح ، م

والرب تعالى على أصول المعتزلة يريد صلاح من يمهله ، ويعلم أنه في إمهاله يستعى على الردى ويتبع الهوى ، ولو اخترم قبل حُلُمه لفاز ونجا . فإن لم يكن ذلك متناقضاً عندهم إذا قدر في أمر الله ، فلا تناقض فيما ادعوه .

ومما يتمسكون به كثيرا ، أن قالوا : الإرادة تكتسب صفة المراد بها[١] ، فإذا كان المراد سفهاً كانت الإرادة سفهاً ، وهذا من تخييلهم العرىّ عن التحصيل ؛ فهم مطالبون بالدليل عليه ، غير مخلين بالاقتصار على محض الدعوى[٢] .

ثم لو كانت إرادة السفه سفهاً ، لكانت إرادة الطاعة طاعة ، ويلزم من مضمون ذلك أن يكون الرب تعالى مطيعاً لإرادته الطاعة ، وهذا خروج عن إجماع المسلمين وانسلال عن ربقة الدين . ثم الإرادة عندنا أزلية ، وإنما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ . والذى يحقق ذلك أن من تكسب علماً بالفواحش وفجور الفجرة ، من غير حاجة ماسة إليه ، فذلك سفه منه ؛ والرب تعالى عالم بجميع[٣] المعلومات خيرها وشرها ، ولا يتصف في كونه عالماً بما يتصف به من تكسب العلم منا .

فهذه قواعد شبههم ، وفي التنبيه عليها وطرق الانفصال عنها إرشاد إلى ما عداها .

---

(١) ح ، م نقصا : بها
(٢) ل عبارته : والاقتصار على محل الدعوى ؛ م عبارته : غير مخلون والاقتصار على محض الدعوى ؛ والمثبت عن ح (٣) ح ، م : بجملة

فصل

[مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة]

[استدل المعتزلة] (١) بظواهر من كتاب الله تعالى، لم يحيطوا بفحواها، ولم يدركوا معناها. منها قوله تعالى: «ولا يرضى لعباده الكفر» (٢). وفي الجواب عن هذه الآية مسلكان: أحدهما الجري على موجبها، تمسكا بمذهب من فصل بين الرضا والإرادة؛ والوجه الثاني حمل العباد على الموفقين للإيمان (٣) الملهمين للايقان، وهم المشرفون بالإضافة إلى الله سبحانه ذكرا. وهذه الآية تجري مجرى قوله تعالى: «عيناً يشرب بها عباد الله» (٤)؛ فليس المراد جميع عباد الله، بل المراد المصطفون المخلصون للنعيم المقيم.

ومما يستروحون إليه قوله تعالى: «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ماأشركنا» (٥) الآية. قالوا: فوجه الدليل من هذه الآية، أن الرب سبحانه أخبر عنه، وبيّن أنهم قالوا لوشاءالله ما أشركنا، ثم وبخهم ورد مقالتهم؛ ولو كانوا ناطقين بحق؛ مفصحين بصدق؛ لما قُرعوا.

قلنا: إنما استوجبوا التوبيخ، لأنهم كانوا يهزأون بالدين ويبغون رد دعوى الأنبياء (٦)، وكان قد قرع مسامعهم من شرائع الرسل تفويض

(١) زدنا هذه العبارة لأن سياق الكلام يقتضيها (٢) الزمر ك ٣٩ : ٧
(٣) ل: بالإيمان؛ والمثبت عن ح، م (٤) الإنسان م ٧٦ : ٦
(٥) الأنعام ك ٦ : ١٤٨ (٦) ح، م عبارتهما: ويبغون درأ دعوة الأنبياء

الأمر إلى الله تعالى، فلما طولبوا بالإسلام والتزام الأحكام تعلقوا (١) بما احتجوا به على النبيين، وقالوا: «لو شاء الله ما أشركنا» الآية، ولم يكن من غرضهم ذكر ما ينطوي عليه عقدهم. والدليل على ذلك في سياق قوله تعالى: «قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن» (٢). وكيف لا يكون الأمر كذلك، والإيمان بصفات الله تعالى فرع عن الإيمان بالله تعالى، والكفر بالآية كفر بالله تعالى!

ومما يستدلون به العوام الاستدلال بقوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (٣). وهذه الآية عامة في صيغتها، متعرضة لقبول التخصيص عند القائلين بالعموم، مجملة عند منكري العموم. ولا يسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال، أو يتصدى للإجمال. ومن مذهب المعتزلة، أن العموم إذا دخله التخصيص صار مجملا في بقية المسميات، ولا خلاف أن الصبيان والمجانين مستثنون من موجب الآية تخصيصاً.

ثم قد قيل: إن المراد من الآية تبيين غنى الله تعالى عن خلقه، وافتقارهم إليه، فهذا هو المقصود، وآية ذلك قوله تعالى: «ما أُريد منهم من رزق وما أُريد أن يطعمون» (٤)؛ فكأن معنى الآية: وما

(١) ح، م: تعللوا (٢) ح أكمل الآية: «وإن أنتم إلا تخرصون» الأنعام ك ٦ : ١٤٨
(٣) الذاريات ك ٥١ : ٥٦ (٤) الذاريات ك ٥١ : ٥٧

خلقت الجن والإنس لينفعونى ، وإنما خلقتهم لآمرهم بعبادتى [١].

ثم أصل العبادة التذلل ، والطريق المعبَّــدة هى المذللة بالدوس بالخف والحافر وأقدام المستطرقين ، والمراد بالآية : وما خلقتهم إلا ليذلوا لى . ثم من خضع فقد أبدى تذلله ، ومن عاند وجحد فشواهد الفطرة واضحة[٢] على تذلله وإن تخرص [٣] وافترى. والحمل على ذلك أفضل من الحمل على تناقض ؛ فإن الرب تعالى علـم أن معظم الخليقة يكفرون ، فيكون التقدير : وما خلقت من علمت أنه يكفر إلا ليوفق ، وهذا لا وجه له .

ومما يستدلون به قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » [٤] . قلنا : الآية المتقدمة على هذه الآية دلالة قاطعة على إبطال مذهبكم ، فإنه عز من قائل قال : « وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كلٌّ من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » [٥] . ثم لفظة الإصابة شاهـدة على سلب الاختيار ، فإنها لا تستعمل إلا فيما ينال المرء من غير ارتياده ؛ ولا يقال أصاب فلان المشى والتصرف [٦] ، بل يقال أصابه مرض أو سرور أو جنون .

ثم المراد من الآية أن كفار قريش كانوا إذا قحطوا وزلزلوا [٧] ،

---

(١) م : بطاعتى (٢) ح : دالة (٣) ل : تحرص (بالحاء المهملة) ؛ والمثبت عن ح ، م
(٤) النساء م ٤ : ٧٩ (٥) النساء م ٤ : ٧٨ (٦) م : مشى وتصرف
(٧) ح : وأذلوا ؛ ل : وألوا ؛ والمثبت عن م

قالوا : ذلك من شؤم محمد ودعوته ، فإن وُسع عليهم قالوا : ذلك منا ومن آلهتنا ، فرد الله تعالى عليهم وخاطب رسوله عليه السلام ، وهم المعنيون ، فقال : « ما أصابك من حسنة » ، معناه من نعمة ، فمن الله ؛ وما أصابك من سيئة ، أى من ضيق ، فهو جزاء عملك . على أن المعتزلة لا يقولون بظاهر الآية ، إذ الخير والشر عندهم من أفعال العباد ، واقعان بقدرة العباد ، خارجان عن مقدور الله تعالى ، فهما واقعان [١] من العبد عندهم .

وربما يستدلون فى خلق الأعمال بقوله تبارك وتعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » [٢] ، وزعموا أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع ، وهذا وهم منهم وزلل . فإن الخلق قد يراد به التقدير ، ومن ذلك سمى الحذَّاء خالقا لتقديره طاقة من النعل بطاقة ، ومنه قول القائل [٣] :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعـــــض القوم يخلق ثم لا يفرى

ولما ذكر الله تعالى [٤] إجراء النطفة في أطوار الخلق ، فى مدد مضروبة وأوقات مرقوبة مقدرة عنـده ، قال تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » . معناه أحسن المقدرين . ثم العبد عند المعتزلة أحسن

---

(١) ح ، م : فهما جميعا (٢) المؤمنون ك ٢٣ : ١٤
(٣) هو زهير بن أبى سلمى . والبيت من قصيدة قالها فى ممدوحه هرم بن سنان ، وأولها:
لمن الديار بقنـة الحـجر أقوين منذ حجج ومذ دهر
وفيها يقول :
ولأنت أشجع من أسامة إذ دعيت نزال ولج فى الذعر
(٤) ل زاد : بعد ؛ ولم يذكرها ح ، م

خلقا من الله تعالى عن قولهم ؛ فإن أحسن الخالقين من كان خلقه أحسن ، ومن خلق العبد الإيمان بالله ، وهو أحسن خلقا من خلق الأجسام وأعراضها .

ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب فى وقوع الكائنات مرادة لله تعالى . قال الله عز وجل : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة » إلى قوله تعالى : « ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »(١) ؛ وقال تعالى : « لو شاء اللهُ لجمعهم على الهدى »(٢) ؛ وقال تعالى : « فمن يُرِدِ اللهُ أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء »(٣) . والنصوص التى استدللنا بها ، عند ذكر الهدى والضلال والطبع والختم ، كلها دالة على ما ننتحله .

فصل

[التوفيق والخذلان]

التوفيق خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية ؛ ثم الموفق لا يعصى إذ لا قدرة له على المعصية ، وكذلك القول فى نقيض ذلك . وصرف المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد

(١) ح أورد الآية كاملة ، وهى من سورة الأنعام ك٦ : ١١١
(٢) الأنعام ك ٦ : ٣٥
(٣) ح ، م لم يوردوا من الآية إلا قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره» وهى من سورة الأنعام ك ٦ : ١٢٥

يؤمن عنده ، والخذلان محمول على امتناع اللطف . ثم لا يقع في معلوم الله تعالى اللطف (١) فى حق كل واحد(٢) ؛ بل منهم من علم الله تعالى أنه يؤمن لو لطف به ، ومنهم من علم أنه لا يزيده ما آمن عنده غيره إلا تمادياً فى الطغيان وإصراراً على العدوان .

ويلزمهم من مجموع أصلهم أن يقولوا : لا يتصف الرب تعالى بالاقتدار على أن يوفق (٣) جميع الخلائق ، وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب المبين ، وقد قال تعالى : «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » الآية(٤) ؛ وقال تعالى : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين »(٥) إلى غير ذلك .

والعصمة : هى التوفيق بعينه ؛ فإن عمت كانت توفيقاً عاماً ، وإن خصت كانت توفيقاً خاصاً .

فصل

[ذمّ القدرية]

اتفق أهل الملل على ذمّ القدرية ولعنهم ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لُعنت القدرية على لسان سبعين نبيا »(٦) . ولا ينكر

(١) ل : فى معلوم الله تعالى للطف ؛ والمثبت عن ح ، م (٢) ح ، م : أحد
(٣) ل : يؤمن ؛ والمثبت عن ح ، م (٤) السجدة ك ٣٢ : ١٣ (٥) هود ك ١١ : ١١٨
(٦) هذا الحديث لم نعثر به فى الصحاح من كتب الحديث ، وإن كانت رويت أحاديث فى لعن القدرية ...

لعنهم منكر ، ولـكنهم يحاولون درأ هذا النبذ[١] عن أنفسهم بما لا يغنيهم ، ويقولون : أنتم القدرية إذا اعتقدتم إضافة القدرة لله سبحانه ، وهذا بهت وتواقح ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « القدرية مجوس هذه الأمة »[٢] . وشبههم بهم لتقسيمهم الخـــير والشر ، فى حكم الإرادة والمشيئة ، حسب تقسيم المجوس ، وصرفهم الخير إلى « يزدان» والشر إلى « أهرمن »[٣] . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا قامت القيامة ، نادى منادٍ فى أهل الجمع : أين خصماء الله تعالى ؟ فتقوم القدرية »[٤] .

ولا خفاء باختصاص ذلك بهم ؛ فإن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله تعالى ، ولا يعترضون لشيء من أفعاله . ثم من يضيف القدرة[٥] إلى نفسه ويعتقدها صفته ، بأن يتصف بالقدرى أولى ممن يضيفه إلى ربه .

فهذه جمل مقنعة فى خلق الأعمال ، والاستطاعة ، وما يتعلق بهما .

وقد حان أن نخوض فى أبواب التعديل والتجوير ، مستعينين بالله تعالى ، مفوضين أمورنا إليه .

---

(١) ل : الشيء ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) هذا الحديث رواه الطبرانى وأبو داود وغيرهما عن ابن عمر مرفوعا .
(٣) ل : أهرموز ؛ والصحيح أهرمن
(٤) لم تعثر بهذا الحديث فى الصحاح من كتب الحديث (٥) م : القدر

باب
القول[١] فى التعديل والتجويز

[مقدمات ومسائل]

اعلموا ، أحسن الله إرشادكم ، أن مضمون هـذا الأصل العظيم والخطب الجسيم تحصره مقدمتان وثلاث مسائل . إحدي المقدمتين فى الرد على من قال بتحسين العقل وتقبيحه ، والأخرى أنه لا واجب على الله تعالى يدل عليه العقل . وأما المسائل الثلاث : فإحداها[٢] فى بيان مذاهب أهل الملل فى إيلام الله تعالى من يؤلمه من عباده وخليقته ، وهذه المسألة تتشعب إلى الكلام فى التناسخ والأعراض ؛ والمسألة الثانية فى الصلاح والأصلح[٣]؛ والثالثة فى اللطف ومعناه .

وإذا نجزت[٤] هذه الأصول ، افتتحنا بعدها المعجزات ، ورتبنا على ثبوت النبوات السمعيات[٥] من قواعد العقائد ، والله الموفق للصواب .

وكل ما ترجمناه إلى منقطع الاعتقاد ، واقع فى القسم الثالث من

---

(١) ح نقص : القول
(٢) ح ، ل : إحداها [بدون الفاء] ؛ والمثبت عن م
(٣) ح ، ل : الصلاح والاصلاح ؛ والمثبت عن م (٤) م : أنجزت
(٥) ح عبارته : ورتبنا الأبواب على ثبوت النبوات والسمعيات .

الأقسام التى رسمناها ، وهو الكلام فيما يجوز فى أحكام الله تعالى . [illegible]

فصل

[التحسين والتقبيح]

العقل لا يدل على حسن شىء ولا قبحه فى حكم التكليف ، وإنما(١) يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول فى ذلك أن الشىء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له [illegible] وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن فى الشرع ما يقبح مثله المساوى له [illegible] فى جملة أحكام صفات النفس .

فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس [illegible] وصفة نفس ، فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد(٢) بالقبيح ما ورد الشرع بذمّ فاعله . وذهبت المعتزلة إلى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة ، ولا يتوقف إدراكهما على السمع ، وللحسن بكونه حسناً صفة ؛ وكذلك القول فى القبيح عندهم . هذه قاعدة مذهبهم ، وربما يتخبطون فيها ، ويمتنع عليهم فى مجارى المذهب صرف الحسن والقبح إلى صفتين للحسن والقبيح .

ومما يجب الإحاطة به (٣) قبل الخوض فى المحاجة ، أن أئمتنا

---

(١) ل ، ح : فإنما ؛ وما أثبتناه عن م (٢) ح : والمعنى

(٣) ح ، ل عبارتهما : ومما يجب به الإحاطة ؛ والمثبت عن م

[illegible] فى إطلاق لفظة ، فقالوا : لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع ، وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائداً على الشرع ، مع المصير إلى توقف إدراكه عليه . وليس الأمر كذلك ؛ فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به ، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذلك القول فى القبيح . فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر ، فلسنا نعنى بما نبينه (١) تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب ؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالأمر به إيجاباً ، والمراد بالمحظور الفعل الذى ورد الشرع بالنهى عنه حظراً وتحريماً .

ثم المعتزلة قسموا الحسن والقبيح ، وزعموا أن منها ما يدرك قبحه وحسنه على الضرورة والبديهة من غير احتياج إلى نظر ، ومنها ما يدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلى . وسبيل النظر عندهم اعتبار النظرىّ من المحسنات والمقبحات بالضرورىّ منها ؛ بل يعتبر مقتضى التقبيح والتحسين فى الضروريات فيلحق بها (٢) ، ثم يرد إليها ما يشاركها فى مقتضياتها . فالكفر عندهم معلوم قبحه على الضرورة ، وكذلك الضرار

---

(١) ح ، م : نثبته

(٢) ح نقص : فيلحق بها ؛ وم عبارته : بان يعتبر مقتضى التحسين والقبيح ثم يرد إليها . . الخ

المحض الذى لا يتحصل فيه غرض صحيح ، إلى غير ذلك من تخيلاتهم[1].

وسبيلنا أن نوجه[2] عليهم القول ، فنقول : ماادعيتم قبحه أو حسنه ضرورة فأنتم فيه منازعون ، وعن دعوا كم مدفوعون . وإذا بطل ادعاء الضرورة فى الأصول ، بطل رد النظريات إليها . وهـذه الطريقة على إيجازها تهدم اصول المعتزلة فى التقبيح والتحسين . وإذا تناقضت هذه الأصول ، وقولهم فى الصـلاح واللطف وأبواب الثواب والعقاب وغـيرها متلقى منهـا ، فينحسم عليهـم أبواب الـكلام فى فصول التعديل والتجوير .

فنقول لهم : لم ادعيتم العلم الضرورى[3] بالحسن والقبح مع علمكم بأن مخالفيكم طبقوا وجه الأرض ، وأقل شرذمة منهم يزيدون[4] على عدد أقل التواتر ، ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع فى مداركها ؟

فإن قالوا : قد وافقتمونا على التحسين والتقبيح في مـواقع الضروريات ، وإنمـا خالفتمونا فى الطريق المؤدى إلى العلم ، فزعمتم أن الدال على الحسن والقبح السمع دون العقل . ولا يبعد اختلاف العقلاء

---

(١) م : من تخليطهم (٢) ح ، م : نوجز
(٣) م عبارته : لم ادعيتم على الضرورى . . . الخ
(٤) ح ، م : يربون

فى العلم[1] الضرورى على هذا الوجه ، فإن الأخبار المتواترة يعقبها العلم الضرورى . وقد ذهب الكعبي وأشياعه إلى أن طريق العلم بما تواترت الأخبار به وعنه[2] الاستدلال ، وذلك لا يقدح فى وقوع[3] العلم الضرورى بما تواتر الخبر عنه .

وهذا الذى ذكروه لامحصول له . وقد مر[4] فى تفصيلنا المذهب قبل ما يسقطه . فإننا قلنا[5] ليس الحسن والقبح صفتين للقبيح والحسن وجهتين يقعان عليهما ، ولا معنى للحسن والقبح إلا نفس ورود الأمر والنهى ، فالذى أثبتته المعتزلة ، من كون الحسن والقبيح على صفة وحكم ، قد أنكرناه عقلا وسمعاً . ومجموع ذلك يوضح أنا لم نجتمع على المطلوب مع الاختلاف فى السبيل المفضى إليه ، وهذا بيّن لمن تدبره .

ومما يوضح الحق درؤهم[6] عن دعوى الضرورة ، أن الذى ادعوه قبيحاً على البديهة ، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعاً من أفعال الله تعالى ، مع القطع بكونه حسناً . فإنهم قالوا : إن[7] للرب تعالى أن يؤلم عبداً من عبيده ابتداء من غـير استحقاق ولا تعويض على الألم ، ومن غير جلب نفع ودفع ضر موفيين على الألم .

---

(١) م نقصا : العلم
(٢) ح نقص : وعنه ؛ م عبارته : تواترت الاخبار عنه الخ
(٤) ح ، م نقصا : قدمر (٣) م نقص : وقوع (٥) ل : نقول ؛ والمثبت عن ح ، م
(٦) م : ردهم (٧) ح ، م نقصا : إن

ثم كما قطعوا (١) بتجويز ذلك فى أحكام الله تعالى، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسناً ، وهذا مالا سبيل إلى دفعه ، وفيه فرض تحسين العقل (٢) فى الصورة التى ادعى المعتزلة العلم الضرورى بالتقبيح فيها . ومهما استبان تحكمهم بدعوى الضرورة لم يسلموا ممن يعارض (٣) دعواهم بنقيضها ، ويدّعى العلم الضروري بحسن (٤) ما قبحوه وقبح ما حسنوه .

فإن قالوا : الدليل علي أن القبح والحسن يدركان عقلا ، أن منكري الشرائع وجاحدى النبوات يعلمون (٥) قبح الظلم والكفران وحسن الشكر ، ولو كان الأمر يتوقف في ذلك على السمع (٦) لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح ؛ وهذ الذى ذكروه لا محصول له . وأول ما فيه ، أنه احتجاج فى موضع الضرورة على دعواهم ، ولا يستمر النظر فى موضع (٧) البداية .

ثم نقول : إنما يستمر لكم ما ذكرتموه ، لو سلم لكم كون البراهمة (٨) المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقبيح ، وهذا مما ينازعون

(١) ح : وكما (٢) ح ، م نقصا : العقل
(٣) ح ، ل عبارته : لم يسلموا به من معارضة ؛ والمثبت عن م
(٤) ح ، ل عبارته : ويدعى العلم الضرورى به حسن ما قبحوه ؛ والمثبت عن م
(٥) ح ، ل : يعلم ؛ والمثبت عن م (٦) ح : الشرع
(٧) ح : مواقع ؛ م : مواضع
(٨) هم فرقة من الهنود تنسب إلى ابراهم أو ابراهما أو ابرهمان ، الذى ذكر فى الفيدا ، أحد كتبهم المقدسة ، والبراهمية نظام دينى اجتماعى سياسى يعتبر ابراهما الآله الأعلى ، ومن أصوله تقسيم الأمة لى طبقات أربع ، على ماهو معروف

فلا بُعد فى تصميم طوائف على اعتقادهم مع حسبانهم إياه علماً وإن لم يكن علماً ، وهذا سبيل اعتقاد المقلدين فى أصول الدين .

والذى يقرر ما قلناه ، أن البراهمة كما وافقوا المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين على زعمهم ، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على إيلامها ، وتعريضها للنصب والتعب . ثم اعتقادهم بذلك ليس بعلم وإنما هو جهل . وكما لا يبعد تصميمهم على جهل ، فكذلك لا يبعد إصرارهم على اعتقاد ليس بعلم .

ومما يعول المعتزلة عليه فى ادعاء الضرورة ، أنهم قالوا : العاقل إذا سنحت له حاجة ، وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضا بالكذب يصدر عنه (١) ، ولا مزية لأحدهما على الثاني فى تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما (٢) ؛ فإذا تساويا لديه ، وتماثلا من كل وجه ، فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة ويجتنب الكذب . وإنما يختار الكذب إذا تخيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه فى الصدق ، فأما إذا تساوت الأغراض فالعقل (٣) قاض بالإعراض عن الكذب وإيثار الصدق ، وما ذلك إلا لكون الصدق حسناً عقلا .

(١) ح : منه
(٢) ح ، م عبارتهما : فى تمكنه منها واندفاع الضرر عنه فيهما
(٣) ل عبارته : فالعقل والفعل قاض ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

وهذا الذى ذكروه باطل من وجوه : أحدها أنه رَوْم احتجاج فى موضع اتفاقهم على أنه ضرورى ؛ والثانى أن ما ذكروه وصوروه متناقض ؛ فإن الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه اللوم والذم والعقاب على[1] الجملة والاتصاف بالدنيات وسمات النقص ، وهذا موجب قول المعتزلة . فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق والكذب ، وتقدير تماثل الأغراض فيهما ، ومذهبهم ما ذكرناه ؟

والذى يحقق مقصودنا ، أن ما ذكروه من أن العاقل يؤثر الصدق لامحالة إذا استوت عنده الأغراض ، يوجب عليهم خروج الصدق عن حكم التكليف واستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه . فإن الملجأ إلى الشىء المحمول عليه ، لاثواب له على ماهو مجبر عليه ، فيجب أن يكون الصدق على قياس ماقالوه فى حكم ما يجبر العاقل عليه . ثم إنما استقام لهم ماحاولوه ، لطردهم كلامهم فى حالة استقرار الشرائع فى تقبيح الكذب وتحسين الصدق .

فإن قالوا : فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع ، أو فيمن لم يبلغه الشرع أصلا ، فإن العاقل مع هذا الغرض يؤثر الصدق . قلنا : إنما ذلك لاعتقاد[2] من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب

(١) ل : على أن الجملة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) ل عبارته : إنماذلك الاعتقاد من صورتم ... الخ ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

عقلا ، وذلك محظور مجتنب ؛ فإن صور ذلك فيمن لا يقول بتقبيح العقل وتحسينه ، ولم يبلغه الشرع ، واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه ؛ فلسنا نسلم ، والحالة هذه ، أنه يؤثر الصدق لامحالة ، بل يمتنع من إيثار الصدق وإيثار الكذب جميعاً ، فبطل ما موهوا به .

ومما يستروحون إليه ، أن قالوا : إن الحسن[1] لو لم يعقل قبل ورود الشرع ، لما فهم أيضاً عند وروده . وهذا من ركيك الكلام ؛ فإنا إذا صرفنا الحسن والقبح فى حكم التكليف إلى ورود الأمر والنهى ، فلا يمتنع العلم بالأمر إذا قدر وروده قبل وروده . وهذا بمثابة العلم بالنبوءة ؛ فنعلم قبل ظهور المعجزات أن الدال على صدق من يجوز أن يبعث خوارق العادات ، ونعتقد ذلك قبل اتفاق وقوع المعجزات ، ودعوى النبوءات .

وربما يشغبون بالرجوع إلى العادات ويقولون : العقلاء يستحسنون الإحسان وإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ، ويستقبحون الظلم والعدوان ، وإن لم يحضرهم سمع . وهذا تلبيس وتدليس ؛ فإنا لا ننكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها عن الآلام ، والذى استشهدوا به من هذا القبيل[2] وإنما كلامنا فيما يحسن فى حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه .

(١) ل نقص : «إن الحسن» وأردها ح ، م ؛ والمقام يقتضيها

(٢) ل : من هذا الفعل ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

والدليل على ما قلناه ، أن العادات كما اطردت ، على زعمهم فى استقباح العقلاء واستحسانهم ، فكذلك استمر دأب أرباب الألباب فى تقبيح تخلية العبيد والإماء يفجر بعضهم ببعض ، بمرأى من السادة ومسمع وهم متمكنون من حجز بعضهم عن بعض . فإذا تركوهم سدًى والحالة هذه كان ذلك مستقبحاً ، على الطريقة التى مهدوها ، مع القطع بأن ذلك لا يقبح فى حكم الإله .

فإن قيل : هذا كلامكم فى تتبع شبه المخالفين ، فما دليلكم على ما ارتضيتموه ؟ ولم غيرتم الترتيب وافتتحتم المسألة بذكر شبههم ؟ قلنا : إنما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة فى أصول التقبيح والتحسين ؛ فلو فاتحناهم بمنهاج الحجاج ، لردوه جرياً على ما اعتقدوه من دعوى الضرورة فى أصول التقبيح والتحسين .

فمن أصرّ منهم على دعواه ، وهو مذهب كافتهم ، فسبيل مكالمتهم ما مضى ؛ ومن انحط عن دعوى الضرورة احتججنا عليه ، وقلنا : إذا وصف الشىء بكونه قبيحاً ، لم يخل ذلك من أمرين ؛ إما أن يقال : كونه قبيحاً يرجع إلى نفسه أو إلى صفة نفسه ؛ وإما أن يقال : إنه لا يرجع إلى نفسه ، ولا إلى صفة نفسه .

فإن قيل : إنه يرجع [1] إلى نفسه أو إلى صفة نفسه ، كان ذلك

(١) ح ، م : راجع

باطلاً من أوجه ؛ أقربها أن القتل ظلما يماثل القتل حدا واقتصاصاً ، ومن أنكر تساوى الفعلين ومماثلة القتلين فقد جحد ما لا يجحد ، والتزم انتفاء القبح بتماثل كل مثلين . ومما يوضح فساد هذا القسم ، أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبىّ غير مكلف ، فإنه لا يتصف بكونه قبيحاً مع وجوده ، ومنهم من ينازع فى ذلك ويزعم أن الصادر من الصبىّ غير المكلف قبيح ؛ فإن قالوا ذلك ، التقينا بالوجه الأول .

وإذا بطل كون القبيح قبيحاً لنفسه ، لم يخل القول بعد ذلك ؛ إما أن يقال : معنى كونه قبيحاً ورود الشرع بالنهى عنه ، كما صرنا إليه ، وهو الحق الصراح ؛ وإما أن يقال : إنما يقبح لأمر غير الشرع وغير القبيح . فإن هم قالوا ذلك ، قيل لهم : إذا لم يقبح الشىء لنفسه ، ولم يحمل قبحه على تعلق النهى به ، فيستحيل أن تقبح صفة لأجل صفة أخرى ، وليست تلك الصفة صفة للقبيح نفسية ولا معنوية . فثبت من مجموع ذلك بطلان تقبيح الفعل وتحسينه فى حكم التكليف .

وقد تعدينا فى هذا الفصل حد الاختصار قليلا ، لما ألفيناه أصلا لكل ما يأتى بعده فى أحكام التعديل والتجوير . وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة ، وفى الإحاطة بها إبطال ما سواها ؛ فهذه إحدى المقدمتين الموعودتين .

فصل

[في أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله]

في المقدمة الثانية ، وهي تشتمل على الرد على من قال إن العقل دل [1] على وجوب واجب ، وهذا ينقسم قسمين ؛ فيتعلق الكلام في أحدهما بما يقدر واجباً على العبد ، ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من اعتقد وجوب شيء على الباري تعالى عن أقوال [2] المبطلين .

فأما القسم الأول ، فإنه يضاهي المسألة السابقة في التقبيح والتحسين . وكل ما ذكرناه من شبههم وادعائهم الضرورة ، وقدحنا فيها واحتجاجنا به ، فهو يعود في هذه المسألة .

وربما يصوغون [3] لإثبات وجوب شكر المنعم عقلا صيغة [أخرى] ، ويقولون : العاقل إذا علم أن له ربا ، وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكراً ؛ ولو شكره لأثابه وأكرم مثواه ، ولو كفر لعاقبه وأرداه ؛ فإذا خطر له الجائزان ، فالعقل يرشده إلى إيثار ما يؤديه إلى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب . وضربوا لذلك مثلا ، فقالوا : من تصدى له في سفرته [4] مسلكان يؤدي كل واحد منهما إلى مقصده ، وأحدهما

---

(١) ح : يدل
(٢) ح ، م : قول
(٣) ل : يسوغون (بالسين المهملة) ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٤) م نقص : سفرته

خلي عن المخاوف عري من المتالف ، والثاني يشتمل على المعاطب واللصوص وضواري السباع ، ولا غرض له في السبيل المخوف ، فالعقل يقضي بسلوك السبيل المأمون .

وهذا الذي ذكروه ، اقتصار منهم على شطر نظر لو أنهوه نهايته لفهموا الحق . وذلك أنه إن خطر له ما قالوه ، فيعارضه خاطر آخر يناقضه ؛ وذلك أن يخطر للعاقل أنه عبد مملوك مخترع مربوب ، وأنه ليس للمملوك إلا ما أذن له فيه مالكه ، ولو أتعب نفسه وأنصبها لصارت مكدودة مجهودة من غير إذن ربها . وقد يعتضد هذا الخاطر عنده بأن الرب المنعم غني عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ؛ وأنه عز وجل كما يبتدئ بالنعم قبل استحقاقها ، لا يبتغي بدلا عليها . فإذا عارض هذا الخاطر ما ذكروه [1] ، قضى العقل بتوقف من خطر له الخاطران .

ومما يؤكد ما قلناه ، أن الملك المعظم إذا منح عبداً من عبيده بكسرة من رغيف [2]، ثم أراد ذلك العبد أن يتدرج في المشارق والمغارب ويثني على الملك بحبائه وحسن عطائه وينص على إنعامه ، فلا يعد ذلك مستحسناً ؛ فإن ما صدر من الملك بالإضافة إلى قدره ، نزر مستحقر تافه مستصغر ،

---

(١) ح ، ل عبارته : فإذا عرض هذا الخاطر ما ذكرناه ؛ والمثبت عن م
(٢) ح ، م عبارتهما : بكسرة خبز من رغيف

وجملة النعم بالإضافة إلى قدرة الله تعالى ، أقل وأذل من كسرة رغيف إلى مُلْك ملِك .

وإن [١] أردنا أن ننقض عليهم ما ذكروه من وجه آخر ، فرضنا الكلام فيمن لم يحط بالمنعم أولا ؛ فإذا طردوا ماقالوه من تقابل الخاطرين، قلنا لهم : هذا قولكم فيمن خطرت له الفكر وعنت له العبر ، فما قولكم في الغافل الذاهل الذى لم يخطر بباله شيء ؟ فهذا قد فقد الطريق إلى العلم بالوجوب ، والشكر حتم [٢] عليه . وهذا عظيم موقعه على الخصوم .

فإن قالوا : لا بد أن يخطر الله تعالى ببال العاقل [٣] فى أول كمال عقله ما ذكرناه ، فهذا تلاعب بالدين ؛ فكم من عاقل متماد فى غوايته مستمر على عزته ، لم يخطر له قط ماذكروه . ثم هذه الخواطر في ابتداء النظر شكوك ، والشك فى الله تعالى كفر ، والبارى تعالى لا يخلق الكفر على أصول القوم .

فإن قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل عاقل ، ملكا يختم على قلبه ، ويقول فى نفسه قولا يسمعه ؛ وهذا بهت عظيم ، وإثبات كلام [٤] ليس بحروف ، وفيه نقض أصلهم في استبعاد كلام سوي الحروف والأصوات .

(١) ح : وإذا
(٢) ل : حتما (بالنصب) ؛ ح ، م : حتم (بالرفع) ، وهو الصحيح عربية .
(٣) ل : الغافل ؛ ح ، م : العاقل ، وهو المناسب لما بعده .
(٤) ح ، م زادا : لم يسمعه ذو عقل .

فإن أردنا تخصيص هذه المسألة بقاطع ، قلنا : الرب تعالى مخترع المخترعات فلا خالق سواه ، كما أوضحناه ، وما يكتسبه العبد خلق لله تعالى ؛ فلا معنى إذاً فى دلالة العقل على وجوب شىء على العبد ، مع استحالة إيقاعه إياه . نعم ولو طالب الرب تعالى عبده ، لثبتت الطّلبة على الصفة التي ذكرناها فى شبه الخصوم في خلق الأعمال . فأما إذا اعتقدنا أن العبد لا يوقع فعله ، ولم يتقدم توجه طلبة عليه ، فلا معنى للحكم بوجوبه ، كما لا معنى للحكم بوجوب فعل الجواهر ؛ فاعلموا ذلك ترشدوا ، فهذا أحد قسمى الفصل .

والقسم الثانى يشتمل على نفى الإيجاب على الله تعالى فلا يجب عليه شىء ، وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح . وسبيل تحرير الدليل فيها أن تقول لمن اعتقد وجوب شىء على الله تعالى : ما الذى [١] عنيته بوجوبه ؟ فإن قال : أردت توجه أمر عليه [٢] كان ذلك محالا اجماعاً ، لأنه [٣] الآمر ، ولا يتعلق به أمر غيره .

وإن قال [٤] : المعنى بوجوبه ، أنه يرتقب ضرراً لو ترك ما وجب عليه ، فذلك محال أيضا ؛ فإن الرب تعالى يتقدس عن الانتفاع والتضرر ؛

(١) ل : فما الذي ، وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) م عبارته : توجه أمر الآمر كان ذلك محالا . . . الخ .
(٣) ح ، م : فانه .
(٤) ح : وإن قالوا .

إذ لا معنى للنفع والتضرر ، والآلام واللذة ، والرب متعال عنهما .
فإن قال : المعنى بوجوبه ، حسنه وقبح تركه ، وزعم أن كونه حسناً صفة نفس له ، فقد أبطلنا ذلك بما فيه مقنع .

ثم ، مما يوجبونه على الله تعالى ثواب الأعمال ، وسنعقد فيه باباً إن شاء الله عز وجل[١] نومىء فيه إلى نكتة جارية على حسب قولهم[٢] ، فنقول : أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى ، وهو حتم عليهم عندكم ، وليس من حكم العقل استيجاب عوض على[٣] أداء فرض ، ولو استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضاً ، لوجب أن يجب لله تعالى على العبد شكر جديد إذا أثابه ، وإن كان الثواب واجباً ، وهذا مما لا محيص لهم عنه أبداً . ومما يوجبونه الصلاح واللطف ، وسيأتى القول فيهما .

وهذا القدر مبلغ غرضنا فى المقدمتين ، ونحن الآن نبتدىء فى إيلام[٤] الله تعالى العباد والبهائم فى دار الدنيا .

---

(١) ح ، م زادا : ولكنا .
(٢) ح ، م : أصولهم .
(٣) ل نقص : على ؛ والمثبت عن ح ، م
(٤) م : بإيلام .

فصل[١]

[القول فى الآلام وأحكامها[٢]]

الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى ، فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهى منه حسن ، سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه[٣] مسماة جزاء . ولا حاجة عند أهل الحق فى تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها[٤] أو استيجاز التزام أعواض عليها ، أو روح جلب نفع أو دفع ضر موفيين عليها . بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن ، لا يعترض عليه فى حكمه ، واضطربت الآراء على من لم يلتزم تفويض الأمور إلى الله تعالى .

ونحن نحكى جملا من عقود المذاهب المجانبة للحق فيها ، ثم ننص على قاطع وجيز فى الرد على كل فئة[٥] إن شاء الله تعالى[٦] . والغرض فرض الكلام فى إيلام[٧] الأطفال الذين لا يعتقدون كفراً ولم يحتقبوا[٨] وزراً ، وكذلك القول فى إيلام البهائم .

---

(١) م نقص : فصل .
(٢) ح نقص : القول فى الآلام وأحكامها ؛ ب عنون : القول فى الآلام وأحكامها فصل الآلام . . . الخ .
(٣) ح ، م نقصا : منه .
(٤) ح نقص : عليها ؛ م عبارته : سبق استحقاق عنها .
(٥) ب زاد : مخالفة .
(٦) ل عبارته : فى الرد على مخالفيه كل فئة مخالفة ؛ ح عبارته : فى الرد على كل فئة لمخالفة ؛ وما أثبتناه عن م
(٧) ح زاد : الله تعالى .
(٨) م : لم يقتحموا .

فأما الثنوية [١] القائلون بإثبات مدبرين، فقد قالوا: الآلام ظلم قبيح لعينه على أى وجه قدر، والآلام بجملتها صادرة [٢] عندهم من «أهرمن» دون «يزدان». وذهبت البكرية [٣]، وهم فئة منتسبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد [٤]، إلى أن البهائم لا تألم أصلا، وكذلك الأطفال الذين لم يعقلوا فيلتزموا بالعقل أمراً.

وذهبت طوائف من غلاة الروافض [٥] وغيرهم إلى التناسخ، فقالوا: إنما تألم البهائم لأن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجساد البهائم، وقد قارفت كبائر واجترمت جرائم، فنقلت إلى أجساد أخرى لتتعذب فيها. وإذا استوفت [٦] عقابها، وتوفر عليها ما استحقته [٧] من عذابها، رُدت إلى أحسن بنية.

(١) هم القائلون بأصلين للعالم أزليين أبديين: النور والظلمة، وإن كانا مختلفين فى الجوهر والطبع والفعل، وغير ذلك، وعنهما كان كل الموجودات. (٢) ل: بادرة؛ وما أثبتناه عن ح، م.

(٣) هم أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زياد، وكان فى أيام النظام: وقد انفرد بضلالات أكفرته الأمة بها. راجع التبصير فى الدين ص ٦٤ – ٦٥، ومختصر الفرق بين الفرق للرسعنى ص ١٢٩.

(٤) ح: عبد الواحد بن زيد.

(٥) يسميهم الشهرستانى فى الملل والنحل (ج ١: ١٩٥ طبع الخانجى) بالشيعة ويعرفون فى سورية ولبنان بالمتاولة، بكسر الميم وسكون الواو، أى القائمين على ولاء على أو الذين يتأولون، وهم على التخصيص المغالون فى حب على، فرفضوا رأى الصحابة فى بيعة أبى بكر وعمر (المقريزى ح ١: ٣٥١). ويجعلون الروافض أربعة أصناف: زيدية، إمامية، كيسانية، غلاة. ولا يصح فى رأينا عد الزيدية أتباع الإمام زيد بن على زين العابدين منهم، لأنه لم يكن يرفض الشيخين، بل كان موافقا لرأى الصحابة فى توليتهم، ومن يرى رفض ذلك لا يكون من أتباعه حقا.

(٦) ح زاد: فيها. (٧) م: ما استحقها من عذابها.

ثم قضية أصلهم أن الرب تعالى لا يبتدىء بالآلام إلا عن استحقاق جنايات، ولا يحسن الإيلام عندهم للتعويض عليه، ولا لجلب [١] نفع به.

ثم الهياكل والأشخاص على رتب ودرجات فى الرذالة والخسة، والتعريض لفنون الآلام؛ والأرواح منقلبة فى رتبها ودرجاتها، على حسب زلاتها.

ثم أصل هؤلاء أن جملة البهائم مكلفة، عالمة بما يجرى عليها من الآلام عذاباً وعقاباً، ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العود إلى أمثال ما قارفته. وصار بعضهم إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات، [منه] [٢] نبى مبتعث إلى آحاد الجنس. وذهب بعضهم إلى أنه ليس فى الموجودات جمادات، وأن جملة ما يتخيلها الناس [٣] جمادات أحياء ذوات أرواح معذبة.

واختلفت مذاهبهم فى ابتداء التكليف. فزعم بعضهم أن الرب تعالى ابتدأ تكليف الأرواح، وإن تضمن ذلك إلزام مشقات وآلام. وصار صائرون منهم إلى أنه لم يبتدىء بتكليف، ولكنه فوض الخيرة إلى الأرواح، فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم؛ ثم منهم من وفى

(١) ح: ولجلب نفع...

(٢) ح، ل، م: فنه (بالفاء)؛ والوجه ما أثبتناه

(٣) ل: من جمادات، ح، م: جمادات (بدون من)

ما التزم[1] وأداه، ومنهم من تعداه. وذهب ذاهبون منهم إلى أن الرب كلف الأرواح فى ابتداء الفطرة مالا مشقة فيه، ثم خالف من خالف ووفى من وفى.

والغلاة من[2] التناسخية[3] أنكروا الحشر والآخرة، وقالوا: لا مزيد على تقلب الأرواح فى الأجساد، على حكم العقاب، أو على حكم الثواب.

وأما المعتزلة فقد قالوا، لما سئلوا عن الآلام الحالة بالأطفال والبهائم، الآلام تحسن لأوجه: منها أن تكون مستحقة على سوابق، ومنها أن يجتلب بها نفع موفٍ عليها برتبة بينة، ومنها أن يقضى بها دفع ضرر أهم منها. وصاروا إلى أن آلام البهائم إنما حسنت، لأن الرب سيعوضها عليها فى دار الثواب ما يربى ويزيد على ما نالها من الآلام. ثم صار معظمهم إلى أن العوض الملتزم على الآلام، أحط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف. واختلفوا فى أن العوض هل يدوم دوام الثواب أم لا؟

---

(١) ح: بما التزم (٢) ح: من جميع التناسخية

(٣) هم القائلون بانتقال الروح من جسد إلى آخر. وقد وجد هذا المذهب فى الهند ولدى الفيثاغوريين من اليونان. ويقول الشهرستانى فى الملل والنحل: «وما من ملة إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ» (ح ٣: ٣٥٨) نشر الشيخ أحمد فهمى (طبع القاهرة) سنة ١٩٤٩ م.

ثم اضطربت أجوبتهم فى أنه هل يتصور التفضل بمثل الأعواض ابتداء؟ فصار بعضهم إلى أن ذلك ممتنع، كما يمتنع التفضل بمثل ثواب التكليف. إذْ ذاكَ[1] مجمع على امتناعه، وصار من انتمى إلى التحصيل منهم إلى أن التفضل[2] بأقدار الأعواض ممكن غير ممتنع. فمن قال بامتناع التفضل بأمثال الأعواض، جوز وقوع الآلام للتعويض المجرد؛ ومن جوز التفضل بأمثال الأعواض، لم تحسن الآلام عنده لمحض التعويض، بل قال إنما يحسن بوجهين لابد من اقترانهما: أحدهما التزام التعويض، والثانى اعتبار غير[3] المؤلم بتلك الآلام، وكونها ألطافا فى زجر الغاوى عن غوايته.

وذهب عبّاد[4] الصيمرى[5] إلى أن الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها.

فهذه أصول المعتزلة فى إيلام البهائم والأطفال. ثم من تمام أصلهم

---

(١) م: إذ ذلك (٢) ل: الفضل؛ وما أثبتناه عن ح، م

(٣) ب نقص: غير

(٤) هو أحد معتزلة البصرة، وتلميذ هشام الفوطى. وقد ذكره الشهرستانى فى الفرقة الهشامية وفى تفسير الرازى والآلوسى لقوله تعالى: أحلت لكم بهيمة الأنعام، من الآية الأولى من سورة المائدة المدنية ذكر أن الثنوية أو المجوس لا يبيحون تعذيب الحيوان وذبحه ويرونه ظلما والمعتزلة لا يرون هذا حراما، ويقولون بتعويض الله للحيوان عن إيذائه. وأهل السنة يرون هذا حلالا، لأن الحيوان خلق له ولأن الله أذن فيه. ومن ذلك نرى أن عبادا قد انفرد برأيه هذا عن فرقته المعتزلة.

(٥) ح: الصيهرى؛ م: الضميرى، ب: الضمزى

أن ما يحسن الألم لأجله لو علم ، فإنه يحسن إذا اعتقد ، أو غلب على[1] الظن ما يحسن الآلام لأجله فى عادات الناس[2] قالوا : وكذلك يحسن فى عادات الناس[3] العقلاء التزام المشقات ، لتوقع منافع زائدة عليها وإن كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب المستأثر بعلمها ...

فصل[4]

[فى الأعواض]

فأما الثنوية ، فما قالوه من كون الألم ظلما قبيحا لعينه ، باطل لاخفاء ببطلانه . فإنا نعلم أن المريض إذا شرب دواء بشيعا ، كريه المشرب، وقصد بذلك درء الأمراض عن نفسه ، فلا يعد ذلك فى عادات العقلاء قبيحا نازلا منزلة ما لو جرح السليم نفسه من غير غرض صحيح فى جلب نفع أو دفع ضر . ومن أنكر ذلك انتسب إلى جحد الضرورة .

ثم يقال لهؤلاء : الخير والميل إليه مدعو إليه أم لا ؟ فإن أنكروا كونه مدعوا إليــه ، تركوا مذهبهم ، من حث العــقل على الخيرات وتحذيره من السيئات . وإن قالوا الخير محثوث عليه ، قيل لهم : هل على من يحيد عنــه ملام وآلام على حكم العــقاب أم لا ؟ فإن قالوا

(١) ل : عن ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) ح نقص : فى عادات الناس
(٣) م نقص : الناس
(٤) م نقص : فصل

لا يلزم[1] شرير عقابا ، فقد جروا على ملابسة الشر ومجانبــة الخير ، والتزموا أن لا يُلَامَ مُسيء ، ولا يخص بحسن الثناء عليه . وكل ذلك يبطل[2] مايستروحون إليه من تحسين العقول وتقبيحها ، وإن قالوا : لوم المسىء وإيلامه ، وتعريضه للغموم والهموم حسن ، فقــد نقضوا قولهم بأن الألم يقبح لنفسه[3] .

فصل[4]

[فى الإعواض أيضا]

وأما البكرية ، فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة . فإنا على اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند إلمام الآلام بها ، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها . ولو ساغ جحد ذلك منها ، لساغ جحد حياتها ، والمصير إلى أنها جمادات لا تحس ولا تألم ولا تدرك ؛ وهذا القــدر مغن فى الرد عليهم[5] .

وأما أهل التناسخ ، فإنما حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصا أمر يلزم المعتزلة ، وكلّ قائل بتقبيح العقل وتحسينه . فإنهم قالوا : الإبتداء بالآلام من غير عوض قبيح ، ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة

(١) ح ، م : لايلتزم
(٢) م : هدم
(٣) م : لعينه
(٤) م نقص : فصل
(٥) ح : ذكر هنا كلمة (فصــل)

على التفضل بأمثال العوض وأضعافه . ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤلم ، إذ[١] يقبح إيلام زيد ليعتبر عمرو ؛ فلا يبقى وجه يحسّن الإيلام إلا تقديره عقابا على أمر سابق ، وذلك يستدعى لامحالة تقدم التكليف وفرض مخالفة فيه ، وجريان الألم المتأخر عقابا على مافرط .

وسنوضح توجه كلام التناسخيين على المعتزلة . ولكنا نقول لهم : ماقولكم فى ابتداء التكليف ؟ فإن قالوا : إن الرب تعالى ابتدأ تكليف مافى امتثاله مشقة ، فقد صوروا إيلاما وآلاما من غير اجترام ، ونقضوا ما أصّلوه من كل وجه . فإن راموا من ذلك مخلصا ، وقالوا : إنما حسن إلزام الآلام ابتداء للثواب اللازم العظيم شأنه . فنقول لهم : هلا حسنتم إيلام البهائم والأطفال لأعواض عليها ؟ فإن قالوا : التفضل بمثل العوض جائز ، والتفضل بمثل الثواب ممتنع ، كان ما ذكروه تحكما ؛ فإنه ما من مبلّغ إلى النعيم ، إلا والرب سبحانه قادر عليه ، متفضلا ومثيبا ومعوضا ، وسنشير إلى ذلك عند الكلام على المعتزلة .

وإن قالوا : ما كلف الله العباد مافيه مشقة ، فالذى ذكروه باطل ؛ بأنه لو لم يكلف العباد مافيه مشقة لم يجز تكليف أصلا ، وكان الأمر مهملا سدى . فكيف يتصور الاجترام ؟ ومن أى وجه استحقت

(١) ح زاد : قد

الآلام ؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يبنى قاعدة مذهبه على التحسين والتقبيح ؟ وإن قالوا : كلف الرب تعالى العباد ملاذّ لا مشقات فيها ، قيل لهم : هذا محال ؛ فإن من ضرورة الإلزام فى حكم التكليف أن يعتقد المكلف لزوم ماألزم ، وفى وجوب الاعتقاد عليه وإلزامه العقاب ، لو لم يعتقد لزوم ما ألزمه ، تعريضه لمشقة لاخفاء بها .

ثم الغرض من التكليف ، التعرض للثواب . وإنما يحسن فى العقل على أصل التحسين[١] الإثابة على مشاق من الأعمال ؛ فإن جاز حزم حكم العقل فى الإثابة على لذات عرية عن المشاق ، ساغ أيضا نقض ما أصلوه بناء على تقبيح العقل الإيلام .

فإن قالوا : فوض الرب تعالى إلزام[٢] التكليف إلى خيرة الأرواح ، قيل لهم : إذا قبح الألم من غير استحقاق ، قبح التعريض له والتخيير فيه ، ولا[٣] محيص لهم عما ألزموه .

ثم لنا بعد ذلك مسلكان : أحدهما ، نسبتهم إلى جحد الضرورة فى قولهم : إن البهائم تعقل ، ويدعوها نبيها فتفهم تبليغ الرسالة . وذلك جحد للضرورة ؛ فإن مجوز ذلك يجوّز أن تكون الذباب والديدان متفكرة فى دقائق العلوم ، يفهم[٤] بعضها من بعض التعريض للحجاج والاستدلال والسؤال والانفصال ، وذلك أمر[٥] هزء لا يلتزمه لبيب .

(١) م زاد : والتقبيح
(٢) ح نقص : الزام
(٣) ل : لا (بدون الواو) ؛ والمثبت عن ح ، م
(٤) م : فاهما
(٥) ح ، م نقصا : أمر

والمسلك الثاني ، أن تثبت عليهم الشرائع إن لم ينقلوها ، فإذا [١] ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع . فهذا القدر كاف فى محاولة الرد عليهم .

وأما المعتزلة ، فقد ذكرنا أنهم صاروا إلى أن الإيلام يحسن لوجوه ، ولو عرى عنها وعن آحادها ، لكان قبيحاً . ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحداً واحداً .

فأما قولهم : الألم يحسن بكونه عقاباً على أمر فارط ، فهم فيه منازعون ، وإلى الدليل عليه مدعُوُّون . فيقال لهم : لم قلتم إن الألم يحسن إذا كان عقابا ؟ فإن قالوا : إنما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم وبُغى عليه وأُولِمَ ابتداء أو اعتداء ، فيحسن منه الإنصاف ممن ظلمه وعدا عليه . وإذا أساء العبد أدبه ، لم يقبح عند العقلاء زجره . قلنا : بم تنكرون على من يزعم أن ذلك إنما لم يقبح لاستفادة المتصف بانتصافه ، شفاء غليله ودرء الحنق والمغايظ عن نفسه ، فيرجع ذلك فى التحصيل إلى دفع ألم بألم . وكلامنا فى إيلام الرب تعالى من شاء مع استغنائه عنه ، وتعاليه عن الحنق والغيظ [٢] والاحتياج إلى تبريد الغليل . فهلا قلتم : لا يحسن منه الألم مع استغنائه عنه وعدم احتياجه

(١) ح : ثم (٢) ح ، ل : الغيض ؟ والمثبت عن م

إليه ، ولا يجرى حكمه فى ذلك مجرى حكم العباد ! وهذا مما لا محيص لهم منه .

فإن قالوا : الرب تعالى وإن كان غنيا عن معاقبة المجرمين ، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك إغراء بالفواحش وارتكاب الجرائر والكبائر . وهذا الذى ذكروه يبطل [١] عليهم بقبول التوبة ؛ فإنه لحتم فى حكم الله تعالى عندهم ، وفيه إغراء بالذنب فإن مقارفه يتجرأ عليه لاعتقاد قبول توبته عن حَوْبته [٢] إذا تاب وأناب . وسنعود إلى ذلك فى باب الثواب والعقاب . وهذا القدر كاف [٣] فى غرضنا فى هذا الوجه .

وأما قولهم : إن الألم يحسن للتعويض عليه بنعيم يربى عليه ، فباطل من وجهين .

أحدهما ، أن الرب تعالى قادر على التفضل بمثل ما يصدر عوضا ، فلا غرض فى تقديم ألم وتعويض عليه مع القدرة على التفضل [٤] بمثله . وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفاً ليعطيه رغيفا ، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء . وهذا آكد فى حكم الله تعالى ؛ فإن القادر على الكمال الذى لا يتعاظم عنده عطاء ولا يكثر فى حكمه حباء ، والعبد عرضة للضرر وضيق العطن ، والتضرر بما يبذله وإن قل .

(١) ح ، م : باطل
(٢) م : عن ذنوبه
(٣) ح ، م نقصا : كاف فى
(٤) ل : التفضيل ؟ والمثبت عن ح ، م

فإن قال قائل منهم : لايجوز التفضل بمثل العوض ، فقد باهت . فإن الأعواض نعيم منقطع ، أو مقيم دائم . وعلى أيّ وجه فرض ، فهو مقدورلله تعالى من غيرتقدير تقديم[1] إيلام . فإن قالوا : لو جاز التفضل بمثل العوض ، لجاز التفضل بمثل الثواب . قلنا : هذا ما نعتقده، ونرد على من حاد عنه . ولهم فى ذلك خبط يأتى الشرح عليه فى باب الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل .

والوجه الثانى فى إبطال تحسين الألم بالتعويض ، أن نقول : إذا جنى العبد على غيره وآلمه بقطع أو جرح أو غيرهما ، والتزم على الألم عوضاً وافياً من غير استئمار واستيذان من المؤلم ، فينبغى أن يحسن ذلك منا حسب حسنه من الله تعالى ، فإن المعتزلة يقيسون أحكام الله تعالى فى أفعاله على أحكام العباد[2] .

فإن قالوا : إنما يحسن الألم من الله تعالى لعلمه بالتمكن من التعويض عليه ، والعبد لا يحيط علماً بعواقب أمر نفسه ، فليس له أن ينجز ألماً لأمر لا يعلم الوصول إليه . وهذا باطل ؛ فإن للعبد أن يؤلم نفسه فى ترقب منفعة موفية على ما يناله من النصب والتعب ، وإن كان ذلك مظنوناً ولم يكن معلوماً يقيناً[3] . فإذا حسن منه ذلك فى نفسه مع انطواء العاقبة عنه ، حسن ذلك فى غيره .

---

(١) ح ، م نقصا : تقديم (٢) ح : خلقه (٣) ح : نفيه

فقد بطل ما حاولوا به الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد . ومن أحاط بما قدمناه علماً[1] هان عليه التسرع إلى دفع كل سؤال يوردونه مما لم نذكره .

وأما الوجه[2] الثالث فى تحسين الألم ، وهو أن يدفع به ضرراً أعظم منه ، فباطل لا محصول له فى حكم الله تعالى . فإنه ما من ضرر يقدر اندفاعه بالألم ، إلا والرب تعالى مقتدر على دفعه دون ذلك الألم ، فليس فى الإيلام إذاً غرض صحيح ، وسبيل ذلك كسبيل من يتمكن من درء ضرر سبع ضارٍ عن صبى ، بأن يكلفه سلوك سبيل وَطِىٍّ لا وعورة فيه ، فلو كان الأمر كذلك ، فلا يحسن والحالة هذه تكليف سلوك سبيل مشوك ضَرِس حَزْن[3] .

ومن قال منهم : إن الألم لا يحسن بمحض التعويض حتى ينضم إليه قصد اعتبار الغير ، فقد أحال فيما قال . فإن العقل إذا لم يُحَسِّن إيلام شخص لوجه ، لم يُحَسِّنه مع اعتبار غيره ، إذ ليس من نصفه الحكم[4] إتعاب شخص لاعتبار غيره . فان قالوا : إنما يلزم ذلك لو جوزنا الإيلام بمحض الاعتبار ، قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم ، فان العوض المحض

---

(١) م نقص : علما (٢) ح : والوجه
(٣) أى طريق شائك وعر صلب
(٤) ل عبارته : إذ ليس من قضية الحكم ؛ ح عبارته : إذ ليس فى قضية العقل ؛ والمثبت عن م

إذا لم يخرج الألم عن كونه ظلماً ، فوجوده كعدمه ويبقى الاعتبار فى حكم المجرد (١) ، والذى يوضح ذلك ، أن من أعلمه نبي أن فى إيلامه اعتباراً لغيره ، فليس له أن يؤلمه ويلتزم العوض ، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده بإخبار الصادق المستيقن صدقه (٢) .

فهذه وجوه الرد على المعتزلة على قدر غرضنا من هذا المعتقد ، وكل ما تكلمنا به على هـذه الطوائف مبنى على أتباعهم فى فاسـد معتقدهم ، ولو لزمنا أصلنا فى نفى تقبيح العـقل وتحسينه ، ففى التمسك به نقض جميع ما أصّلوه .

وقد نجز هذا الأصل ، وهو الكلام فى الآلام وحكمها من الحسن والقبح (٣) ، والله المستعان . وها نحن الآن خائضون (٤) في الصلاح والأصلح ، ونمزج به اللطف ، وإن ميزنا بينهما عند رسمنا ترجمة الأصول .

(١) ل عبارته : « فى حكم المجرد (وليس من قضية العقل إتعاب شخص لاعتبار غيره) ، والذي يوضح . . . الخ والعبارة التى بين القوسين لم تذكر إلا فيه فقط . وبمقارنتها مع ما سبق قريبا ، يلاحظ أنها مكررة

(٢) ح زاد : عندهم

(٣) ح نقص : من الحسن والقبح

(٤) م : وها نحن نخوض

باب

[القول (١) فى الصلاح والأصلح]

اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة فى عقود هذا الباب ، واضـطربت آراؤهم . فالذى استقرت عليه مذاهب قادة البغداديّين ، أنه يجب على الله ، تعالى عن قولهم ، فعل الأصلح لعباده فى دينهم ودنياهم ، ولا يجوز فى حكمتـه تبقية وجه ممكن في الصلاح العاجل والآجل ، بل عليه فعل أقصى مايقدر عليه فى استصلاح عباده وقالوا : على موجب مذاهبهم (٢) ابتداء الخلق حتم على الله عز وجل وواجب وجوب الحكمة ، وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم ، فيجب إكمال عقولهم وأقدارهم وإزاحة عللهم . وكل ما ينال العبد فى الحال والمآل ، فهو عند هؤلاء الأصلح لهم ، حتى ارتكبوا على طرد أصلهم جحد الضرورة . وقالوا : خلود أهل النار فى الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار ، وكذلك الأصلح للفسقة فى دار الدنيا أن يخترمهم الله ، ويحبط أعمـالهم (٣) ، ويحبط ثواب قرباتهـم إذا اخترِمُوا قبل التوبة .

(١) ب : فصل القول

(٢) ح ، م : مذهبهم

(٣) ح ، ل : طاعتهم ؛ والمثبت عن م

وأما البصريون ، فقد أنكروا معظم ذلك ، مع موافقتهم إخوانهم في الضلال على إثبات واجبات على الله تعالى وتقدس عن قولهم .

فمما اتفق الفئتان على وجوبه [١] الثواب على مشاق التكليف والأعواض على الآلام [٢] غير المستحقة ، وأجمعوا على أن الرب تعالى إذا خلق عبداً وأكمل عقله فلا يتركه هملا ، بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المراشد ، فاذا كلف عبداً وجب في حكمته [٣] أن يلطف به ، ويفعل أقصى ممكن في معلومه ، مما يؤمن ويطيع المكلف عنده ، على ماسنذكره في اللطف فصلا مفرداً إن شاء الله عز وجل .

ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا ، أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين ، وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا ، وهذا النقل فيه تجوز ، وظاهره يوهم زللا ، وقد [٤] يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف ، وليس ذلك مذهباً لذى مذهب منهم . والذى ينتحله البصريون ، أن الله تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء ، ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف ، فإذا كلف [٥] عبداً فيجب بعد تكليفه تمكينه وإقداره ، واللطف به بأقصى الصلاح ؛ فهذا معنى قول الأئمة في نقل مذهبهم .

(١) م عبارته : فمما اتفق عليه الفئتان على وجوبه . . . الخ
(٢) ح : الألم (٣) ل : في جهته ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٤) ح ، م : إذ قد (٥) ح ، م : ولكنه إذا كلف

ومما اتفقوا على وجوبه إحباطُ الطاعات بالفسوق ، وقبول التوبة ، إلى غير ذلك مما استقصيناه في الشامل .

وغرضنا الآن أن نقيم واضح الدلالة على البغداديين فيما غلوا به . فإذا أوضحنا الرد عليهم ، انعطفنا على البصريين ، ولبَسْنا فريقاً بفريق بسبيل التحقيق . حتى إذا التبسا [١] ، استبان الموفَّقُ خلوص الحق من خبطهم ، والله المعين .

فمما نستدل [٢] به على البغداديين ، بعد أن نسلم لهم جدلا تقبيح العقل وتحسينه ، أن نقول : مقتضى أصلكم ، أنه يجب على الله تعالى أقصى الممكن في كل استصلاح ، فإذا روجعتم فيما انتحلتموه ، فزعتم إلى أمثلة في الشاهد توهمتم فيها قبحا وحسنا مدركين عقلا ، وحاولتم بعد اعتقاد ذلك ردّ الغائب إلى الشاهد ، فإذا كان هذا مذهبكم [٣] ، فينبغي أن توجبوا على الواحد منا أن يصلح غيره بأقصى الإمكان ، مصيراً إلى وجوب فعل الأصلح شاهداً وغائباً ؛ فإذا لم توجبوا فعل الأصلح شاهداً ، وهو الأصل المرجوع إليه فيما يناقش [٤] فيه غائباً ، فقد نقضتم دليلكم وحسمتم سبيلكم .

(١) ل : البستا ، والمثبت عن ح ، م ؛ وليس من باب ضرب : خلط
(٢) ل ؛ استدل ، والمثبت عن ح ، م (٣) ح ، م : مسلككم
(٤) م : يتنافس ؛ ح : تنافسون

ونفرض ما ذكرناه في استصلاح العبد نفسه ، وقد وافقونا على أنه لا يجب على العبد أن يسعى في حق نفسه فيما هو الأصلح له في باب الدنيا ، مع أنه يتمكن من جلب منافع ولذات سوى ماهو ملتبس بها .

فإن قالوا : إنما لم يجب على العبد فعل الأصلح في حق نفسه وفي حق غيره ، لأنه يصير بتكليف[1] ذلك مكدوداً مجهوداً ، فجاز أن لا يكلف[2] الأقصى والنهاية القصوى ؛ وليس كذلك حكم الباري تعالى فإنه مقتدر على نفع غيره وإصلاحه ، مع تعاليه عن تضرر فيما يفعل .

وهذا الذي ذكروه لا محصول له ، فإن التعرض للنصب والتعب لو كان فاصلا بين الشاهد والغائب فيما ألزمناهم ، لوجب الفصل به[3] فيما يجب على العباد اتفاقا ، حتى يقال : لا يجب على العبد شيء مما يكابده من المشاق .

فإن قالوا : مايناله من ثواب الطاعات يربى على ما يناله من المشقات فيه ؛ قيل لهم : فاسلكوا هذا المسلك في جلب[4] الأصلح في موضع الإلزام ، ولا تسقطوا وجوب ما طولبتم به بالتعرض للمتاعب ، وهذا ما لا مخرج منه .

---

(١) ح ، ل : يتكلف ؛ وما أثبتناه عن م

(٢) ح ، ل : يتكلف ؛ وما أثبتناه عن م

(٣) ح ، ل نقصا : به ؛ وما أثبتناه عن م

(٤) م نقص : جلب

ثم نقول : العبد بالتزام الأصلح أحق على فاسد أصولكم ، وما ذكرتموه في روم الفصل يقضي بضد ما ذكرتموه ، فإن مكابدة المشقة تجر إلى من يقاسيها ثواباً جزيلا[1] ، فيحصل الأصلح عاجلا ، والثواب على المشقات آجلا . والرب تعالى لا يتقرر فيه الإتصاف بنصب ، ولا يحسن التكليف مع اشتماله على المشقات عندهم إلا لما ذكرناه . فقد لزمهم الجمع بين الشاهد والغائب لزوماً لا محيص عنه .

ومما نعتصم[2] به ، وهو يداني ما ذكرناه ، أن نقول : النوافل والقربات المتطوع بها في فعلها صلاح للعباد ، والذي يحقق ذلك دعاء الرب تعالى إليها وحثه عليها ، ولا يندب الرب تعالى إلا إلى الصلاح عند هؤلاء . فإذا وضح كون فعلها إصلاحاً ، فليجب على العباد ما يصلحهم ؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك ، وانقسم فعل[3] العبد[4] إلى ما يجب عليه ، وإلى ما يندب إليه على الإستحباب من غير إيجاب ، فلتنقسم أفعال الله إلى ما يجب عليه[5] وإلى ما يعد تفضلا . فإن راموا فصلا بين الشاهد والغائب بما ذكرناه ، أجبنا عما قدمناه .

وإن قالوا : إنما قسم الرب تعالى[6] الأحكام إلى الإيجاب

---

(١) ح عبارته : ثوابا عن بلائه

(٢) ح : يعتصم

(٣) م : حكم

(٤) ح : العباد

(٥) ح ، م : عبارتهما : إلى ما يجب في الحكمة ... الخ

(٦) ح زاد : فعل

والاستحباب ، لأنه علم ذلك صلاحاً ، ووقع في معلومه أنه لو قدر القربات بأسرها واجبات لكفر العباد ، ونفروا عن أعباء التكليف ، وجنحوا إلى الدعوة والتخفيف ، فقدر الله تعالى ماهو الأصلح ؛ قلنا : هذا تمويه يدحضه أدنى تنبيه ؛ إذ فعل النوافل صلاح مدعوّ إليه ، ولا سبيل لهم إلى إنكار ذلك .

ولا ينفعهم بعد تسليمهم هذا ، مااستروحوا إليه من اعتبار الوقوع في المعلوم ، فإنهم لايعتبرون فى وجوب الأصلح عندهم حكم العلم . ولذلك قالوا : من علم الله تعالى أنه لو كلف لطغى وبغى ونفر وأشر واستكبر[1] ، ولو اخترمه قبل كمال عقله لفاز ونجا ، فيجب على الله تعالى تعريضه للدرجة السنية مع علمه بأنه يعطب دون دركها . فهلا قالوا : لما كان فعل العقل صلاحا وجب إيجابه ، من غير اكتراث بما يقع فى المعلوم ، ولا مخرج[2] من ذلك . ولهم على كل طريق مراوغات لا يخفى فسادها على من أحاط علماً بمضمون هذا المعتقد ، وإنما ننص على كل طريقة على أغمض مايموهون به .

ومما يعظم موقعه على هؤلاء ، أن نقول : قضاؤكم بوجوب الأصلح على الله ، ورّطكم فى جحد الضرورات . وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله ، وطوق كل امرىء عمله ، وصار الكفار إلى الخلود فى النار ، وعلى

(١) م عبارته : لطفى وعصى ونفر واستكبر
(٢) ح زاد : لهم [illegible]

الرب تعالى أن يصلح عباده ، فإن الصلاح لأصحاب النار فى خلودهم وتقطع جلودهم ، ومعاطاة الزقوم بدلا من السلسبيل والرحيق المختوم . فإن قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون فى الجنان ، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم . وإن قالوا : إنما يخلدهم الله فى العذاب الأليم علماً منه بأنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على ماهم ملابسون له ، فتقريرهم على ماهم فيه[1] أصلح من تعريضهم لما يربى عليه من العذاب . وهذا مالا محصول له .

وقد أكثروا في الجواب ، ونحن نجتزىء مما أورد الأئمة بأن نقول : هلا أماتهم ؟ أوهلا قطع عذابهم وسلب عقولهم حتى لا يعصوه ؟ إذ ليست تلك الدار دار تكليف ، فيجب فيها التعريض[2] للتكليف . ثم إن لم يبعد المصير إلى أن الأصلح تكليف من علم الرب تعالى أنه يكفر ، فهلا قيل : الأصلح إنقاذ من علم الرب تعالى أنه يعود ، وهذا أقرب ؛ فإن الإنقاذ من العذاب رَوْح ناجز ، والتكليف فى حق من يكفر[3] تنجيز مشقة من غير ارتقاب ثواب . وستكون لنا عودة إلى إلزام المعتزلة تأقيت الثواب والعقاب إن شاء الله عز وجل .

ومما نعتضد به أن نقول : إذا حكمتم ، بأن كل ما يفعله الرب

(١) ح : على ماهم عليه
(٢) خ ، ل : التعويض ؛ والمثبت عن م
(٣) ح : يكلفه

تعالى لايستوجب على شيء من أعماله شكراً وحمداً ، كما لايستوجب بإيصال الثواب إلى مستحقه حمداً فى الدار الآخرة . إذ العقل على قياسهم يقضي بأن من يؤدى واجباً لايستحق عليه شكراً ، كالذى يردُّ وديعة أو ديناً لازماً .

فإن قالوا : الثواب عوض ، وليس على العوض عوض ، وليس كذلك الإبتداء بالنعمة . قلنا : إذا استويا فى الوجوب والحتم ، لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه ، ثم شكر العبد عوض من النعم [1] ، وهو مقابل للثواب ، فبطل التعويل على ماذكروه من كل وجه .

ومما كثر فيه خبط البغداديين ، أن قيل لهم : قد أوجبتم على الله تعالى فعل الأصلح فى الدنيا ، ومقدورات البارى تعالى لاتتناهى فى اللذات ، فبأىّ قدر تضبطونه فى الأصلح ، ولاحصر للذات ولانهاية للمقدورات ، وكل مبلغ من الإحسان فعليه مزيد من الإمكان ؟

فإن قالوا : يتقدر الأصلح فى حق العبد بما علم الرب تعالى أن المزيد عليه يطغيه [2] ، قلنا : اللذات منافع ناجزة ، ولا معوّل على العلم بأن العبد سيطغى [3] ، فان من علم الرب تعالى أنه إذا أقدره خيره ، فانه يؤثر الفسوق والعصيان ، فتكليفه حتم على مذاهبكم [4] ، لكونه

(١) م عبارته : عوض عن النعمة
(٢) ل : يطيعه ؛ والمثبت عن ح م
(٣) ح ، م زادا : أن رآه استغنى
(٤) م : على مذاهبهم ؛ ح : على مذهبكم

تعريضاً لمنفعته ، مع العلم بأن المكلف يَعطب ويُشقى على الردى ، فهلا طردتم ذلك في اللذات من غير تمسك بما يعلم فى المآل ! ولا جواب [1] عن شيء من ذلك .

وفيما صار إليه هؤلاء خرق إجماع الأمة ومخالفة الأئمة ؛ فإنهم إذا أوجبوا فعل الاستصلاح [2] فلا يبقى للإفضال مجال ، ويخرج الرب تعالى عن كونه متفضلا تعالى الله عن قول المبطلين . وقد علمنا على الضرورة أنباء فحوى خطاب الشرع عن كون الرب متفضلا ، على من يشاء ، كافا نعمه عمن يشاء . وليس لله عند المعتزلة خيرة فى أفعاله وإفضاله ، وهذا قدح [3] منهم فى الإلهية ، ومراغمة الكتاب العزيز . قال الله تعالى ، فى استيثاره واختياره [4] وقهر عباده واقتداره ، : « وربك يخلق مايشاء ويختار ما كان لهمُ الخِيرَةُ » [5] . ونبذة مما ذكرناه تنقض دعائم المعتزلة وتفض شكائمهم .

فأما البصريون ، فإن ناجزناهم على الأصل الأول ، ومنعناهم تحسين العقل وتقبيحه ، وأوضحنا أن لا واجب على الله تعالى ، ففى ذلك صدهم عن مرامهم . وإن نحن أضربنا عن ذلك ، وقدرنا تسليمه جدلاً ، قلنا لهم بعده : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح فى الدين ، فهلا أوجبتم

(١) ح زاد : لهم
(٢) ح ، م عبارتها : كل استصلاح
(٣) م : حجر
(٤) ح ، م : باختياره
(٥) القصص ك ٢٨ : ٦٨

الأصلح فى أمر الدنيا ! وأىّ فصل بينهما بعد الإختراع وخلق (١) الملاذ والشهوات ؟

ونطرد عليهم شبهة للبغداديين يصعب عليهم موقعها ، فنقول : مآخذكم العقول ، والرجوع إلى الشاهد . ومعلوم أن من كان يملك بحاراً لا تنزف وأودية خرارة غزيرة لا تنقطع ، ولا حاجة به إليها ؛ وبمرأى منه إنسان يلهث (٢) عطشاً ، وجرعة ترويه ، فلا يحسن أن يحال بينه وبين مايسد رمقه ، ويقبح أن يُجلي عن مَشرع الماء ، وإن لم يقبح ذلك فلا قبيح فى العقل .

والغرض من مساق هذا الكلام أن الأصلح فى الدنيا بالإضافة إلى مقدور الله تعالى ، أقل من غرفة ماء بالإضافة إلى البحار ، فإنها متناهية ومقدورات الله تعالى لا تتناهى ، والواحد منا لا يتضرر بالبذل ، وإن قلّ وغمض مَدرك مايخصه من الضرر ، والرب تعالى منزه عن قبول الضرر .

وهذا يلزم المعتزلة إذا حسّنوا بالعقول وقبحوا ، وإن أُلزمنا ماقالوه نقضناه على الفور بعقاب أهل النار ، وقلنا : إذا أساء العبد شاهداً حسن

(١) ح زاد : وخلق القدرة
(٢) ل : يتهلف ؛ والمثبت عن ح ، م

العفو عنه (١) فى مكارم الأخلاق ، مع تعريض السيد لضرر المغايظ (٢) عند ترك الإنتقام والتشفى ، فما بال العصاة مخلدون فى الأنكال والأغلال ، وقد (٣) ندموا على ماقدموا ، والرب تعالى أرحم الراحمين ؟

ومما يخص به البصريون فيه (٤) إيضاح باب يمكن إفراده . وهو أن تقول : قدأوجبتم بعد التكليف الأصلح فى الدين ، وحسّنتم التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدائم . فإذا علم الرب تعالى أنه لو اخترم عبده قبل أن يناهز حُلُمَهُ لكان ناجياً ، ولو أمهله وأرخى طوله ، وأقدره ، وسهل له النظر ويسره (٥) لعندَ وجحد ، فكيف يستقيم أن يقال أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه ؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقال الأصلح تكليفه ، ولو اخترم لكان قد فاز ؟ وعند ذلك تحق الحقائق ، وتضغطهم المضايق .

وها نحن نوضح الحق فى هذا المجال (٦) بضرب مثال (٧) ، فنقول : إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمدّه (٨) بالأموال لطغى وآثر الفساد

(١) ل : عليه ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) ل : المغايض ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) ل ، م : وندموا (بدون قد) ؛ والمثبت عن ح
(٤) م : وفيه
(٥) ل : وصيره ؛ والمثبت عن ح ، م
(٦) ل عبارته : نوضح فى هذا المجال ؛ و م عبارته : نوضح هذا المجال ؛ والمثبت عن ح
(٧) ح : يضرب من المثال
(٨) م : أمد

وتنكب الرشاد ، ولو أقتر[١] عليه لصلح ؛ فلو أراد إستصلاح ولده ، فأمده بالمال ، مع علمه بأنه يطغيه أو يرديه ، فباضطرار نعلم أن التقتير أصلح له من السعة . ولو قال الوالد ، وقد أمد ولده ، وهيأ له عُدَدَه ، وأحسن صفدَه : إنما قصدت أن أقيم أَوَده ، مع علمى بخلاف ذلك ، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل .

فإن قالوا : إنما لا يكون الأب ناظراً له ، لأنه لا يحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رَشَدَ فى المآل ، والرب تعالى عالم بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو آمن . وهذا تلاعب بالدين ؛ فإن العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأنه لا يناله ، فما يغنى العبد علم الرب بمبلغ ثواب[٢] لا يناله . والذى يوضح الحق فى ذلك ، أنه يحسن من النبى عليه الصلاة والسلام الدأب على دعاء من أعلمه الرب تعالى أنه لا يؤمن ، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ذاهلا عن مبلغ الثواب الذى يتعرض المكلف له .

والذى يَعضُد ما قلناه ، أن التكليف فى حق من علم الرب تعالى أنه يكفر لو كان خيراً ، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف ، وعلم أنه لو بلغه لكفر ، أن يرغب إلى الله تعالى فى أن يبقيه حتى يكفر ، إذ حق

(١) م : قتر . ويقال أقتر إقتارا ، وقتر تقتيرا بالتشديد ، وقتر بالتخفيف ، أى ثلاث لغات

(٢) ح ، ل : بمبلغ لا يناله ؛ والمثبت عن م

العبد أن يرغب إلى الله تعالى فيما هو الأصلح له ، وعند ذلك يبطل القدر رأساً على أصول المعتزلة[١] .

ومما نخاطب به البصريين أن نقول : الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب ، فأى غرض فى تعريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء ؟ فإن قالوا : لا يتصف الرب تعالى بالإقتدار على ذلك ، فانا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلا به ، واستيفاء الحق المستحق أولى من قبول التفضل . قلنا : هذا قول من لم يقدر الله حق قدره ، وما ذكرتموه إنما يئول إلى نفى قبول المنن ، وذلك بين الأكفاء والأضراب ، ومن الذى يستكبر ، وهو عبد مربوب ، من قبول فضل الله ؟

والدليل عليه أن الرب تعالي متفضل ، بابتداء التكليف عندكم معاشر البصريين[٢] ، فالثواب مترتب على ما الله تعالى متفضل بأصله . ثم نقول : نسيتم أصولكم فى الرجوع إلى الشاهد . ومعلوم أن ملكا فى زماننا لو تفضل على واحد ، وأكرم مثواه ، وأجزل جائزته ، وأعلى رتبته ، واستأجر أجيراً ثم وافاه أجره بعد عرق الجبين وكدّ اليمين ، فالمتفضل عليه أحق بكونه محظوظاً مرعياً ملحوظاً ؛ وسنعود إلى ذلك إن شاء الله عز وجل .

(١) م عبارته : يبطل القدر على أصول المعتزلة رأسا

(٢) ل : المعتزلة ؛ والمثبت عن ح ، م ؛ وهو المناسب للسياق

ثم نقول : العجب كل العجب ممن يقول تعريض من يكفر للهلاك أصلح له من التفضل عليه ! ولا مزيد على ذلك فى عمى البصائر ، وقانا الله البدع .

فصل

[القول فى اللطف]

اللطف عند المعتزلة ، هو [1] الفعل الذى علم الرب تعالى أن العبد يطيعه عنده ، ولا يتخصص ذلك بجنس ، ورب شىء هو لطف فى إيمان زيد ، وليس بلطف فى إيمان عمرو .

وقد يطلق اللطف مضافاً إلى الكفر ، فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفاً فى الكفر . ثم من أصل المعتزلة أنه يجب على الله تعالى أقصى اللطف بالمكلفين ، وقالوا على منهاج ذلك : ليس فى مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ، تعالى اللهُ عن قولهم علوًّا كبيراً .

وأما أهل الحق ، فاللطف عندهم خلق قدرة على الطاعة [2] ، وذلك مقـدور لله تعالى أبداً . فنقول للمعتزلة : لِمَ [3] أوجبتم اللطف

(١) ح نقص : هو (٢) ح عبارته : خلق قدرة الطاعة
(٣) ل نقص : لم ؛ والمثبت عن ح ، م

فى الدين ؟ وهلا قلتم إنه يقطع اللطف تعظيما للمحنة ، وتعريضاً [1] للمكلفين لعظم المشقات ، وقطع الألطاف تعريض للثواب الأجزل ؟

فان قالوا : الغرض أن يؤمنوا ، قلنا : فأى غرض فى تكليف من لا يؤمن ؟ . وإذا حكمنا العقول فاخترام [2] من هذه سبيله هو اللطف به دون تعريضه للتكليف ، مع العلم بأنه لا لطف فى المعلوم يؤمن المكلف عنده ؛ فهذا مبلغ غرضنا فى الصلاح والأصلح واللطف .

(١) ل : وتعويضا ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) ل : فاخترام به من هذه سبيله ؛ والمثبت عن ح ، م

باب

القول فى إثبات النبوءات

إثبات النبوءات من أعظم أركان الدين ، والمقصود منه فى الحقيقة يحصره خمسة[1] أبواب : أحدها إثبات جواز انبعاث الرسل ردا على البراهمــة ؛ والثانى المعجزات وشرائطها ، وفيـه تبيين تميزها من الـكرامات والسـحر ، وما يتميز[2] به مدعى النبوءة ؛ والثـالث فى إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول[3]؛ والرابع فى تخصيص نبوة نبينا محمـد صلى الله عليه وسـلم بالآيات ، والرد على منكريها من أهل الملل ؛ والخامس الـكلام فى أحكام الأنبياء . وما يجب لهم وما يجوز عليهم .

فصل[4]

[فى إثبات جواز النبوءات]

قد أنـكرت البراهمة النبوءات ، وجحدوها عقلا ، وأحالوا ابتعاث بشر رسولا . ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ، ونتفصى[5] عنها

(١) ح ، م نقصا : خمسة (٢) ح : وما يعتبر ؛ م : وما يفتن به مدعى الربوبية
(٣) ح : الرسل (٤) ل : القول وما أثبتناه عن ح
(٥) ح ، ل : وتتصق ؛ والمثبت عن م.

أولا ، فمما يسترحون إليه أن قالوا : لو قدرنا ورود نبي لم يخل ماجاء به من أن يكون مستدركا بقضية العقل ، أو لا يكون مستدركا بها . فإن كان ماجاء به مما يوصل العقل إليه ، فلا فائدة فى ابتعاثه ، وما يخلو عن غرض صحيح عبث وسفه ، وإن كان ماجاء به مما لا يدل عليه العقول ، فلا يتلقى بالقبول ، فإنما المقبول مدلول العقول .

وشبه البراهمة مبنية على تحسين العقول وتقبيحها ، ولو نازعناهم فى ذلك لم تستمر لهم شبهة ولـكنا نسلم لهم[1] جدلا يقتضيه العقل ، وأن لا يكون مستدركا هـذا الأصل ، ونبين بطلان ما يعولون عليه مع تسليمه ، فنقول :

لا يمتنع تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول ، وهذا بمثابة قيام أدلة عقلية على مدلول واحد ، وإن كان الإكتفاء يقع بدلالة واحدة فلا نجعل ماعداها عبثاً . ثم لا يمتنع أن يقع فى معلوم الله تعالى أن الرسول إذا ابتعث كان ابتعاثه لطفاً فى الأحكام العقلية ، وينتدب العقلاء لمعتقد إرسال الرسول ، فإذا لم يمتنع ماقلناه بطل إدعاؤهم بخلو الإبتعاث عن غرض .

ثم نقول : لم زعمتم أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم إذا

(١) ح ، م زادا : هذا الأصل

لم يكن مدلول العقل كان باطلا ؟ وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك يجرى مجرى مالو تقدم عليل إلى طبيب يسائله عما يصلح له ، فهو على الجملة يعلم أن المبتغى ما يشفيه [١] ، ولكن لا يتعين له ما فيه شفاؤه ، والطبيب ينص له على ما يشفيه . وكذلك المبعوث إليهم لا يتعين لهم قبل البعثة ما يصلحهم مما يتعث الرسول فيه ، فإذا أرسل نص على المراشد وأوضح مناهج المقاصد .

ويقال لهم : لم زعمتم أن العقول تغنى عن ابتعاث الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ فهلا جوزتم إرسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية ، وتميزها عن السموم المؤذية والأنبتة المضرّة ، وشيء من ذلك لا يستدرك عقلا ؟ فإن قالوا : أطول [٢] التجارب يرشد إلى هذه المذاهب ، قلنا : عدم [٣] التجارب إلى استقرارها يفضى إلى المعاطب واقتحام المضار ، ولو ثبت الإرشاد أولا ، لما مست الحاجة إلى معاطات السموم وتميزها عما عداها .

ومما تمسكوا [٤] به أن قالوا : ألفينا الشرع عندكم مشتملا على أمور مستقبحة عقلا ، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش ، ولا يندب إلى القبائح ، قالوا : فما تشتمل عليه الشرائع ذبح البهائم واستسخارها ،

(١) ح زاد هنا : فكذلك المبعوث إليهم (٢) م نقص : أطول
(٣) م نقص : عدم (٤) م : يتمسكون

والعقل قاض بقبح ذلك ؛ قلنا : ماذكرتموه ينعكس عليكم بإيلام الله تعالى البهائم والأطفال الذين لم يقترفوا ذنباً ولم يحتقبوا وزراً . فإن قالوا : ذلك عن الله حكمة ، قلنا : فما كان حكمة من فعله ، لم يبعد كون الأمر به أيضاً حكمة ، وهذا القدر مغن فى غرضنا .

وربما يشيرون إلى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب ، فيقولون : فى الشرائع ما تردع [١] منه العقول ، كالانحناء فى الركوع ، والانكباب على الوجه فى السجود ، والتحسير ، والتعرى ، والهرولة ، والتردد بين جبلين ، ورمى الجمار من غير مَرْمِيّ إليه ، إلى غير ذلك مما يهزءون به .

والوجه معارضتهم بما [٢] لا يجدون منه مخلصاً ، فنقول : الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه ، ويتركه كلحم على وضم والسوءة منه بادية ، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سوأته لكان ملوماً ، والرب تعالى يفعل من ذلك مايشاء ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . وهو [٣] الذى يسلب العقول ، ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما [٤] تبقي مضرته [٥] ، مع القدرة على أن يكمل عقولهم .

(١) ل : ماتدرع (بتقديم الدال على الراء) ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) ل : فيما ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) ح عبارته : ومن هو الذى ... الخ
(٤) ل : ما ؛ والوجه ما أثبتناه
(٥) ح ، م نقصا : ما تبقي مضرته

فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة ، أن يكون فعلا لله تعالى ، لم يبعد أيضاً وقوعه مأموراً به .

فإن قالوا : إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى ، ففيه مصالح خفيـة هو المستأثر بعلمها ، قلنا : فالتزموا مثـل ذلك في الأمر بما استبعدتموه .

وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن في المعجزات ، ونحن نذكر عمدهم منها في تضاعيف الكلام إن شاء الله عز وجل .

والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل ، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيـانها ، كاجتماع الضـدين ، وانقلاب الأجناس ونحوها ، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبداً[1] بأن يشرع الأحكام ، مايمتنع من جهة التحسين والتقبيح .

فإذا تبين ذلك ؛ قلنا : بعده مسلكان ؛ أحدهما أن ننفي أصل التقبيح والتحسين عقلا ، فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز ؛ والثاني أن نسلم التقبيح جدلا ، ونقول : الإرسال ليس مما يقبح لعينه[2] ، بخلاف الظلم ، والضرر المحض ، ونحوهما ، ولا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره ؛ فإنه لايمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبعاث لطفاً ، يؤمن عنده العقلاء

(١) ح زاد : من عبيده (٢) ح زاد : عقلا

ويلتزمون قضيات العقول ، ولولاه لجحدوا وعندوا . فهذا قاطع في إثبات جواز[1] النبوءات .

ومن القواطع في ذلك إثبات[2] المعجزات كما نصفها ، ودلالتها على صدق المتحدى[3] . وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدعي النبوءة ، ففي[4] ذلك أبين رد على منكري النبوءة .

فصل[5]

[في المعجزات وشرائطها]

اعلموا أولا أن المعجزة مأخوذة لفظاً من العجز ، وهي عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز ؛ فإن المعجز على التحقيق خالق العجز ، والذين يتعلق التحدي بهم لايعجزون عن معارضة النبي صلى الله عليه وسلم . فإن المعجزة إن كانت خارجة من قبيل مقدورات البشر ، فلا يتصور أيضاً عجز المتحدين بالمعجزات ، فإن العجز يقارن المعجوز[6] عنه . فلو عجزوا عن معارضةٍ ، لوجدت المعارضة ضرورة ، والعجز مقترن بها على ما تقصيناه في كتاب القدر . فالمعنى بالإعجاز الإنباء عن

(١) ح نقص : جواز (٢) ح ، م : قيام
(٣) ح : المتحدين (٤) ل : في ذلك ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٥) ل : القول ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٦) ل : المعجز عنه ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذى هو ضد القدرة.

وقد يتجوز بإطلاق العجز على انتفاء القدرة ، كما يتجوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم . ثم فى تسمية الآية معجزة تجوز آخر أيضاً ، وهو إسناد الإعجاز إليها ، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها ، ولكنها سميت معجزة لكونها سبباً فى امتناع ظهور المعارضة على الخلائق.

ثم اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الإحاطة بها . منها أن تكون فعلا لله تعالى ، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة ، إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض[1]. ولو كانت الصفة القديمة معجزة ، لكان وجود البارى تعالى معجزاً. وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوءة : صدقت ، على ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول، والذى ذكرنا جارٍ فيما لا يقع مقدوراً للبشر .

فإن قيل : هل يجوز أن يكون المشي على الماء ، والتصعد فى الهواء ، والترقى فى جو السماء معجزة ؟ قلنا : لا يبعد تقرير ذلك معجزة إذا تكاملت صفات المعجزات ، والحركات فى الجهات من قبيل مقدورات البشر . وأما نفس الحركات ، فمن اعتقد كونها من فعل الله تعالى

(١) ح نقص : دون بعض

لم يبعد أن يعتقد كونها معجزة من حيث كانت فعلا لله تعالى ، لا من حيث كانت كسباً للعباد ، فتكون القدرة[1] على هذا التقدير والحركات معجزات .

فإن قيل : لو ادعى نبى النبوءة ، وقال : آيتى أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة ضربها ، فذلك من الآيات الظاهرة[2]، وليست هى فعلا ، بل هي انتفاء فعل ؛ وقد قال شيخنا رحمه الله : المعجزة فعل لله تعالى يقصد بمثله التصديق ، أو قائم مقام الفعل يتجه فيه قصد التصديق ، وأشار إلي ما ذكرناه . والوجه عندى أن القعود المستمر مع محاولة القيام هو المعجز ، فرجع المعجز إلى الفعل . فإن قيل : إن القعود معتاد ، والمعجز خارق للعادة ؛ قلنا : القعود المستمر[3] مع محاولة القيام فى أقوام لا يعدون كثرة خارق للعادة ؛ فهذا شريطة المعجزة .

ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة ، إذ لو كانت عامة معتادة يستوى فيها البار والفاجر ، والصالح والطالح ، ومدعى النبوءة المحق بها[4] والمفترى بدعواه[5] ، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق ، ولا خفاء بذلك فنطنب فيه .

(١) م : القدر
(٢) ح ، م : الباهرة
(٣) ح نقص : المستمر
(٤) ح نقص : «بها» ؛ م أورد عوضا عنها «فيها»
(٥) ح زاد : فيها

وللبراهمة أسولة يجب الاعتناء بها الآن[١] . منها أن قالوا : خرق العوائد لا ينضبط ، فإن ما يوجد على الندور مرة أو مرتين ، لا يخرج عن[٢] قبيل الخوارق ، وإذا تكرر وتوالى صار معتاداً ، ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ويخرجه عن[٢] الخوارق ، فالقول فيه مستند إلى جهالة .

وهذا لا محصول له ، وهو تحويم[٣] على جحد ضرورات العقول بتخييل ليس له تحصيل ؛ فإنا باضطرار نعلم أن إحياء الموتى وفلق البحر وماشابههما ليس من الأفعال المعتادة ، وعدم انحصار الأعداد التى تلحقها بالمعتاد لا يدرأ هذه الضرورة ، ورب شيء لا تنضبط عدته ولا تكيف صفته ، وإن كان معلوماً باضطرار . وهذا بمثابة إفضاء الأخبار المتواترة إلى العلم الضرورى بالمخبر عنه ، فلو أردنا ضبط أقل عدد يحصل التواتر بأخبارهم لم نجد إلى ذلك سبيلا ، وليس عدد فيه أولى من عدد .

وأقصى ما نذكره أن الأعداد التى ورد الشرع بها فى الشهود ليست عدد التواتر ، ثم ليس لنا بعدها عدد يقطع به . ومن خاطب غيره عما تُحَشِّمه فغضب ، استيقن على الضرورة غضبه . ولا يمكن ربط العلم بغضبه على احمراره أو صفة أخرى من صفاته ، فإن كل صفة يشار إليها قد توجد فى غير حالة الغضب .

---

(١) ل : لأن ؛ والمثبت عن ح ، م (٢) م : من (٣) م : تحريم

وإن قالت البراهمة : فى أصلكم أن خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى ، فليس من المستحيل أن تطرد عادة ثم يعهد مثلها ، ولو اطردت لخرجت عن كونها معجزة . فإذا ادعى نبى الرسالة ، وتشبث بما يخرق العادة ، فما يؤمننا أن يكون[١] ذلك أول عادة ستطرد ، ولو اطردت لما كانت آية . والقول في التَّقَصِّي عن ذلك يطول .

وأقرب شيء فى ردهم أن نقول : لو قال نبى آيتى أن يقلب الله عادة معتادة ويطرد نقيضها ، لكان ذلك أحق المعجزات بالدلالة على النبوءات . ولئن دل نادر واحد مع عود العادة إلى الاطراد ، فلأن تدل عادة مطردة على مناقضته التى سلفت أولى . ثم إن استمر تمويههم فى نادر يتحدى به نبى ، فما قولهم فيه إذا بدر منه ذلك النادر ، ثم انطوت أيام ودهور ، ولم يعهد لذلك النادر كرور ، فقد خرج عن أن يكون[٢] ابتداء عادة عوادة .

ومن أعظم شبههم فى ذلك ، أن قالوا : كيف يتيقن[٣] العاقل كون ما جاء به النبي خارقاً للعادة ، وقد استقر[٤] فى نفسه ما اطلع الحكماء عليه من خواص الأجسام وبدائع التأثيرات ، حتى توصلوا إلى قلب النحاس

---

(١) ل : أن يكون من ذلك ؛ والعبارة كما هى مثبتة عن ح ، م
(٢) ح : عن كونه
(٣) ح ، م . يستيقن (بزيادة السين المهملة)
(٤) ل : استقرت (بزيادة التاء الثانية) ؛ والمثبت عن ح ، م

ذهباً إبريزا ، أو جر الأجسام الثقال بالأدوات الخفيفة ، إلى غير ذلك من بدائع الحكم و نتائج الفكر الثاقبة ؟ هذا ، ومما استفاض فى البرية حجر له خاصيته فى جذب الحديد ، فما يؤمننا أن يكون مدعى النبوة قد عثر على سرّ من هذه الأسرار وتظاهر به ؟

قلنا : هذا يجر إلى إنكار البداية والتشكك فى الضروريات ، وكل نظر يجر إلى دفع ضرورة فهو الباطل دون الضرورة . وبيان ذلك ، أنا باضطرار نعلم أنه ليس في القوى البشرية والفكر الحكمية إحياء العظام بعد ما رمت ، وإبراء الأكمه والأبرص[1] ، وقلب العصا حية تتلقف ما يأفك السحرة ؛ ومن جوز التوصل إلى مثل ذلك بالحكم ، ودرك الخواص فقد خرج عن حيز العقلاء .

وينبغى أن لا يبعد أن يكون فى طرف من أطراف الأرض صقع تنبت فيه الحيوانات وتنمو نمو النباتات ، حتى إذا التأم النبات علقت الحيوانات وجاءت بالحكم والآيات ، إلى غير ذلك من الجهالات .

ثم إذا تحدى النبى بشىء قدرناه خارقاً ، فلو لم يكن خارقاً لاشرأبّت النفوس لمعارضته ، وانصرفت الدواعى إلى فضحه وحطه عن دعواه . فإذا ذاعت الدعوي وشاعت آيتها والتحدي بها وتعجيز

(١) م نقص : الأبرص.

الخلائق عن الإتيان بمثلها ، استبان بذلك أنه من الخوارق ، وهذا القدر غرضنا فى ذلك .

والشريطة الثالثة للمعجزة أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه[1] ؛ وهذه الشريطة تنقسم إلى أوجه لا بد من الإحاطة بها .

منها أن يتحدى النبى بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه ، فلو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت فلا تكون الآية معجزة . وإنما قلنا ذلك لأن المعجزة تدل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول على ما سنذكره ، ولا يتأتى ذلك دون التحدى . فإن من ادعى أنه رسول الملك ، وقال بمرأى منه ومسمع : إن كنت رسولك فقم واقعد ففعل[2] الملك ذلك ، كان ذلك بمثابة قوله : صدقت . ولو لم يدع الرسول ذلك ، بل ادعى الرسالة مطلقا ، وقام الملك وقعد لما كان ذلك دالا على تصديقه فلا بد من التحدى إذاً .

ثم يكفى فى التحدى أن يقول : آية صدق أن يحيى الله هذا الميت ، وليس من شرط المتحدى أن يقول : هذه آيتى ولا يأتى أحد بمثلها ؛ فإن الغرض من التحدى ربط الدعوى بالمعجزة ، وذلك يحصل دون أن يقول : ولا يأتى أحد بمثلها ؛ فهذا وجه من وجوه تعلق المعجزة بالدعوى .

(١) ل ، م : عليه ؛ والمثبت عن ح   (٢) ل : فيفعل ؛ والمثبت عن خ ، م

ومن وجوهه أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى ، فلو ظهرت آية أولا وانقضت ، فقال قائل : أنا نبي والذى مضى كانت معجزتى ، فلا يكترث به ، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه . فإن قيل : إذا نظرنا إلى صندوق وألفيناه خلوا ، وأقفلناه وتركناه بمرأى منا[(١)] ؛ فقال مدعى النبوءة : آية نبوءتى أنكم تصادفون فى هذا الصندوق ثيابا ، فإذا فتحنا الصندوق وألفينا المتاع كما وصف كان ذلك آية . قلنا : نحن وإن كنا نجوز[(٢)] تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه ، ولكن قوله المبنى على الغيب آية ، وذلك مطابق لدعواه ، فاعلموا[(٣)] .

فان قيل : هل يجوز استيخار المعجزة عن دعوى النبوءة ؟ قلنا : إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية . وذلك مثل أن يقول النبي : آية صدقى انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح ؛ فإذا وقع ذلك[(٤)] كما وعد ، وكان خارقاً للعادة ، كان[(٥)] آية .

فإن قيل : لو قال مدعي النبوءة ستظهر آيتى بعد موتى بوقت ضربه ، فإذا وقع ما قاله بعد الوفاة على حسب دعواه ، كان ذلك خارقاً للعادة ؛ فالوجه عندى فى ذلك أن تقول : إن كلف الناس التزام الشرع ناجزا ،

---

(١) م : دبرا منا

(٢) ل : فإن كنا تجوز الخ ؛ والمثبت عن ح ، م

(٣) ح ، م : فاعلموه

(٤) ح عبارته : فإذا وقع ما وعد كما وعد

(٥) ح زاد : ذلك

والآية موقوفة ، فقد كلفهم شططاً ؛ وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صح ذلك . والقاضى أبو بكر رضى الله عنه منع ماصححته ، ولا وجه لمنعه ، والحق أحق أن يتبع .

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق ، أن لا تظهر مكذبة للنبى ، مثل أن يدعى مدعى النبوءة ، فيقول : آية صدقى أن ينطق الله يدى ، فإذا أنطقها الله تعالى بتكذيبه وقالت : اعلموا أن هذا مفتر[(١)] فاحذروه ، فلا يكون ذلك آية . ولو قال : آيتى أن يحيي الله هذا الميت ، فأحياه الله تعالى فقام وله لسان زلق ، فقال : صاحبكم هذا متخرص ، وقد بعثنى الله تعالى لأفضحه[(٢)] ثم خر صعقاً ، فقد قال القاضى رضى الله عنه : هذه آية مكذبة لا تدل .

والذى عندى فى ذلك أن التكذيب إن كان خارقا للعادة فهو الذى يقدح فى المعجزة ، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب . فأما الميت إذا حيي وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة . وللنبي أن يقول : إنما الآية إحياؤه وتكذيبه إياى كتكذيب سائر الكفرة .

---

(١) ل : لمفتر ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) ل : لنفضحه ؛ والمثبت عن ح ، م

فصل [١]

فى إثبات الكرامات وتميزها من المعجزات

[٢] فالذى صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات فى حق الأولياء [٣] ، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك ، والأستاذ أبو اسحاق رضى الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم [٤] .

ثم مجوزو الكرامات تحزبوا أحزابا . فمن صائر إلى أن شرط الكرامة الخارقة للعادة أن تجرى من غير إيثار واختيار من الولى ، وصار [٥] هؤلاء إلى أن الكرامة تفارق المعجزة من هذا الوجه ، وهذا غير صحيح لما سنذكره . وصار صائرون إلى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار ، ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى ؛ فقالوا [٦] : لو ادعى الولى الولاية ، واعتضد [٧] إيثار دعوته [٨] بما يخرق العادة ، فإن ذلك ممتنع ، وهؤلاء يقدرون ذلك تميزاً بين الكرامة والمعجزة . وهذه الطريقة غير مرضية أيضا ، ولا يمتنع عندنا ظهور خوارق العوائد مع الدعوى المفروضة .

---

(١) ح : باب
(٢) ح : ابتدأ الكلام بكلمة « فصل » ؛ وم عبارته : ما صار إليه ... الخ
(٣) م عبارته : انخراق العادات فى الأوليا وأطبقت ... الخ
(٤) ح : قريب مذاهبهم (٥) ل : صار (بدون الواو) ؛ والمثبت عن ح ، م
(٦) ل : فقال ؛ وما اثبتناه عن ح ، م (٧) ل : وأشهر ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٨) ح ، م : إثبات دعواه

وصار بعض أصحابنا إلى أن ماوقع معجزة لنبى ، لايجوز [١] وقوعه كرامة لولى ؛ فيمتنع عند هؤلاء أن ينفلق البحر ، وتنقلب العصا ثعباناً ، ويحيى الموتى كرامة لولى [٢] ، إلى غير ذلك من آيات الأنبياء ؛ وهذه الطريقة غير سديدة أيضا . والمرضى عندنا ، تجويز جملة خوارق العوائد فى معارض الكرامات .

وغرضنا من تزييف هذه الطرق وإثبات [٣] الصحيح عندنا ، والميز بين الكرامة والمعجزة ، يستبين بذكرنا عُمد [٤] نفاة الكرامة ؛ وتفصّينا عنها ، وتعويلنا على القواطع [٥] فى إثباتها .

فما تمسك به نفاة الكرامة [٦] أن قالوا : لو جاز انخراق العادة من وجه [٧] ، لجاز ذلك من كل وجه ، ثم يجر مقاد ذلك إلى ظهور ما كان معجزة لنبى على يد [٨] ولى ، وذلك يفضى إلى تكذيب النبى المتحدى بآيته ، القائل لمن تحداه : لا يأتى أحد بمثل ما أتيت به . فلو جاز إتيان الولى بمثله ، لتضمن ذلك نسبة الأنبياء إلى الإفتراء .

وهذا تمويه لا تحصيل [٩] له ، إذ لا خلاف فى أن الشىء الواحد من خوارق العوائد يجوز أن يكون معجزة لنبى بعد نبى ، ثم لا يكون

---

(١) ح ، م : لايجوز تقدير وقوعه (٢) ح ، م نقصا : كرامة لولى
(٣) م : وإيثار (٤) م : عمدة
(٥) م : القاطع (٦) م : الكرامات
(٧) ح ، م زادا : لولى (٨) م نقص : يد (٩) ح : لا محصول له

ظهوره ثانيا مكذِّباً لمن تحـدى به أولا . فإن قالوا : النبي يقيّد دعواه في خطاب من تحداه ، ويقول : لا يأتى أحـد بمثل ذلك إلا من يدعى النبوة صادقاً فى دعواه . قلنا إن ساغ تقييد الدعوي بما ذكرتموه ، فلا يمتنع أيضا أن يقول النبي لا يأتى بمثل ذلك متنبي ولا ممخرق[1] مفترٍ ، ولا من يروم تكذيبي ؛ وتخرج الكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد أولى من تقييد .

ومما احتجوا به ، أن قالوا : لو جوزنا انخراق العوائد للأولياء ، لم نأمن فى وقتنا وقوعه ، وذلك يؤدي إلى أن يتشكك اللبيب فى جريان دجلة دماً عبيطاً ، وانقلاب الأطواد[2] ذهباً إبريزاً[3] ، وحدوث بشر من غير إعلاق وولادة ، وتجويز ذلك سفسطة وتشكك فى الضروريات .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه ينعكس عليكم فى زمان الأنبياء ؛ فإن الذين كانوا فى مدة الفترة ، وهى ما بين العروج بعيسى عليه السلام إلى ابتعاث[4] محمد صلى الله عليه وسلم ، كان لا يسوغ منهم تجويز ما منعتم تجويزه في[5] محاولة دفع الكرامات . ولما ابتعث النبي ، وظهرت

---

(١) ل : مخرق (بميم واحدة) ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٢) م : أطواد

(٣) ح ، م نقصا : ابريزا ؛ وهنا فى « ح » عبارة مكررة هى : وانقلاب أطواد ذهبا لم نأمن فى وقتنا وقوعه . وذلك يؤدى إلى أن يتشكك اللبيب فى جريان دجلة دما عبيطا وانقلاب أطواد ذهبا ابريزا .

(٤) م زاد : الرسول

(٥) ح : من

الآيات ، وانخرقت العادات ، استدل عن صدور العقلاء الأمن من وقوع خوارق العوائد .

وهذا سبيلنا فى الذى دفعنا إليه، فنحن الآن على أمن من أن ما قدروه لا يقع. فإن قدر الله وقوعه قلب العادة ، وأزال العلوم الضرورية بأن ما[1] قدروه لا يقع . فقد بطل ما قالوه ، واستبان باتفصالنا عنه أصل في الكرامة[2] .

فإن قيل : ما دليلكم على تجويزها ؟ قلنا : ما من أمر يخرق العوائد إلا وهو مقدور للرب تعالى إبتداء ، ولا يمتنع وقوع شيء لتقبيح عقل لما مهدناه فيما سبق . وليس فى وقوع الكرامة ما يقدح فى المعجزة ؛ فإن المعجزة لا تدل لعينها ، وإنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة[3] ونزولها منزلة التصديق بالقول . والملك الذى يصدق مدعى الرسالة بما يوافقه وبما[4] يطابق دعواه ، لا يمتنع أن يصدر منه مثله إكراما لبعض أوليائه . ولا يقدح مرام الإكرام فى قصد التصديق ، إذا أراد التصديق ، ولا خفاء بذلك على من تأمل .

فإن قيل : فما الفرق بين الكرامة والمعجزة ؟ قلنا : لا يفترقان فى جواز العقل ، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوءة .

---

(١) م عبارته : بأن قدروا وقوعه

(٢) م : الكرامات

(٣) ح ، م نقصا : الرسالة

(٤) م : ويطابق

واستدل[1] مثبتو الكرامات بما لا سبيل إلى درئه فى مواقع السمع . فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى جحده ، وما كانوا[2] أنبياء إجماعا . وكذلك خصت مريم عليها السلام بضروب من الآيات ؛ فكان زكريا صلوات الله عليه يصادف عندها فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء ، ويقول معجبا[3] : « أنى لك هذا »[4] . وتساقط عليها الرطب الجنى[5] ، إلى غير ذلك من آياتها . وكذلك أم موسى عليها السلام ، ألهمت فى أمره بما لا خفاء به . وجرى من الآيات فى مولد الرسول عليه السلام ما لا ينكره منتم إلى الاسلام ، وكان[6] ذلك قبل النبوءة ، والانبعاث والمعجزة لا تسبق دعوى النبوءة كما قدمناه .

فإن تعسف بعضهم وزعم أن الآيات التى استدللنا بها كانت معجزات لنبى كل عصر ، فذلك إقتحام للجهالة[7] . فإنا إذا بحثنا عن العصور الخالية ، لم نلف الآيات التى تمسكنا بها مقترنة بدعوى ، بل كانت تقع من غير تحد لمتحد . فإن قالوا : إنما وقعت للأنبياء دون دعواهم فشرط[8] المعجزة الدعوى ، فإذا فقدت كانت خوارق

(١) م : استدل (بدون الواو)
(٢) ح ،ل : كان ؛ والمثبت عن م
(٣) م : متعجبا
(٤) آل عمران م ٣ : ٣٧
(٥) م عبارته : وتساقط الرطب الجنى عليها
(٦) ح ، م تقصا : كان
(٧) ح ، م : للجهالات
(٨) ح ، ل : بشرط ؛ والمثبت عن م

العادات كرامة للأنبياء ، ويحصل بذلك غرضنا فى إثبات الكرامات ولم يكن فى وقت مولد الرسول نبى تستند[1] إليه آياته . فقد وضحت الكرامات جوازا ووقوعا ، عقلا وسمعا .

فصل

[السحر وما يتصل به][2]

[هذا الفصل][3] فى إثبات السحر وتمييزه عن المعجزة[4] ونذكر فيه إثبات الجن والشياطين والرد على منكريهم .

فأما السحر فثابت ، ونحن نصفه أولا ، ثم ندل عقلا على جوازه ونتمسك بموارد السمع[5] على وقوعه ونذكر تمييزه عن المعجزة فى خلال[6] الكلام . فلا يمتنع أن يترق[7] الساحر فى الهواء ، ويتحلق فى جو السماء[8] ويسترق ويتولج فى [الكواء][9] والخوخات[10] ، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر ، إذ الحركات فى الجهات من

(١) م : وينسب
(٢) عنوان الفصل فى « ح » فى إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات
(٣) (هذا الفصل) زدنا هذه العبارة لأن سياق الكلام يتطلبها
(٤) ح ، م : المعجزات
(٥) ح : الشرع
(٦) م : خلل
(٧) م : يرقى
(٨) م عبارته : ويحلق فى لوح السماء
(٩) ل : الكواه ؛ وفى ح ، م : الكوات . وفى كتب اللغة : الكوة بفتح الأول ويضم الخرق فى الحائط والجمع كوى وكواء بفتح الكاف وكسرها فيهما
(١٠) م : الخرجات . والخوخة كوة تؤدي الضوء إلى البيت

قبيل مقدورات الخلق[١] . ولا يمتنع عقلا أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاقتدار عليه ، فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا .

والدليل على جواز ذلك ، كالدليل على جواز الكرامة . ووجه الميز ها هنا بين السحر والمعجزة كوجه الميز فى الكرامة[٢] ، فلا وجه[٣] إلى إعادته . وقد شهدت شواهد سمعية[٤] على ثبوت السحر ؛ منها قصة هاروت وماروت ، ومنها سورة الفلق مع اتفاق المفسرين على أن سبب نزولها ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودى[٥] لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه سحره على مشط ومشاقة تحت راعوفة فى بئر ذروان[٦] . وسحر ابن عمر[٧] فتوعكت يده ، وسحرت جارية عائشة رضى الله عنها .

واتفق الفقهاء على وجود[٨] السحر واختلفوا فى حكمه ، وهم أهل

---

(١) ح : البشر (٢) م : نقص : فى الكرامة ، وزاد ثمّ
(٣) ح ، م : فلا حاجة
(٤) ل نقص : سميعة ؛ والمثبت عن ح ، م (٥) م نقص : اليهودى
(٦) المشط مثلثة الميم آلة يمتشط بها ، وسلاميات ظهر القدم ، ومن الكتف عظم عريض . والمشاقة كثمامة ما سقط من الشعر أو الكتان عند المشط ، أو ما طار ، أو ما خلص . وراعوفة البئر وأرعوفتها صخرة تترك فى أسفل البئر يجلس المستقي عليها حين التنقية أو تكون على رأس البئر يقوم عليها المستقى . وبئر ذروان بفتح وسكون أو ذو أروان بسكون الراء وقيل بتحريكه أصح ، بئر بالمدينة .
(٧) م زاد : يده (٧) م نقص : وجود

الحل والعقد ، وبهم ينعقد الإجماع ، ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة فقد ثبت السحر[١] جوازا ووقوعا .

ثم اعلموا أن السحر لا يظهر إلا على فاسق ، والكرامة لا تظهر على فاسق ، وليس ذلك من مقتضى العقل ، ولكنه متلق من إجماع الأمة . ثم الكرامة وإن كانت لا تظهر على معلن بفسقه ، فلا تشهد بالولاية على قطع ، إذ لو شهدت بها لأمن صاحبها العواقب ، وذلك لم يجر لولى فى كرامة اتفاقا .

فإن قيل : بيّنوا[٢] مذهبكم فى الجن والشياطين ، قلنا : نحن قائلون بثبوتهم ، وقد أنكرهم معظم المعتزلة ، ودل إنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم ، وركاكة دياناتهم ، فليس فى إثباتهم مستحيل عقلى . وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على إثباتهم . وحق اللبيب والمعتصم بحبل الدين ، أن يثبت ما قضى العقل بجوازه ، ونص الشرع على ثبوته . ولا يبقى لمن ينكر إبليس وجنوده ، والشياطين المسخرين[٣] فى زمن سليمان ، كما أنبأ عنهم آى من كتاب الله تعالى لا يحصيها[٤] ، مُسكة فى الدين ، وعُلقة يتشبث بها ، والله الموفق للصواب ، وهذا[٥] غرضنا من هذا الباب .

---

(١) م نقص : فقد ثبت السحر (٢) ل : ثبتوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) م : المستسخرين (٤) م نقص : لا يحصيها (٥) م : فهذا

باب [1]

القول [2] في الوجه الذى منه تدل المعجزة [3] على صدق الرسول [4] صلى الله عليه وسلم

اعلموا ، أرشدكم الله تعالى ، أن المعجزة لا تدل على صدق النبي ، حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها . فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه [5] ، ولا يقدر فى العقل وقوعه غير دال عليه ، وليس كذلك سبيل المعجزات .

وبيان ذلك بالمثال فى الوجهين أن الحدوث لما دل على المحدث ، لم يتصور وقوعه غير دال عليه ، وانقلاب العصا حية ، لو وقع بديًا من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبى ، لما كان دالا على صدق مدع فقد خرجت المعجزات [6] عن مضاهات دلالات العقول .

فإن قيل : فما وجه دلالتها إذاً ؟ قلنا : هذا مما كثر فيه خبط من لا يحسن علم هذا الباب . والمرضى عندنا أن المعجزة تدل على الصدق [7]

(١) م نقص : باب
(٢) ح نقص: القول
(٣) م عبارته : الذى يدل منه المعجزة
(٤) ح ، م :النبي
(٥) م : لعينة
(٦) م نقص : المعجزات
(٧) م نقص : على الصدق

من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول ، وغرضنا يتبين [1] بفرض مثال ، فنقول :

إذا تصدر ملك للناس ، وتصدر لتلج عليه رعيته ، واحتفل الناس واحتشدوا [2] ، وقد أرهق الناس شغل شاغل .

فلما أخذ كلٌ مجلسه ، وترتب الناس على مراتبهم [3] انتصب واحد من خواص الملك ، وقال [4] : معاشر الأشهاد ! قد حل بكم [5] أمر عظيم ، وأظلكم خطب جسيم ، وأنا رسول الملك إليكم ، ومؤتمنه لديكم ، ورقيبه عليكم ، ودعواى هذه بمرأى من الملك ومسمع . فإن كنتُ أيها الملك صادقا فى دعواى ، فخالف عادتك وجانب سجيتك ، وانتصب فى صدرك وبهوك [6] ، ثم اقعد . ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه [7] ، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق الملك إياه وينزل [8] الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح [9] بالتصديق .

فهذه العمدة فى ضرب المثال ، وها نحن نبنى عليه أسولة ونتفصى منها [10] ، ويندرج تحت ما نطرده أغراض يعظم خطرها .

(١) م : يبين
(٢) م عبارته : واحتفل المجلس واحتشد
(٣) ح : مجالسهم
(٤) ل نقص : وقال ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٥) م : قد حزبكم
(٦) ل : وبهرك والمثبت عن ب ، ح ، م
(٧) ل: ومطابقة ما هواه ؛ والمثبت عن ح ، م
(٨) م : وتنزيل
(٩) ح : الصريح
(١٠) ح ، م : عنها

فمن أهم الأسولة ما أدلى[1] به المعتزلة ، حيث قالوا : إذا جوزتم أن يضل الرب عباده ، ويغويهم ويرديهم ، فما[2] يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدى الكذابين لإضلال الخلائق ؟ وقالوا : أصلنا فى تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور وإضلال العباد ، يؤمننا مما ألزمنا كونه . وتدل المعجزة على الصدق ، من حيث نعلم أن الرب تعالى يخصصها بالصادقين ، ولا يثبتها للكاذب فيضل الخلق .

والجواب عن ذلك ، أن تقول : من شهد مجلس الملك فى الصورة[3] المفروضة ، علم على الضرورة تصديق الملك من يدعى الرسالة ، وإن لم يخطر لمعظم الحاضرين نظر وعبر وتفكر فى أن الملك لا يغوى رعيته ، ولا يطغى حاشيته ، ولو كانت[4] دلالة المعجزة على الصدق[5] موقوفة على العلم بأن مظهر المعجزة لا يطغى ولا يضل ، لاختص بالعلم برسالة الملك من نظر هذا النظر ، واستدت[6] منه العبر ، وليس الأمر كذلك على إضطرار[7] ؛ والذى يكشف الحق فى ذلك ، أن الملك لو كان ظالماً غاشماً لا تؤمن بوادره ، فالفعل المفروض ممن هذه صفته تصديق لمدعى الرسالة ، وجاحد ذلك منكر للبديهة .

---

(١) م : أول (٢) م زاد : الذى
(٣) م زاد : الأولة (٤) م : ولو كان
(٥) ح ، م : التصديق (٦) استد الشعاع : استقام (٧) م : الاضطرار

ثم نقول للمعتزلة : ما وجه دلالة المعجزة عندكم ؟ فإن قالوا : وجهها علمنا بأن الله تعالى لا يضل خلقه ، قلنا : فعلمكم على زعمكم يقارن المعتاد من الأفعال ، حسب مقارنته للخارق[1] منها للعادة ، فجوزوا أن يقع فعل[2] معتاد مع اعتقادكم علما للنبى ، فإن قالوا : لا بد من اختصاص المعجزة بوجه لأجله تدل ، قلنا :[3] فبينوه[4] نتكلم عليه ، فلا يزالون فى عمه[5] وحيرة ، أو يرجعوا إلى الحق . فإذا أوضحوا وجهاً ، سوى ما انتحلوه من فاسد معتقدهم ، فنقول : لا تظهر المعجزة على يدي[6] الكاذب ، لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه ، وتصديق الكاذب مستحيل فى قضيات العقول .

فإن قيل[7] : هل تجوزون فى المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب ، أم تقولون ليس ذلك من المقدور ؟ قلنا : ما نرتضيه فى[8] ذلك أن المعجزة يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب ، لأنها تتضمن تصديقاً ، والمستحيل خارج عن[9] قبيل المقدورات ، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق ، كوجوب اقتران الألم

---

(١) م : الخارق (٢) ح نقص : فعل (٣) ح نقص : قلنا
(٤) ح ، ل : فثبتوه ؛ والمثبت عن م
(٥) ل : غمة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م ، والعمه : الحيرة والتردد
(٦) م : يد (٧) م : فإن قالوا
(٨) ح : من (٩) ح : من

بالعلم به [١] فى بعض الأحوال ، وجنس المعجزة يقع من غير دعوى ، وإنما الممتنع وقوعه على حسب دعوى الكاذب [٢] ، فاعلموا ذلك .

فإن قيل : إن ثبت لكم ما ادعيتموه فى المثال الذى فرضتموه ، فبم تردون الغائب إلى [٣] الشاهد ، مع علمكم بأنه لا بد من جامع بينهما ، فإن [٤] روم الجمع من غير جامع يجر إلى الدهر والإلحاد ؟

وربما عضدوا هذا السؤال بآخر ، فقالوا : إنما علمنا رسالة مدعيها بقرائن الأحوال ، وما أحسسنا منها ، وذلك مفقود غير موجود فى حكم الإله .

وهذا آخر عقدة فى النبوءات ، فإذا [٥] انحلت لم يبق بعدها للطاعنين مضطرب ؛ فنقول مستعينين بالله تعالى : ماذكرناه شاهداً بمثابة [٦] التقريب ، وضرب الأمثلة للإيضاح ، ولم نذكره مستدلين به فإن سبيل ماذكرناه من قبيل الضروريات ، ولا يستدل عليها ، ولكن قد [٧] تضرب فيها الأمثال .

وها نحن نوضح مثل [٨] ماذكرناه شاهداً وغائباً ، فنقول :

(١) ح نقص : به ؛ و م عبارته : اقتران الألم بعلم الألم به
(٢) م : كاذب (٣) م : على
(٤) م : وإن (٥) م : وإذا
(٦) م عبارته : ماذكرناه شاهدا رمنا به التقريب ... الخ
(٧) م نقص : قد (٨) م نقص : مثل

المعجزة : إنما تدل فى حق من يعتقد الرب قادراً [١] يفعل ما يشاء ، فيقول النبى فى مخاطبة من سبق اعتقاده للإلهية : قد علمتم أن ابتعاث النبى غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وآية صدقى أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى ، وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا [٢] وما نخفيه من سرائرنا ونبديه من ظواهرنا ، وإنما أنا رسول الله إليكم [٣] ، فإن كنت صادقا ، فاقلب يارب هذه الخشبة حية تسعى ؛ فإذا انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى فحينئذ [٤] يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه ، كما ذكرناه شاهدا .

وما موّهوا به من قرائن الأحوال ، لا محصول له . فإن من كان غائباً عن المجلس الموصوف ، فبلغه [٥] ماجرى ، شارك الحاضرين فى العلم بالرسالة وإن لم يحس حالا ، وكذلك لو كان الملك فى بيت مستخل بنفسه ، ودونه السجف المسدولة [٦] ، فقال مدعى الرسالة : إن كنت رسولك فحرك الحجب ، وأشل السجوف ، ففعل ذلك كان تصديقا ، وإن لم ير الملك ، فلما جرى التصديق من وراء الحجاب ، انقطعت

(١) م عبارته : فى حق من يعتقد أن له ربا قادرا
(٢) م : وعلنا (٣) م نقص : وإنما أنا رسول الله إليكم
(٤) م نقص : حينئذ (٥) م : فبلغ
(٦) ح ، م : السجوف المسدلة

هذه الأسباب ، وانحسمت الأبواب ، ووضح الحق ، والله المشكور على كل حال .

ويعتضد ما ذكرناه ، بأن أهل المراء والشكوك تحزبوا فى زمان الأنبياء ؛ فنهم من أنكر الإلهية ، وخامرته الشكوك فى النبوءات لذلك ؛ ومنهم من اعتقد كون النبي ساحراً ، وصار إلى أن الصادر منه تخييل ، وما اعتقد معتقد في دهر من الدهور كون المعجزة فعلا لله تعالى على الإبتداء ، موافقا لدعوى النبى ، ثم استراب فى النبوءات[1] وذلك شاهد[2] على أن ذلك موقع[3] ضرورة ، لا مجال للشكوك فيه .

فهذا قولنا فى[4] دلالة المعجزة على صدق الرسول ، ولا يكاد يستتب ذلك للمعتزلة . فإن معنى ما ذكرناه على القصد إلى التصديق ، ويعسر على المعتزلة إثبات قصد الله[5] تعالى ؛ فإنهم نفوا إرادة قديمة ومنعوا كونه مريدا لنفسه . ووضح بما قدمناه ، بطلان كونه مريدا بإرادة حادثة ، فلا يبقى لهم متعلق فى إثبات قصد إلى تصديق .

(١) م : النبوة (٢) م نقص : شاهد (٣) ح ، م : موضع
(٤) ح ، م زادا : وجه (٥) ح ، م : قصد لله

فصل

[لا دليل على صدق النبي غير المعجزة]

فإن قيل : هل فى المقدور نصب دليل على صدق النبى غير المعجزة ؟ . قلنا : ذلك غير ممكن ، فإن ما[1] يقدر دليلا على الصدق لا يخلو : إما أن يكون معتادا ، وإما أن يكون خارقا للعادة . فإن كان معتادا ، يستوى فيه البر والفاجر ، فيستحيل كونه دليلا . وإن كان خارقا للعادة ، يستحيل[2] كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبى ، إذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده[3] إبتداء من فعل الله تعالى ؛ فإذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى ، فهو المعجزة بعينها .

فصل

[إمتناع الكذب على الله تعالى شرط فى دلالة المعجزة]

فإن قيل : إن سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا[4] استحالة الخلف وإمتناع الكذب فى حكم الله سبحانه[5] ، ولا سبيل إلى إثبات ذلك بالسمع ، فإن مرجع الأدلة السمعية إلى قول الله تعالى ؛ فما[6] لم يثبت

(١) ل : فأما ؛ والمثبت عن ح ، م (٢) م : فيستحيل (٣) ح ، م : وقوعه
(٤) ل : تبينوا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٥) ح عبارته : وامتناع الكذب على الله تعالى (٦) ح : فلما

وجوب كونه حقا صدقا ، لا يستمر فى السمع أصلا[١] . ولا يمكن أن يحتج فى ذلك بالإجماع ؛ فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع ، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى .

ولا يمكن التمسك فى تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا من وجهين : أحدهما أن الكذب عندكم[٢] تحكم[٣] لا يقبح لعينه ؛ والثانى أنه لو سلم أنه نقص ، فالمعتمد فى نفى النقائص دلالة السمع . قلنا : أما الرسالة فإنها[٤] تثبت دون ذلك فى الحال ، ولا يتعلق إثباتها بأخبار تتصدى لكونها[٥] صدقا أو كذبا . كأن[٦] المرسل قال : جعلته رسولا ، وأنشأت ذلك فيه آنفا ، ولم يقل ذلك مخبرا عما مضى[٧] .

وسبيل ذلك كسبيل قول القائل : وكلتك فى أمرى واستنبتك لشأنى ، فهذا توكيل ناجز يستوى فيه الصادق والكاذب . ومحصول القول فيه أن صيغة التوكيل[٨] ، وإن كانت أخبارا ، فالغرض منها أمر بانتداب لشأن وانتصاب لشغل ، والأمر لا يدخله الصدق والكذب . وآية ذلك أن الملك وإن نقم عليه كذب وخلف ، فالفعل الذى فرضناه منه يصدق الرسول ويثبت الرسالة ، قطعا على الغيب

(١) ح ، ل ، م : أصل [والوجه ما أثبتناه] (٢) م : عندنا
(٣) ح ، م نقصا : تحكم (٤) ح ، ل نقصا : فإنها ؛ والمثبت عن م
(٥) م : يتصدى لكونه (٦) م : فكأن (٧) م : عن ماض (٨) م : اللفظ

من غير ريب . فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفى[١] الكذب عن البارى سبحانه وتعالى ، فاعلموه .

ولكن لا يثبت صدق النبى ، بعد ثبوت الرسالة ، فيما يؤديه وينهيه ، ويشرعه من الأحكام ويشرحه من الحلال والحرام ، إلا مع القطع بتقدس البارى تعالى عن الخلف والكذب . فإن النبى يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه فى تبليغه ، بتصديق الله إياه . ومالم يثبت وجوب كون تصديقه تعالى حقا صدقا ، لا يثبت صدق النبى فى أنبائه[٢] . وليس تصديقه فيما يبلغه تفصيلا ، بمثابة انتصابه رسولا ؛ فإن حقيقة نصبه يرجع إلى إثبات أمر ، والإخبار عن صدقه فيما يخبر به يتعرض لكونه صدقا أو كذبا .

وقد عول الأستاذ أبو إسحاق رضى الله عنه ، فى كتابه المترجم بالجامع ، على فصل وحث على التمسك به ، فقال : الأحكام لا ترجع عندنا[٣] إلى صفات الأفعال ، وإنما[٤] ترجع إلى تعلق الكلام القديم بها . والشىء لا يجب لنفسه ، ولكن يقضى فيه بالوجوب ، للتوعد على تركه ووعد الثواب على فعله . والوعد والوعيد خبران ، فلو لم يثبتا

(١) ح زاد : معنى (٢) ح : إثباته ، ل : أتباعه ؛ وماثبتناه عن م
(٣) م عبارته : الأحكام عندنا لا ترجع ... (٤) م نقص : الواو

على حكم الصدق ، لم[١] يوثق بهما . وإذا كان كذلك ، لم يتقرر إيجاب وحظر ، وندب إلى الطاعة وتحذير من المخالفة . ويئول قصارى ذلك إلى أن لا يتصور للبارى تعالى أمر مطاع ، وقد دلت الأدلة على كونه إلٰها قادرا عالما ، ولا تعقل الألهية ممن[٢] لا يتصور منه الأمر والنهى وقال عند اختتام هذا الفصل ولو[٣] لم يتفق فى كتابنا إلا[٤] هذا لـكان بالحرى أن يغتبط به .

وقد أبنا ما فهمناه من كلام ذلك الحبر رضى الله عنه ، ولسنا نرى ذلك مقنعا فى الحجاج ، ولا سبيل إلى حسم الطلبات عما ذكرناه[٥] ، ولا وجه لادعاء الضرورة . والذى عليه التعويل فى غرض الفصل ، أنا نقول[٦] : قد أوضحنا الطرق الموصلة إلى كون الباري سبحانه عالماً مريدا ، وقد[٧] قدمنا ما فيه مقنع فى إثبات كلام النفس . والعالم بالشىء المريد له ، لا يمتنع أن يقوم به أخبار من المعلوم المراد ، على حسب تعلق العلم والإرادة به .

وكل معنى يقبله الموجود ، فإنه لا يعرى عنه أو عن ضده ، إن كان له ضد ، كما قرر فى صدر الاعتقاد . فلو لم يتصف البارى تعالى بخبر

(١) م : لا (٢) م : لمن (٣) م نقص : الواو (٤) ح : غير
(٥) م : عما ذكره (٦) م نقص : نقول (٧) م نقص : قد

صدق ، لوجب اتصافه بضده ؛ وإذا اتصف بضده استحال أن يقدر ذلك الصدق ذهولا وغفلة عما قدرناه[١] مخبرا عنه . فإن الذهول كما يضاد الخبر عن الشىء ، فإنه يضاد أيضا العلم به وإرادته . وإن كان ضد الخبر الصدق ، خبرا هو خلف وكذب واقع على خلاف المخبر ، فيجب مع تقدير ذلك الوصف بقدمه والقضاء باستحالة عدمه ، لما قدمناه من إثبات قدم الـكلام .

ثم يئول منتهى ذلك إلى أنه يستحيل من البارى تعالى أن يخبر عما علمه ، على حسب تعلق العلم به . وذلك معلوم بطلانه ؛ فإنا نعلم قطعا أن العالم بالشىء يستحيل أن يتصف ، على علمه به بصفة يستحيل عليه معها كلام نفسه ، المتعلق بمعلومه على حسب تعلق العلم به ، حتى يقال مستحيل[٢] مع العلم به إخبار النفس عنه . فإذا امتنع إدعاء هذه الاستحالة شاهدا ، وانتسب جاحد ما قلناه إلى دفع البديهة[٣] ، فيلزم طرده شاهداً وغائباً .

فان قيل : كيف ادعيتم البديهة فى فرع أصله متنازع فيه ، فإن معظم المتكلمين صاروا إلى إنكار كلام النفس ؟ قلنا : الذى يدعى أهل الحق أن[٤] كلام النفس لا ينكر ، وإنما التنازع فى أن ما ادعيناه :

(١) م : كما قررناه (٢) م: يستحيل
(٣) م عبارته : جاحد ذلك إلى دفع ... الخ (٤) م : أنه

هل هو كلام ، أو هو إعتقاد ، أو علم . فأما هواجس النفس[١] وخواطرها ، فالاتصاف بها معلوم لا يجحد . .

فإن قالوا : ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس ، أن يعلم العالم كون زيد فى الدار ، ويدير فى خلده نفسه مع ذلك أنه ليس فى الدار[٢] ، قلنا : هذا تخييل ووهم ، فإن ذلك الكلام الدائر أخبار[٣] ، وليس بخبر ناجز مثبت . والذى يحقق ذلك ، أن العالم بالشىء مع الإخبار عنه على حسب العلم به بتا قطعا ، يدير في نفسه ما صوره السائل . وحديث النفس على حكم الصدق مستدام ، كما كان قبل خطور هذا التقدير .

ولو كان ما ألزمه السائل[٤] ثابتا ، لاستحال إجتماعه مع نقيضه . وكل عالم بالشىء مخبر عنه على حقيقته ، يجد من نفسه على الضرورة الاتصاف بكونه مخبرا عنه ، مع تقديره مخبرا[٥] ، على حكم الخلف . وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشىء على ما هو به ، مع تقدير إعتقاده فيه على خلاف ما هو به ، فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المتقرر إعتقادا محققا .

(١) م : النفوس
(٢) م نقص : ويدير فى خلد نفسه مع ذلك أنه ليس فى الدار ؛ وب يوافق ما أثبتناه
(٣) م زاد : عن تقدير
(٤) ح ، م عبارتهما : ما ألزمه السائل خبرا باتا لاستحال ... الخ
(٥) ل : مع تقديره مخبره ؛ والمثبت عن ح ، م

فاستبان بما ذكرناه ، أن المصير إلى تقدير صفة يستحيل معها الاتصاف بحديث النفس عن المعلوم بالعلم ، على حسب تعلق العلم به ادعاء استحالة تأباها العقول . ويعتضد ما ذكرناه بأن العالم بالشىء ، لو لم يتكلف إخطار خاف بقلبه ، لاستمر له حديث النفس صدقا مع العلم بالذى[١] يتكلف تقديراً[٢] ، وليس بصفة مضادة للحديث الصادق .

فهذا[٣] القدر كاف هنا[٤] ، وهو قاض باتصاف البارى تعالى بالكلام المتعلق بالمعلوم ، على حسب تعلق[٥] العلم به . ومن ابتغى مزيداً على ذلك ، فليتأمل الشامل .

(١) ل : فالذى ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) م عبارته : فالذى يتكلفه تقدير
(٣) م : وهذا
(٤) ح ، م : ها هنا
(٥) م نقص : تعلق

القـــول [1]

فى إثبات نبوءة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم [2]

فصل

[فى النسخ]

قد قدمنا ما يتعلق بإثبات أصل النبوءات [3] على الجملة ، وغرضنا الآن الاعتناء بإثبات نبوءة نبينا [4] محمد صلى الله عليه وسلم .

وقد أنكر نبوءته طائفتان ، تمسكت إحداهما بالمصير إلى منع النسخ ، وتمسكت الأخرى بالمماراة فى آياته ومعجزاته . وذهبت طائفة من اليهود يسمون العيسوية [5] ، إلى إثبات نبوءة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم .

فأما من أنكر النسخ ، وإليه ذهب [6] معظم اليهود ، فمقصدنا

(١) ح ، ل : فصل ؛ وما أثبتناه عن م (٢) ح نقص : فى إثبات نبوءة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ م عبارته : فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ؛ و ب عبارته القول فى نبوة محمد عليه السلام

(٣) ح عبارته : بأصل إثبات النبوءات ؛ م عبارته . بإثبات النبوامات (٤) م : سيدنا

(٥) فرقة تنسب إلى أبى عيسى اسحاق بن يعقوب الأصفهانى (أو الأصبهانى ، ومن ثم تسميتها بالأصبهانية) . ظهر أبو عيسى هذا أيام المنصور العباس واتبعه يهود كثير ، وادعوا له آيات ومعجزات ، وزعم هو أنه نبى بعث ليخلص بنى اسرائيل من أيدى الأمم العاصين . راجع الشهرستانى نشر الشيخ أحمد فهمى ج ٢ : ٢٢ ــ ٢٤

(٦) ح ، م : وإليه صار

فى [1] إبطال ما انتحلوه لا يتبين [2] إلا بذكر حقيقة النسخ على اختصار واقتصار على ما فيه غنية .

فالمرضى عندنا ، أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب اخر ، على وجه [3] لولاه لاستمر الحكم المنسوخ . ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق ، رفع حكم بعد ثبوته .

والمعتزلة يصيرون إلى أن النسخ لا يرفع حكما ثابتاً ، وإنما يبين انتهاء مدة شريعة [4] ، وإلى ذلك مال بعض أئمتنا ، وقالوا : النسخ تخصيص الزمان ؛ وعنوا به أن المكلفين إذا خوطبوا بشرع مطلق ، فظاهر مخاطبتهم به تأبيده عليهم ، فإذا نسخ استبان أنه لم يرد باللفظ إلا الأوقات الماضية .

وهذا عندنا نفى للنسخ وإنكار لأصله ، ورد له إلى تبيين معنى لفظ لم يحط به أولا وتنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة ، والمخصص من الصيغة العامة غير مراد بها ، ونحن نلزم المعتزلة ومن انتمى إلينا فصلين على موجب أصلين .

فنقول للمعتزلة : من [5] أصلكم أن تأخير البيان عن مورد الخطاب إلى وقت الحاجة غير سائغ ، فلو كان النسخ تبييناً له ، لما

(١) ح : من (٢) م : لايبين (٣) م نقص : على وجه

(٤) م : شرعية (٥) م نقص : من

استأخر عن اللفظ الوارد أولا ، كما لا يستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة لو جردت عن مخصصها [١] ، ولا محيص لهم عن ذلك .

ونقول للمنتمين إلينا : قد علمتم مصيرنا إلى جواز نسخ العبادة المفروضة قبل مضى وقت يسعها ، ويستحيل مع المصير إلى ذلك القول بأن النسخ تبيين لانقطاع [٢] وقت العبادة ، إذ يستحيل أن يقدر [٣] للعبادة وقت لا يسعها . ثم إبراهيم صلى الله عليه وسلم ، مأمور عندنا [٤] وعند أصحابنا بالذبح أولا ، ونسخ [٥] ذلك عنه آخرا ، وعين المأمور به هو الذبح ، ولم يكن أفعالا تمتد وتتعدد [٦] ، حتى يصرف الأمر إلى الشيء [٧] ، والنسخ إلى غيره .

وإذا صرف النسخ إلى عين المأمور به ، كان رفعاً للحكم على التحقيق ؛ فإذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ [٨] ، وقلنا : ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ، ووجوه الاستحالة مضبوطة فرب شيء يستحيل لنفسه ، كانقلاب الأجناس ، واجتماع الضدين ، والأمر بما نهى عنه ليس مما يستحيل لنفسه ، فإن تصويره ممكن ،

---

(١) م : تخصصها
(٢) م عبارته : تبين لوقت العبادة
(٣) م : أن يقرر
(٤) م نقص : عندنا
(٥) م : ثم نسخ
(٦) م : ولم يكن فعلا يمتد ويتعدد
(٧) م : إلى شئ
(٨) م : المنكرين النسخ

لا استحالة فيه ؛ فإذا لم يستحل لنفسه [١] ، امتنع صرف استحالته إلى غيره [٢] ، إذ ليس فى تجويزه خروج صفة من صفات الإلهية عن حقيقتها ؛ فإن الحكم ليس بصفة للفعل تقسيه كما قدرناه [٣] ، وليس فى تقدير النسخ ما يفضى إلى تغير العلم والإرادة ، ولا نزال السبر يطرد حتى يستبين أن النسخ لا يستحيل لنفسه ، ولا يفضى إلى استحالة فى غيره .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنه يستحيل لإفضائه إلى اتصاف البارى تعالى بالبُداء ، وهو متقدس عنه ؟ قلنا : البداء يعبر عن استفادة علم ما [٤] ، لم يكن ، ومن [٥] أحاط بما لم يكن محيطا به ، يقال بداله ، وقد يعبر به عن من يهم بأمر ثم يندم على ماهم [٦] ، ولا يتقرر شيء من ذلك فى النسخ ؛ فإن علم البارى سبحانه [٧] متعلق بالمعلومات على ماهى عليه ، ولا يتجدد له علم لم يكن ، والإرادة على أصولنا لا يعتبر بها الأمر ؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يأمر بما لا يريده ، ويريد مالا يأمر به ، فلم يبق لادعاء البداء وجه .

وقد تمسك نفاة النسخ بتخيل [٨] لا يقوم بالانفصال عنه إلا

---

(١) م عبارته : فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه ، فإذا لم يستحل بنفسه فإن تصويره ممكن لا استحالة فيه فإذا لم يستحل لنفسه امتنع صرف ... الخ (ويلاحظ التكرار فى عبارته)
(٢) ح عبارته : امتنع حكم الاستحالة إلى غيره
(٣) ح ، م : قدمنا
(٤) م نقص : ما
(٥) م : فن
(٦) م : ماقدم
(٧) م زاد قديم
(٨) م : بتخييل

متبحر فى هذا الشأن ، وذلك أنهم قالوا : ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجبا ؛ فلو حظره وأخبر عن كونه محظوراً ، لانقلب الخبر الأول خلقا واقعا على خلاف مخبره ، وذلك مستحيل .

والذى ذكروه تخييل ليس له تحصيل . وذلك أن الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا ؛ والمعنى بكون الشىء واجبا أنه الذى قيل فيه « افعل » : فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشىء فمعناه أنه أخبر عن الأمر به ؛ فإذا نهى عنه أخبر عن النهى عنه ؛ فليس بين الإخبار عن الأمر به تحقيقا [١] وبين الإخبار عن النهى عنه تناقض ، فلا [٢] يتصف كل [٣] واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صدقاً حقا .

وإنما تخيل [٤] هؤلاء ما قالوه ، من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب ، وقدروها مخبرا عنها ، ثم قدروا الخبر عن نفسها ؛ وصعب موقع ذلك عندهم من حيث علموا أن النسخ رفع حكم [٥] ثابت ، وليس بآيل إلى تبيين [٦] مالم يثبت . ومن أحاط بما ذكرناه ، هان عليه مدرك الانفصال عن السؤال . وإذا [٧] ثبت جواز النسخ عقلا ، فليس تمنع [٨] منه دلالة سمعية .

(١) ل نقص : « فإذا نهى عنه أخبر عن النهى عنه ، فليس بين الأخبار عن الأمر به » والمثبت عن ب ، ح ، م
(٢) م : ولا (٣) ح ، م نقصا : كل (٤) م : يحيل
(٥) ح ، م نقصا : حكم (٦) م نقص : تبيين (٧) م : فإذا (٨) م : يمنع

وقد نبغت شرذمة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندى [١] سؤالا واستذلوا به الطغام والعوام من أتباعهم ، وقالوا : النسخ جائز عند الإسلاميين ، ولكنهم قالوا بتأبيد شريعتهم إلى تصرم عمر الدنيا ، فإذا سئلوا الدليل على ذلك ، رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأبيد شريعته [٢] ، ونحن نقول قد أخبرنا موسى بتأبيد شريعته ، فلتتأبد ، وهو المصدق إجماعا ، وهذا الذى ذكروه باطل من وجهين .

أحدهما أن ما نقلوه لو صح لكان صدقا ، ولو ثبت صدقا حقا ، لما ظهرت المعجزات على يدي [٣] عيسى ومحمد [٤] عليهما السلام ، فلما ظهرت دلت على كذب اليهود . ومهما ظهرت معجزة فى شرعنا على يد [٥] متنبي تنبأ ، تبين إذ ذاك كذبنا فى تأبيد شريعتنا ، فهذا وجه ظاهر . فإن [٦] عادوا إلى القدح فى معجزة عيسى ومحمد عليهما السلام ، لم

(١) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الروندى أو الراوندى . وراوند بفتح كل من الراء والواو وسكون النون قرية من قرى قاسان بنواحى أصبهان . كان من متكلمى المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدا زنديقا (معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسى ح ١ : ٧٦ بولاق ١٢٧٤ ﻫ) وقد استظهر ناشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلى فى الرد على ابن الراوندى وهو الدكتور نيبرج Nyberge أنه مات عام ٢٩٨ﻫ ، أو عام ٣٠١ ﻫ بعد أن ذكر قولا آخر أنه مات حوالى عام ٢٥٠ ﻫ . ثم نقل الاتفاق على أنه ولد فيما بين عام ٢٠٥ وعام ٢١٥ ﻫ راجع كتاب الانتصار طبع دار الكتب المصرية عام ١٩٢٥ م
(٢) م : شريعتهم (٣) م نقص : يدى (٤) ح نقص : ومحمد
(٥) ح نقص : يد (٦) م : وإن

يبدوا وجها فى مرامهم ، إلا انقلب [١] عليهم مثله فى معجزة موسى ، عليه السلام .

والوجه الثانى أن نقول لو صح ما قلتموه ولقنتموه ، لكان أولى [٢] الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعلوم أن الجاحدين منكم لنبوءة محمد صلى الله عليه وسلم لم يألوا جهداً فى رد النبوءة [٣] ، وغيروا نعت محمد صلى الله عليه وسلم فى التوراة ، فلو كان فيها نص لا يقبل التأويل ، فى تأبيد شريعة موسى عليه السلام ، لأظهر وعد من أقوى العصم [٤]. فلما لم يظهروه فى زمن عيسى وعصر محمد عليهما السلام ، إذ لو أظهروه لتوفرت دواعيهم على نقلهم ، فاستبان بذلك ، أن ذلك مما اخترعه نابغتهم [٥] ، ويأبى اللهُ إلا أن يتمّ نوره .

فهذا [٦] غرضنا من الكلام في النسخ ، وقد حان أن نتكلم فى معجزة الرسول ، بعد ما ثبت جواز النسخ بقضيات العقول .

---

(١) ح ، م: انعكس (٢) م : أحق (٣) م : نبوءته

(٤) يوجد بهامش « م » العبارة الآتية : « قد بينت فى تفسيرى أن النسخ وقع فى التوارة نفسها ، فإنه تعالى أمرهم بدخول بيت المقدس فلما أغضبوه نهاهم عنه »

(٥) م : نابغتكم (٦) م : وهذا

فصل

[فى معجزات محمد [١] صلى الله عليه وسلم]

الأولى بنا تصدير هذا الفصل بما يتعلق بالقرآن وتحقيق كونه معجزا ، ومقاصدنا نبينها فى معرض أجوبة عن أسولة .

فإن قال قائل : ما دليلكم على أن نبيكم أظهر القرآن ؟ وما يؤمنكم أن يكون ذلك مختلقا بعده ؟ قلنا : لاحجاج فى درء الضرورات ونحن باضطرار نعلم أن نبينا عليه السلام كان يدرس القرآن ويتلوه ، ويعلمه صحبه وأتباعه ، وما ثبت تواترا معلوم على الضرورة . وجحد ذلك بمثابة جحد كون محمد صلى الله عليه وسلم فى الدنيا [٢] ، وهذا [٣] كجحد الدول والوقائع وأيام الماضين . ولا [٤] معنى للاطناب فى ذلك .

فإن قيل : فإن سلم لكم ظهور ذلك منه فى زمانه [٥] ، فما دليلكم على تحديه به وتعجيزه الأمم بالدعاء إلى معارضته ؟ قلنا : هذا أيضا معلوم على الضرورة . فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل مدليا بالقرآن ، مُدِلاً به ، مدعيا اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه . ومن أنكر ادعاء استيثاره به ، وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتابه ، فقد جحد ما تواترت الأخبار عنه .

---

(١) ح ، م : نبينا (٢) م نقص : فى الدنيا (٣) م : وهو

(٤) م : فلا (٥) م : زمنه

والذى يحقق ما قلناه ، أنا على البديهة نعلم أن واحدا من العرب لو أتى — تقديرا — بمثل القرآن ، لكان ذلك قادحا فيما يعهد من دعوى النبوءة[١] مزريا به حاطا من رتبته ، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره ، ولولا تحديه به لما كان الأمر كذلك . ولا خفاء بما قلناه وقد نصت آى من القرآن على التحدى وتعجيز العرب ومنها قوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »[٢] ، إلى غيرها من الآى فى معناها .

فإن قيل : لا يبعد تقدير الاختلاف فى هذه الآي بأعيانها ، فإنها لا تبلغ مبلغ الإعجاز فيمتنع تقدير اختراعها . قلنا : ما من آية هى[٣] من القرآن إلا ونقلها ثابت على التواتر ، إذ تلقاها قراء[٤] الخلف عن قراء[٥] السلف . ولم يزل الأمر كذلك ، ينقله أصاغر عن أكابر[٦] ، حتى استند النقل إلى قراء[٧] الصحابة رضى الله عنهم ، وما نقص عدد القراء[٨] فى كل دهر عن عدد التواتر . والذى يوضح ما قلناه ، أنا لو

(١) م : النبي
(٢) ح ، م نقصا : «ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» والآية من سورة الإسراء ١٧ : ٨٨
(٣) م نقص : هى (٤) ، (٥) ، (٧) ، (٨) ح ، ل ، م : القراة (وما أثبتناه أوضح فى المراد) (٦) م عبارته : صاغر عن كابر

تشككنا فى آية بعينها لاتجه ذلك فى كل آية ، وذلك يسقط الثقة بنقل جملة القرآن .

فإن قيل : ما الذى يؤمنكم أن القرآن عورض ، ثم كتم ما عورض به ؟ قلنا : هذا محال ، إذ لو كان ذلك[١] كذلك لظهر الأمر واشتهر ، والخطب العظيم لا يخفى فى مستقر العادة[٢] ، وادعاء ما ذكره السائل بمثابة ادعاء خليفة قائم يأمر المسلمين قبل أبى بكر رضى الله عنه ، وذلك يعلم بطلانه على الضرورة[٣] .

والذى يعضد ما قلناه ، أن الكفرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى وقتنا[٤] ، باذلون كنه مجهودهم فى أن ينكثوا[٥] فى الدين بأقصى الإمكان . فلو كانت المعارضه ممكنة غير متعذرة ، لاحتالوا فيها على كرور[٦] الدهور وطول[٧] العصور ، ولو خفيت معارضته لاستجد مثلها .

ثم إن كان هذا السؤال وضربه من القائلين بالنبوءات ، انعكس عليهم جميع ما أوردوه فى معجزات نبيهم . فيقال لليهود : ما يؤمنكم

(١) م نقص : ذلك
(٢) م عبارته : فى مستمر العادات
(٣) م نقص : على الضرورة
(٤) ح زاد : هذا ، م عبارته : إلى زماننا هذا
(٥) م : ينكو
(٦) ل : كور ؛ والمثبت عن ح ، م
(٧) م : وطوال

أن موسى عليه السلام عورضت آياته ، ثم تواضع بنو اسرائيل على طمس الخبر عما جرى من معارضته ؟

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز ، إنما أعجزت عنه بقلة الاكتراث . قلنا : هذا ركيك من القول لا يبوح به من شدا طرفا من الآداب ، فإن العرب في تحاورها وتفاوضها ، كانت تتشمر إذا تهاجت لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين منه . وباضطرار نعلم أن القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شعر لشاعر ونثر لناثر ، حتى يحملهم الازدراء[١] به على الانكفاف عن معارضته .

كيف ، وقد كان الرسول عليه السلام وأنصاره يقولون : لو عارضتم سورة من القرآن لألقينا إليكم السلم وآثرنا[٢] النواجز بعد التناجز ، وأذعنا لكم . فإن تكن[٣] الأخرى ، ألفينا[٤] ضرام الحرب ، وأدمينا مراسها وأحكمنا أساسها ، ومددنا الأيدي إلى قتل النفوس وهتك الشجوف عن العواتق العربيات . وكيف[٥] يخطر لعاقل ، وقد ظهرت كلمة الإسلام وخفقت على[٦] المسلمين الرايات والأعلام أن يؤثر

---

(١) م : الإزراء
(٢) ح ، ل : وأشرنا ؛ والمثبت عن م
(٣) م : وإن يكن
(٤) م : وأتقينا
(٥) م : فكيف
(٦) ل : عن ؛ والمثبت عن ح ، م

الكفار أهوالا[١] تشيب النواصي وأحوالا تزيل الرواسي ولا يعارضوا بسورة ازدراء بها .

فقد ثبتت المعجزة والتحدي بها ، والعجز من معارضتها ، وهذا القدر مغن فيما نريده[٢] ، والله الموفق للصواب .

فصل

[وجوه إعجاز القرآن]

فإن قيل : أوضحوا لنا[٣] وجه الإعجاز في القرآن ، ثم بينوا القدر المعجز منه . قلنا : المرضي[٤] عندنا أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب . فلا يستقل النظم بالإعجاز على التجريد ، ولا تستقل الجزالة أيضا .

والدليل عليه أنا لو قدرنا الجزالة المحضة معجزة[٥] ، لم نعدم سؤالا مخيلا[٦] . إذ لو قال قائل : إذا قوبل القرآن بخطب العرب ونثرها وأشعارها وأراجيزها ، لم ينحط كلام اللّدّ البلغاء واللُّسُن الفصحاء عن جزالة القرآن ، انحطاطا بينا قاطعا للأوهام . وإن ادعينا الإعجاز في الأسلوب المحض ، والنظم المخالف لضروب الكلام ، فربما يتجه تقدير

---

(١) ل : أموالا ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) ح ، م : نروم
(٣) ح ، م نقصا : لنا
(٤) م : المرتضى
(٥) ل نقص : معجزة ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٦) ح ، ل : مختلا ؛ وما أثبتناه عن م

نظم ركيك يضاهى نظم القرآن ، كما يؤثر من ترهات مسيلمة الكذاب حيث قال : الفيل ما الفيل ، وما أدراك ما الفيل ، له ذنب وثيل[١] وخُرطوم طويل . فلا يعجز عن مثل ذلك ، مع الرضى بالركيك والكلام المرذول الذى تمجه الأسماع . فيلزم من مجموع ما ذكرناه ربط الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة .

فإن قيل : ما وجه البلاغة فى القرآن ؟ وما وجه خروج نظمه[٢] عن ضروب الكلام ؟ قلنا : أما وجه البلاغة فبينة لا خفاء بها . والبلاغة التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف ذلق[٣] رائق ، منبىء عن المقصود من غير مزيد ؛ فهذا الكلام الجزل ، والمنطق الفصل . ثم البليغ من الكلام تتفنن أقسامه .

فمن جوامع الكلم الدلالة على المعانى الكثيرة بالعبارات الوجيزة ، وهذا الضرب لا يعد فى القرآن كثرة .

فمنه إنباء الله تعالى عن قصص الأولين ، ومآل المسرفين وعواقب المهلكين ، فى شطر من آية ، وذلك قوله عز وجل : « فمنهم من أرسلنا حاصباً ، ومنهم من أخذته الصيحة ، ومنهم من خسفنا به الأرض ،

---

(١) م : طويل .
(٢) ل : نطقة وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) م نقص : ذلق

ومنهم من أغرقنا ، وما كان الله ليظلمهم ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون »[١] .

وقال[٢] الرب على مفتتح أهل السفينة[٣] وإجرائها وإهلاك الكفرة ، واستقرار السفينة واستوائها ، وتوجه أوامر التسخير إلى[٤] الأرض والسماء ، بقوله تعالى : « وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها »[٥] ، إلى قوله : « وقيل بعداً للقوم الظالمين »[٦] .

وأنبأ عن الموت وحسرة الفوت ، والدار الآخرة وثوابها وعقابها وفوز الفائزين ، وتردى المجرمين[٧] ، والتحذير من التغرير بالدنيا ، ووصفها بالقلة بالإضافة إلى دار البقاء : بقوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة »[٨] الآية .

ومن أقسام الكلام البليغ قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل ، ومعظم البلغاء يعلو كلامهم ما شببوا ، فإذا لابسوا لحكايات الأحوال جاءوا بالكلام الرث والقول المستغث ، وإن حاولوا

---

(١) ح ، م : لم يذكرا من الآية إلا قوله تعالى « فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا » والآية من سورة العنكبوت ك ٢٩ : ٤٠
(٢) ح ، م : ودل
(٣) ح : أمر السفينة
(٤) م : على
(٥) م نقص : « باسم الله مجريها ومرسيها »
(٦) هود ك ١١ : ٤١ ــ ٤٤
(٧) ح : الظالمين ؛ م : الخاسرين
(٨) ح نقص : « يوم القيامة » والآية من سورة آل عمران م ٣ : ١٨٥

كلاماً جزلا ، لم يدرك [١] الكلام مقصده من المعنى .

وهذه قصة يوسف صلى الله عليه وسلم ، مع اشتمالها على الأمور المختلفة والمؤتلفة مسرودة ، على أحسن [٢] نظام وأبلغ كلام [٣] متناسقة الأطراف ، متلائمة الأكناف ، كأن آياتها آخذ بعضها برقاب بعض . ثم القصص لا تخلو عن التردد والتكرار [٤] سيما إذا اتحدت المعانى ، ومالنا نكلف أنفسنا فى هذا المعتقد نزف بحر لا ينقص [٥] !

ومن صدق الآيات على بلاغة القرآن اعتراف العرب قاطبة بها ، صريحاً وضمناً ؛ فمنهم من اعترف وأفصح ، ومنهم من سكت وصمت [٦] ولو كان في القرآن ما يجانب الجزالة ، لكان أحق الناس بالتعريض لنسبته إلى الركاكة أهل اللسان .

فإن قيل : هل فى القرآن وجه من الإعجاز غير [٧] النظم والبلاغة ؟ قلنا : أجل فيه وجهان معجزان :

أحدهما الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما ألقى فى كتب الله تعالى [٨] المنزلة ، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن عانى تعلما ومارس تلقف كتاب . وكان ينشأ بين ظهرانى العرب ، ولم تعهد له

(١) م : لم يدر (٢) ح ، ل : حسن ؛ والمثبت عن م (٣) ح ، م نقصا : أبلغ كلام
(٤) م عبارته : ثم القصص تخلق على الرد والتكرار (٥) م : ينكش
(٦) م عبارته : صمت وسكت
(٧) م : سوى (٨) م : فى كتب الأولين

خرجات يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب، وكان فى ذلك أصدق آية على صدقه .

واشتمل القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والإخبار عن المغيب ، قد يوافق كرّة أو كرّتين ، فإذا توالت الأخبار كانت خارقة للعادات . فمن غيوب القرآن قوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن » الآية [١] ، وقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » [٢] وقوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام » [٣] ، وقوله تعالى « الم غلبت الروم » [٤] وقوله تعالى : « وعدكم الله مغانم كثيرة » [٥] ، إلى غير ذلك مما يطول تعداده .

فصل

[آيات للرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن]

للرسول صلى الله عليه وسلم آيات لا تحصى سوى القرآن ؛ كانشقاق القمر ، وإنطاق العجماء ، ونبع الماء من خلل الأصابع ، وتسبيح الحصى ، وتكثير الطعام القليل .

والمرضى عندنا ، أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواتراً ، لكن

(١) الإسراء ك ١٧ : ٨٨
(٢) ح ، ل : « وإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » والصواب « فإن لم ... إلخ » والآية من سورة البقرة ٢ : ٢٤
(٣) الفتح م ٤٨ : ٤٧ (٤) الروم ك ٣٠ : ٢ (٥) الفتح م ٤٨ : ٢٠

مجموعها يفيد العلم قطعاً لاختصاصه [١] بخوارق العادات ، كما أن آحاد البذل من حاتم لا تثبت تواتراً ، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخائه ، وكذلك [٢] القول فى جسارة أمير المؤمنين « على » رضى الله عنه ، وشجاعته . وأما انشقاق القمر ، فقد أنبأت عنه آية من كتاب الله ثبت نقلها تواتراً ، فهذا القدر[٣] بالغ كاف فيما نرومه .

---

(١) م : باختصاصه
(٢) م : كذلك (بدون الواو)
(٣) ح ، م نقصا : القدر

باب [١]
[أحكام الأنبياء عامة][٢]

القول فى أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين[٣] .

إعلموا أن أحق ما يفتتح به البـاب ، معنى النُّبُوءة ؛ فليست النبوءة راجعة إلى جسم النبي ، ولا إلى عرض من أعراضه ، ويبطل صرفها إلى علمه بربه إذ ذلك يثبت من غير تقدير النبوءة . وباطل أيضا صرف النبوءة إلى علم النبي بكونه نبيا ، فإن المعلوم ما لم يتقرر فلا يتقرر العـلم به . فإن كان النبي عالما بنبوءته فما نبوءته ؟ وفيها السؤال .

فالنبوءة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه : «أنت رسولى» . وهذا بمثابة الأحكام ، فإنها ترجع إلى قول الله تعالى . ولا تؤول إلى صفات الأفعال ، فليس للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية . بل الفعل المقول فيه : « افعل » ، واجب بالقول ، وذلك بمثابة المذكور الذى لا يكتسب من الذكر صفة فى نفسه .

---

(١) م نقص : باب ؛ ل عنون : فصل
(٢) ح عنون : باب فى السمعيات ، م : عنون : القول فى أحكام الأنبياء
(٣) م نقص : القول فى أحكام الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

فصل[١]

[فى عصمة الأنبياء]

فإن قيل : بينوا[٢] لنا عصمة الأنبياء وما يجب لهم . قلنا : تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة ، وهذا مما نعلمه عقلا ، ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون . فإن قيل : هل تجب عصمتهم عن المعاصى ؟ قلنا : أما[٣] الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة ، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا .

ولا يشهد لذلك العقل ، وإنما يشهد العقل لوجوب[٤] العصمة عما يناقض مدلول المعجزة . وأما الذنوب المعدودة من الصغائر ، على تفصيل سيأتى الشرح عليه ، فلا تنفيها العقول . ولم يقم عندى دليل قاطع سمعى على نفيها ، ولا على إثباتها . إذ القواطع نصوص أو إجماع ، ولا إجماع إذ العلماء مختلفون فى تجويز الصغائر على الأنبياء . والنصوص التى تثبت أصولها قطعا ، ولا يقبل فحواها التأويل ، غير موجودة .

فإن قيل : إذا[٥] كانت المسألة مظنونة ، فما الأغلب على الظن عندكم ؟ قلنا : الأغلب على الظن عندنا[٦] جوازها ، وقد شهدت

(١) م نقص : فصل (٢) ح ، ل : ثبتوا ؛ وما أثبتناه عن م
(٣) ح ، ل نقصا : أما ؛ وما أثبتناه عن م (٤) م : بوجوب
(٥) م : وإذا (٦) ح ، م نقصا: على الظن عندنا

أقاصيص الأنبياء فى آى من كتاب الله تعالى على ذلك . فالله أعلم بالصواب .

فإن قيل : قد استوعبتم ما يليق بالمعتقد فى النبوءات ، وأضربتم عن الرد على العيسوية . قلنا : إنما فعلنا ذلك لوضوح تناقض قولهم ، بأنهم التزموا شريعته[١] ثم كذبوه ، وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبتعثا إلى الثقلين وأرسل دعاته إلى الأكاسرة وملوك العجم . فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم[٢] ونجز به[٣] مالا يسوغ[٤] جهله فى النبوءات .

(١) ح ، م : شرعه (٢) ل نقص : سقوط مذهبهم ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٣) م : وتجزية ما لا يسع (٤) ح عبارته : ونحن نذكر مالا يسع جهله

باب

[القول في السمعيات] (١)

إعلموا ، وفقكم الله تعالى ، أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلا ، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا ؛ وإلى ما يدرك سمعا[٢] ، ولا يتقدر إدراكه عقلا ؛ وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا .

فأما ما لا يدرك إلا عقلا[٣] ، فكل قاعدة فى الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب إتصافه بكونه صدقا ؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالي ؛ وما يسبق ثبوته فى الترتيب[٤] ثبوت الكلام وجوبا ، فيستحيل[٥] أن يكون مدركه السمع .

وأما ما لا يدرك إلا سمعا ، فهو القضاء بوقوع ما يجوز فى العقل وقوعه ، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع . ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف ، وقضاياها من التقبيح والتحسين[٦] والإيجاب والحظر ، والندب والإباحة .

---

(١) ل عنون : فصل ، القول فى السمعيات ؛ ح نقص : القول فى السمعيات والعنوان الذى أثبتناه عن م . ولم نر ما يدعو إلى ذكر كلمة « فصل » كما فعل ح ، ل لأن مبحث السمعيات قائم بنفسه (٢) ح نقص : وإلى مايدرك سمعا
(٣) ل : نقص : « وإلى مايجوز إدراكه سمعا وعقلا ؛ فأما ما لا يدرك إلا عقلا »
(٤) م : الرتبة (٥) ح ، ل : وجوب يستحيل ؛ والمثبت عن م
(٦) م : التحسين والتقبيح

وأما ما يجوز إدراكه عقلا وسمعا ، فهو الذى تدل عليه شواهد العقول ، ويتصور[١] ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه . فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل . ونظيرهذا القسم إثبات جواز الرؤية ، وإثبات استبداد البارى تعالى بالخلق والاختراع ، وما ضاهاها مما يندرج تحت الضبط الذى ذكرناه . فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق .

فإذا ثبتت هذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله[٢] أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية ، فإن صادفه غير مستحيل فى العقل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعة فى طرقها ، لا مجال للاحتمال فى ثبوت أصولها ولا فى تأويلها — فما هذا سبيله [٣] — فلا وجه إلا القطع به .

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا فى العقل ، وثبتت[٤] أصولها قطعا[٥] ، ولكن طريق التأويل يجول فيها [٦] ، فلا سبيل إلى القطع ؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل [٧] الدليل السمعي على ثبوته ، وإن لم يكن قاطعا ، وإن

---

(١) ح ، ل : يتصور ، بدون الواو ؛ والمثبت عن م (٢) م : بعقدة
(٣) ل : فاهذه سبيلها . والمثبت عن ح ، م (٤) م : أوثبتت (٥) م : نقص: قطعا
(٦) م عبارته : ولكن طرق التأويل تحويل فيها (٧) ح ، م : ماظهر

كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل ، فهو مردود قطعا بأن [1] الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ، ولا خفاء به .

فهذه مقدمات السمعيات ، لا بد من الإحاطة بها ، ونحن الآن نسرد أبوابها تترى ، مستعينين بالله ، ونذكر في كل باب ما يليق به من فصول معقودة إن شاء الله .

---

(١) م : فإن

باب الآجال [1]

الآجال يعبر بها عن الأوقات ، فأجل كل شيء وقته ، وأجل الحياة وقتها المقارن لها ، وكذلك أجل الوفاة . فالأوقات في موجب الإطلاقات يعبر بها كثيراً عن حركات الفلك ، وولوج الليل على النهار ، والنهار على الليل .

وتحقيق القول في الأوقات أنها لا تتخصص بأجناس من الموجودات ، تخصيص [2] الجواهر والعلوم ونحوها ، ولكن كل واقع ابتُغِيَ أن يُقرن بمتجدد ، فذلك المتجدد الذي قرن به الحادث وقت له [3] وذلك إلى قصد المؤقت وإرادته . فإذا قال قائل [4] : قدم زيد عند طلوع الشمس ، فقد جعل الطلوع وقتاً للقدوم ، وإن [5] قال : طلعت الشمس عند قدوم زيد ، فقد جعل القدوم وقتاً للطلوع .

والأصل في التوقيت ، أن يقدر المؤقت متجدداً معلوماً ، ويفرض فيما يؤقته [6] استبهاماً ، فيزيل الإستبهام الموهوم بضم ذكره إلى ذكر ما فرض معلوماً ، ثم يجوز أن يقدر موجود متجدد وقتاً ، ويجوز أن يقدر عدمٌ وقتاً ، إذا تحقق التجدد فيه في مثل قول القائل : تحرك الجوهر عند زوال السواد عنه .

---

(١) ح عنون : باب في الآجال (٢) م تخصص (٣) م نقص : وقت له
(٤) م نقص : قائل (٥) م : وإذا (٦) ح : ويفرض مالوقلته ؟ م زاد على عبارة ل : له

وذهب بعض القــدماء إلى أن كل موجود مفتقر إلى زمان ، وقضوا لذلك بثبوت أوقات لا نهاية لها ولا مفتتح ، وزعموا أن البارى لم يزل موجوداً فى أوقات غير متناهية ؛ وهـذا لا يتحصل ، ولا معنى للزمان إلا قرن حادث بمتجدد ، أو قرن متجدد بمتجدد .

وقد أقمنا الدليل الواضح على قدم الباري تعالى ، وأوضحنا استحالة حوادث لاأول لها ، ومقتضى هذين الأصلين يقضى بفساد ماقال هؤلاء ، ولو افتقر كل موجود إلى وقت ، لافتقرت الأوقات إلى أوقات ، ثم يتسلسلُ القول ويؤدى إلى جهالة ، لم يلتزمها أحد من العقلاء .

والغرض من الباب أن نعلم أن كل[١] من يقتل فقد مات بأجله . والمعنيّ بذلك أن الذى قتل قد علم الله تعالى فى أزله مآل أمره ، وما علم أنه كائن فلا بد أن يكون . فإن قيل : لو قدر عدم القتل فيه ، فماقولكم فى تقدير موته وبقائه ؟

قلنا : ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقي مدة ، والقاتل قاطع بذلك[٣] أجله . وذهب آخرون إلى أنه لو لم يقتل تقديراً ، لمات حتف أنفه فى الوقت الذى يقدر القتل فيه ، وذلك كله[٤] خبط لا محصول له .

---

(١) م نقص : كل (٢) م عبارته : فما قولكم فى تقدير بقائه ؟
(٣) ح ، م : والقائل قاطع بقتله أجله (٤) م : وكل ذلك

والوجه القطع بأن من علم الله تعالى أنه يقتل ، فإنه يقتل لامحالة ، فإن[١] قدّر مقدِّر عدم القتل ، وقدّر معه أن يكون المعلوم أنه[٢] لا يقتل فلا يمكن مع هذا[٣] التقدير القطع بامتداد العمر ، ولا القطع بالموت فى وقت القتل بدلا منه ، بل كل جائز ممكن عقلا لا يمتنع تقديره ، فهذا مالا يسوغ غيره ، وقد شهدت آى من كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله ، منها قوله تعالى : «فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون »[٤] .

فإن قيل : ما المعنيّ بقوله تعالى : « وما يُعمّرُ من مُعمّرٍ ولا ينقصُ من عُمُره إلا في كتاب »[٥] ؟

قلنا : المراد بهذه[٦] الآية وجهان من التأويل : أحدهما أن يكون المراد بها ، وما ينقص من عمر شخص من أعمار أضرابه ومَبالغ مدة أمثاله ، وليس المراد ينقص[٧] عمره الواقع فى معلوم الله ، وكيف يسوغ ذلك ، وفيه تقدير علم الله تعالى ! . والوجه الثانى[٨] ، أن تحمل الزيادة والنقصان على المحو والإثبات المتورين على صحف الملائكة ، وقد يثبت شيء فى صحيفتهم مطلقاً ، وهو مقيد فى معلوم الله تعالى ، وعلى ذلك حمل المحققون قول الله تعالى : « يمحُو اللهُ ما يشاء ويثبت »[٩] .

---

(١) م : وإن (٢) م : أن (بدون الهاء) (٣) ح ، ل نقصا : هذا ؛ وما أثبتناه عن م
(٤) النحل ك ١٦ : ٦١ (٥) فاطر ك ٣٥ : ١١ (٦) م : لهذه
(٧) م : تنقيص (٨) ح ، م زادا : فى التأويل (٩) الرعد م ١٣ : ٣٩

باب الرزق[1]

والرزق[2] يتعلق بمرزوق ، تعلق النعمة بمنعم عليه ، والذى صح عندنا فى معنى الرزق ، أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه ، فلا[3] فرق بين أن يكون متعديا بانتفاعه ، وبين أن لا يكون متعدياً به .

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك ، ورزق[4] كل موجود ملكه ، وقد ألزم هؤلاء أن يكون ملك البارى تعالى رزقاً له ، من حيث كان ملكا له ، فلم يجدوا عن ذلك انفصالا .

وزاد المتأخرون ، فقالوا : رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرزوا عن ملك البارى تعالى لما قيدوا الملك بالإنتفاع ، والرب تعالى متقدس عنه ، ويلزمهم مع هذا التقييد ، أن يقولوا : لا يدرّ على البهائم رزق الله تعالى ؛ فإنها لا تتصف بالملك وإن اتصفت بالإنتفاع ، وقد قال الله تعالى : « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها »[5] . فإذا بطل ما قالوه ، لم يبق إلا صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك .

فإن قالوا : هذا الأصل يُلزم أن يكون الغصب رزقاً للغاصب إذا

(١) ح عنوان : باب فى الرزق ؛ م عنوان : باب الأرزاق
(٢) م : الرزق (بدون الواو)   (٣) م : ولا   (٤) م : فرزق
(٥) هود ك ١١ : ٦

انتفع به ، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى ، وتوجيه اللائمة[1] عليه فيه ؛ وهذا[2] الذى استنكروه نص مذهبنا ؛ فكل منتفع بشىء مرزوق به .

ثم الرزق ينقسم إلى المحظور والمباح ، وما ذكروه من أن المرزوق لا يدفع عن رزقه ، ممنوع غير مسلم ، وظاهر تشغيبهم يعارضه قولهم : إن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر ، فالكافر إذاً عندهم مُعانٌ من جهة الله تعالى على كفره[3] ؛ فإن[4] لم يبعد أن يكون المعاقب بكفره معانا على كفره ، لم يبعد ما ذكرناه[5] .

ثم الذى التزموه يجر إلى شناعة لا يبوء بها ذو دين . وذلك أن من اغتذى بالحرام طول عمره ، وانصرفت انتفاعاته إلى الجهات المحظورة من كل وجه ، فيلزم أن يقال : لم يدرّ عليه من الله رزق ، وما رزقه الله قط ؛ وذلك عظيمة لا ينتحلها متدين .

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينتفع به ، إذا تقرر الانتفاع به ؛ فهذا مقتضى الإطلاق . ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به ، يقال له : لم

(١) ح ، ل ؛ الأئمة ؛ والمثبت عن م   (٢) م : فهذا
(٣) م عبارته : معان على كفره من جهة الله تعالى
(٤) ح : واذا ؛ م : فإذا   (٥) م : ما ذكروه أيضا

يجعل الله ما خوله رزقاً له ، ويتعذر [١] صرف الرزق إلى محض الانتفاع فى إطلاق اللسان .

فآل[٢] الكلام إلى أن الرزق هو المنتفع به ، وإن سمى الانتفاع رزقاً ، فالمراد به المنتفع به ؛ إذ لو جعلنا[٣] نفس الانتفاع رزقاً ، لأخرجنا الأطعمة والأشربة والأقوات عن كونها أرزاقاً ، وذلك خروج عن موجب اللسان ؛ والقول فى هذا الباب ، وفى الذى تقدم عليه ، يتعلق بمحض العبارة [٤] والتناقش فيها .

(١) م : ويبعد (٢) ح ، ل : مآل ؛ والمثبت عن م
(٣) ح ، ل : حملنا ؛ والمثبت عن م (٤) م : العبادة (بالدال)

باب [١]
فى الأســـعار

الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى ، وهى اثبات اقدار أبْدال الأشياء ؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه : من عزة الوجود والرخاء ، وصرف الهمم والدواعى ، وتكثير الرغبات وتقليلها ، وما يتعلق فيها باختيار العباد ، فهو أيضا فعل الله تعالى ؛ إذ لا مخترع سواه .

وأطلقت المعتزلة القول بأن السعر [٢] من أفعال العباد ، وفيما قدمناه فى خلق الأعمال مقنع فى الرد عليهم .

(١) ل ، م : فصل ؛ والمثبت عن ح
(٢) م : التسعير

باب

فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

قد جرى رسم المتكلمين بذكر هذا الباب فى الأصول ، وهو بمجال الفقهاء أجدر . فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان بالإجماع على الجملة ؛ ولا يكترث بقول من قال من الروافض : إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، موقوفان على ظهور الإمام . فقد أجمع المسلمون ، قبل أن ينبغ هؤلاء ، على التواصى بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[1] ، وتوبيخ تاركه مع الاقتدار عليه . ولعلنا نذكر لمعًا كافية فى نقض نصوص[2] الإمامية ، إن شاء الله .

فإذا ثبت ما قلنا أصلا ، فلا يتخصص بالأمر بالمعروف الولاةُ ، بل ذلك ثابت لآحاد المسلمين . والدليل عليه الإجماع أيضا . فإن غير الولاة من المسلمين فى الصدر الأول ، والعصر الذى يليه ، كانوا يأمرون الولاة بالمعروف ، وينهونهم عن المنكر ، مع تقرير المسلمين إياهم ، وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف من غير تقلد ولاية .

ثم حكم الشرع ينقسم إلى ما يستوى فى إدراكه الخاص والعام ،

---

(١) م نقص : والنهى عن المنكر (٢) م : أصول الإمامية

من غير احتياج إلى اجتهاد ، وإلى ما يحتاج فيه إلى اجتهاد[1] . فأما مما[2] لا حاجة فيه إلى الاجتهاد ، فللعالم وغير العالم الأمر فيه بالمعروف والنهى عن المنكر . وأما ما اختص مدركه بالاجتهاد ، فليس للعوام فيه أمر ولا نهى[3] ، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد .

ثم ليس للمجتهد أن يتعرض بالردع والزجر[4] على مجتهد آخر ، فى موضع[5] الخلاف ، إذ كل مجتهد فى الفروع مصيب عندنا . ومن قال إن المصيب واحد ، فهو غير متعين عنده ، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر[6] على المذهبين .

ثم الذى يتعاطى الأمر بالمعروف لو لم يكن ورعاً ، لم[7] ينحسم عنه الأمر بالمعروف ؛ إذ ما يتعين عليه فى نفسه ، فرض متميز عما يتعين عليه الأمر به فى غيره ، ولا تعلق لأحد الفرضين بالآخر . ثم الأمر بالمعروف فرض على الكفاية ؛ فإذا قام به فى كل صقع من فيه غناء ، سقط الفرض عن[8] الباقين .

وللآمر بالمعروف أن يصدّ مرتكب الكبيرة بفعله ، إن لم

---

(١) م : إلى الاجتهاد (٢) م عبارته : فأما لاحاجة ، بترك «ما»
(٣) م : أمر ونهى بنقص « لا »
(٤) م عبارته : أن يعترض بالزجر والردع (٥) م : فى موقع
(٦) م : للآخر (٧) م : لا
(٨) ح ، ل : على الباقين ؛ وما أثبتناه عن م

يندفع عنها بقوله : ويسوغ لآحاد الرعيــة ذلك ، ما لم ينته الأمر إلى نصْب ، قتال وشهر سلاح ؛ فإن انتهى الأمر إلى ذلك ، رُبط ذلك الأمر بالسلطان ، فاستغنى به [(١)] . وإذا جار والى الوقت ، وظهر ظلمه وغَشَمه ، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعه بالقول ، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب .

وليس للآمر بالمعروف البحث والتقنير [(٢)] والتجسيس ، واقتحام الدور بالظنون ، بل إن عثر على منـكر غيَّره جهده .

فهذه عقود الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر [(٣)] ، ولا يشذ منها عقد ، وتفاصيلها الشرع من مُفتتحه إلى مُختتمه .

---

(١) ح ، م : واستعين به
(٢) ل : والتنفير ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) م نقص : والنهى عن المنــكر

باب الإعادة

مقصود هذا البـاب يحصره فصلان : أحـدهما فى تثبيت جواز الإعادة ، والثانى فى وقوعها .

فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه ، ويدل عليه السمع أيضا ، كما ذكرنا [(١)] فى صدر السمعيات . وكل حادث عدم ، فإعادته جائزة ، ولا فصل بين أن يكون جوهراً أو عرضاً [(٢)] .

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الأعراض لا تعاد ، بناء على أن [(٣)] المعاد معاد لمعنى ، فلو أعيد العرض لقام به معنى . وهذا لا أصل له عند المحققين ؛ فإن الإعادة [(٤)] بمثابة النشأة الأولى ، وليس المعاد معاداً لمعنى .

وجوزت المعتزلة إعادة الجواهر إذا عدمت ، وقسموا الأعراض إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى ، وقالوا : ما لا يبقى منها كالأصوات والإرادات [(٥)] فلا يجوز إعادتها ، وكل عرض يستحيل بقاؤه يختص [(٦)] عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه ، ولا تقدير استيخاره عنه . وأما الباقى من

---

(١) م : كما ذكرناه (بزيادة الهــاء) .
(٢) م عبارته : ولا فصل بين أن يكون جوهرا وبين أن يكون عرضا
(٣) ح ، ل نقصا : أن ؛ والمثبت عن م
(٤) م : فالإعادة
(٥) ح ، ل : والإرادة ؛ والمثبت عن م
(٦) م : مختص

الأعراض ، فنقسم إلى ما كان مقدورا للعبد ، وإلى مالم يكن مقدورا له ؛ فأما ما كان مقدوراً للعبد ، فلا يجوز من العبد إعادته ، ولا يصح من القديم أيضاً إعادته عندهم . وأما مالم تتعلق به قدرة العبد ، وهو باق من الأعراض ، فتجوز إعادته .

فإن سئلنا الدليل على جواز الإعادة استثرناه[١] من نص الكتاب ، وفحوى الخطاب ، وشبهنا الإعادة بالنشأة الأولى ، كما قال تعالى رداً على منكرى البعث : « قال من يحيي العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » [٢] .

ووجه تحرير الدليل أنا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة ، ولو قدرناها مثلا لها لقضى العقل بتجويزها ، فإن ما جاز وجوده[٣] جاز مثله ، إذ من حكم المثلين أن يتساويا فى الواجب والجائز .

وهذا توسع فى الكلام ، فإن الإعادة هى المعاد ، والمعاد هو بعينه المخلوق أولا ، فكيف يقدر الشىء خلافا لنفسه ! والدلالة تعتضد بأن الأوقات التى هى مقارنة موجودات لموجودات لا أثر لها . فما فرض وجوده فى وقت لم يمتنع تقديره فى غيره .

---

(١) ل : استاثرناه ؛ والمثبت عن ح ، م

(٢) م نقص : من الآية : « وهو بكل خلق عليم » وهى من سورة يس ك٣٦ :٧٨، ٧٩

(٣) م نقص : وجوده

وهذا لا يستقيم للمعتزلة مع خرمهم أصل الإعادة بمنعها[١] فيما لا يبقى من الأعراض ، بأن قالوا : إنما منعنا إعادة مالا يبقى من الأعراض[٢] ؛ لأنه لو عاد ، وقد سبق له الوجود ، لكان موجوداً فى وقتين ؛ ولو جاز وجوده ، فى وقتين يتخللهما عدم ، لجاز وجوده في وقتين متواليين . وهذا الذى ذكروه اقتصار على الدعوى المحضة ، وهم بالجمع بينهما مطالبون .

ثم لو استمر الوجود في وقتين ، لاتصف العرض بكونه باقيا ، ولو بقى العرض كذلك لاستحال عدمه ، وليس كذلك إذا وجد العرض فى وقتين بينهما عدم[٣] . فإن فى كل وقت حادث غير مستمر ، وهو مقدور عندنا فى حالتى الخلق والإعادة ، وإن كان يمتنع كون البارى مقدوراً . ثم يلزمهم إعادة مقدور العبد ، فلا[٤] يجدون فى الانفصال وجهاً مغنيا ، كما ذكرناه فى خلق الأعمال ، فهذا كلام فى جواز الإعادة .

فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية ، وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر ، والانبعاث للعرض والحساب والثواب والعقاب .

---

(١) م : لمنعها .

(٢) ح نقص : « بأن قالوا إنما منعنا إعادة مالا يبقى من الأعراض »

(٣) م عبارته : وليس كذلك إذا وجد وقتان بينهما عدم (٤) م : ولا

فإن قيل : هل تعـدم الجواهر ، ثم تعـاد ؛ أم تبقى وتزول أعراضها المعهودة ، ثم تعاد بنيتها [١] ؟ قلنا : يجوز كلا الأمرين عقـلا ، ولم يدل قاطع سمعى على تعيين [٢] أحدهما ، فلا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجسام التراب ، ثم يعـاد تركيبها إلى ماعهد قبـل . ولا نحيل أن يعدم منها شيء ، ثم يعاد ، والله أعلم بعواقبها ومآلها .

(١) م : ثم تعاد بعينها (٢) م : على تعين

باب [١]

جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

فنها إثبات عذاب القبر ، ومساءلة منكر ونكير . والذى صار إليه أهل الحق إثبات ذلك ، فإنه من مجوزات العقول ، والله مقتدر على إحياء الميت ، وأمر الملكين بسـؤاله عن ربه ورسوله . وكل ما جوزه العقل ، وشهدت له شواهد السمع ، لزم الحكم بقبوله ، وقد تواترت الأخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه وسلم بربه من عـذاب القبر ، ونقل آحاد من الأخبـار فى ذلك تكلف ، ثم لم يزل ذلك مستفيضاً فى السلف الصالحين ، قبل ظهور أهل البدع والأهواء .

ومن الشواهد لذلك من كتاب الله تعالى ، قوله فى قصة فرعون وآله : « وحاق بآل فرعون سوء العـذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » [٢] . وهذا نص فى إثبات عذاب القبر [٣] عليهم قبل الحشر [٤] فإنه عز من قائل ذكر ذلك ، ثم قال : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » [٥] .

(١) ح زاد : فى (٢) غافر ك ٤٠ : ٤٦
(٣) ل ٦ م نقصا : القبر ؛ والمثبت عن ح (٤) ح ، م : المحشر
(٥) ح نقص من الآية : « ويوم تقوم الساعة » ؛ وهذه تتمة الآية السابقـة (٤٦) من سورة غافر

فإن تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملحدة المستهزئين[١] بالشرع، وقالوا: نحن نرى الميت الذى ندفنه على حالته، ونعلم على الضرورة كونه ميتا، ولو تركناه صاحيا[٢] دهراً لما حال عما عهدناه عليه.

وهذا من قائله ملزم بعدم الطمأنينة إلى الإيمان، والركون إلى الإيقان، وهو[٣] بمثابة استبعاد نشر العظام البالية، وتأليف الأجزاء المفترقة، فى أجواف السباع، وحواصل الطيور، وأقاصى التخوم، ومدارج[٤] الرياح، إلى غير ذلك.

ثم اعلموا أن المرضى عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى، من القلب أو غيره فيحييها الرب تعالى، فيتوجه السؤال عليها[٥] وذلك غير مستحيل عقلا، وقد شهدت قواطع السمع به، وماذكروه من الإنكار والإكبار بمثابة إنكار الجاحدين رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم الملائكة مع جلوسه بين أظهرهم.

---

(١) ل : المتهاونين ؛ والمثبت عن ح ، م
(٢) م : ضاحيا (بالضاد المعجمة)
(٣) ل : وهذا ؛ والمثبت عن م
(٤) م ، ل مدرج ؛ والمثبت عن م
(٥) م عبارته : ويوجه السؤال عليه

فصل[١]

[في الروح ومعناه]

فإن قيل. بينوا[٢] الروح ومعناه، فقد ظهر الاختلاف فيه. قلنا: الأظهر عندنا، أن الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة.

ثم الروح من المؤمن يعرج به، ويرفع[٣] فى حواصل طيور خضر إلى[٤] الجنة، ويهبط به إلى سجيق[٥] من الكفرة، كما وردت به الآثار. والحياة عرض تحيا به الجواهر، والروح يحيا بالحياة أيضا، إن قامت به الحياة. فهذا قولنا فى الروح.

فصل

فى الجنة والنار[٦]

الجنة والنار مخلوقتان، إذ لا يحيل العقل خلقهما، وقد شهدت بذلك آى من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: «وجنة عرضها

---

(١) ح ، م نقصا : فصل
(٢) ل : ثبتوا ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) م : ويرتع
(٤) م : فى الجنة
(٥) م : سجين
(٦) ح عنون : باب الجنة والنار ؛ م نقص : فى الجنة والنار .

السموات والأرض أعـدت للمتقين »[١] والإعداد يصرح[٢] بثبوت الشيء وتحققه . وقال تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى . عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى »[٣] . وتواترت الأخبار فى قصة آدم عليه السلام ، عن الجنة وإدخال آدم إياها ، وبدور الزلة[٤] منه فيها ، وإخراجه عنها ، ووعده الرد إليها . وكل ذلك ثابت قطعا ، متلق من فحوى الآيات المستفيض من نقل الأثبات والثقاة .

وقد أنكرت طوائف[٥] من المعتزلة خلق الجنة والنار ، وزعموا أن لا فائدة فى خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب ، وحملوا مانصت الآية عليه فى قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الدنيـا ؛ وهذا تلاعب بالدين ، وانسلال عن إجماع المسلمين . وما هذوا به ، من قولهم لا فائدة فى خلق الجنة والنار فى وقتنا ، ساقط لا محصول له . فإن أفعال[٦] البارى تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق ، وهو تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد .

ثم ، بم ينكرون على من يقول لهم : علم الله تعالى أن خلق الجنة والنار لطف فى الإيمان والأحكام العقلية ، وذلك غير بعيد على موجب قياسهم فى اللطف والصلاح والأصلح ؟

(١) آل عمران م : ٣ : ١٣٣ (٢) ل : مصرح ؛ والمثبت عن م
(٣) النجم ك ٥٣ : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ (٤) م : الزلزلة
(٥) م : الطوائف (٦) ل : فعال ؛ والمثبت عن ح ، م

فصــل

فى الصراط (والميزان والحوض والصحف)[١]

والصراط ثابت على حسب ما نطق به الحـديث ، وهو جسر ممدود على متن جهنم ، يرده الأولون والآخرون . وإذا توافوا إليه قيل للملائكة : « وقفوهم إنهم مسئولون »[٢] .

والميزان حق ، وكذلك الحوض والكتب التى يحاسب عليها الخلائق ، ولا تحيل العقول شيئا من ذلك . ودلالة السمع ثابتة على قطع فى جميع ما ذكرناه .

فإن أبدوا مراء في الصراط ، وقالوا[٣] : فى الحـديث المشتمل عليه إنه أدق من الشعر وأحـد من السيف ، وخطور الخـلائق على ما هذا وصفه[٤] غـير ممكن . وربما يجحدون الميزان ، مصيرا الى أن الأعمال هى التى يتعلق الثواب والعقاب بها ، وهى أعراض لا يتحقق وزنها .

فأما ما ذكروه فى الصراط فلا خفاء بسقوطه ؛ فإنه لا يستحيل

(١) ح عنون : باب فى الصراط ؛ م تقص : فى الصراط
(٢) الصافات ك ٣٧ : ٢٤ (٣) م : فقالوا
(٤) ح : ماهذه صفته .

الخطور فى الهواء، والمشى على الماء . وكيف ينكر ذلك من يلزمه الدين رغماالاعتراف بقلب العصا حية[١] وفلق البحر، وإحياء الموتى فى دارالدنيا. والموزون الصحف المشتملة على الأعمال ، والرب تعالى يزنها[٢] على أقدار أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها . فهذا القدر كاف فى إرشادكم إلى طريق إثبات السمعيات.

(١) ح ، م نقصا : حية (٢) م عبارته : والله تعالى يزنها

باب

في الثواب والعقاب وإحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة [١] فى الوعد والوعيد

الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ، ولا جزاء مجزوم ، وإنما هو فضل من الله تعالى . والعقاب لا يجب أيضا ، والواقع منه هو عدل من الله . وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب ، فقوله الحق ووعده الصدق . وكل مادللنا به [٢] على أنه[٣] لا واجب على الله تعالى ، فإنه يطرد هاهنا .

وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى ، والعقاب واجب على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها . ولايجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب ؛ لأن[٤] الثواب لايجوز حبطه[٥] والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين ؛ ولكن المعنى بكونه مستحقا عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقا ، ولولم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأبيد ، فهذاحقيقة أصلهم .

(١) طائفة من أهل الكلام معروفة . والاسم يرجع إلى الإرجاء بمعنى التأخير ، أو إلى إعطاء الرجاء . والأصل : أنهم كانوا يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى الله يوم الدين خلافا للمعتزلة وأهل السنة كما كانوا يقولون بأنه لايضر مع الإيمان معصية .
(٢) ح ، ل نقصا : به ؛ وما أثبتناه عن م (٣) م : على أن
(٤) م : فإن (٥) م : حطه

فإن ساعدناهم على التقبيح والتحسين عقلا ، ألزمناهم على موجب أصلهم[١] أمثلة لا قبل لهم بها . منها ، أن السيد إذا كان يقوم بمؤن عبده وإزاحة علله ، والعبد يخدمه غير مستفرغ جهده ، بل كان مودعا معظم أفعاله[٢] فلا يستحق العبد على سيده شيئا على مقابل[٣] الخدمة المستحقة عليه . وكذلك المعظم في عشيرته ، إذا كان يكرم ولده ويقيم أوده ، والولد يكرمه[٤] ، ويرعاه ويطلب مرضاته ويتوخاها ، فلا يستوجب بإزاء خدمته مزيدا على ما يناله من الإحسان الدارّ عليه[٥] .

فإذا كان هذا سبيل من يخدم مثله ؛ فالعبد الذي لو قوبلت عبادته بنعماء الله تعالى عليه في لحظة[٦] ، لأربّت[٧] نعماء[٨] الله تعالى وأربت[٩] على جميع قرباته . والرب تعالى يستحق[١٠] لأن يعبد ، والنعم منه على العباد تترى ، ولو حاول العبد عدّها لم يحصها . فكيف يستوجب العبد بالنزر اليسير من أعماله ، وهو الغريق في أنعم الله تعالى ، مزيد ثواب لولا فضله العظيم ![١١] .

---

(١) م : أصولهم
(٢) ح ، م : أوقاته
(٣) ح ، م : مقابلة
(٤) م : يخدمه
(٥) م نقص : عليه
(٦) ج زاد : واحدة
(٧) ل ، ح : لأثرت ؛ والمثبت عن م ؛ وأبرت : أى زادت كأربت
(٨) ح ، م : نعم
(٩) ح زاد : عليه
(١٠) م : مستحق
(١١) ح ، م : العميم

ثم عبادة العبد شكر للنعم ، وليس من حكم العقل في مستقر العوائد استيجاب عوض على بذل واجب هو عوض . ولو استحق العبد بشكره عوضا ، لاستحق الرب تعالى على ما يوليه[١] من الثواب عوضا ، ولا محيص عن ذلك .

فصل

[في الثواب على التأبيد]

يقال[٢] للمعتزلة : إن سلم لكم استحقاق الثواب ، فلم زعمتم أنه يثبت على التأبيد ؟ والعبادات الصادرة من المكلفين متناهية ، فما بال أعواضها تثبت مع انتفاء النهاية عنها ؟

فإن قالوا : إنما كان ذلك ، لأن الثواب هو النعيم الهنيّ الخلي عما ينكده ، الصفي عن رنق يكدره ، ولو كان الثواب عرضة للزوال لما تهنى[٣] به مثاب ، مع علمه بتعرضه للزوال . قلنا لم قلتم إن الثواب يجب على الرتبة العليا في التهني والتخلي عن كل شوب ، فعن هذا سئلتم ؟[٤] .

ثم النعم التي يجب على العباد شكرها في دار الدنيا ، مشوبة بالمحن والهموم[٥] ، وهي على حقائق النعم مع استحقاق شكرها ، فلا يبعد

---

(١) م : ما يواليه
(٢) ح : ويقال
(٣) ح ، ل : تهيأ ؛ وما أثبتناه عن م
(٤) ح : سبيلهم
(٥) م : والغموم

ذلك فى الثواب أيضا ، ثم الرب تعالى مقتدر على أن يلهى المثابين عن ذكر الزوال والتفكر[١] فى الانتقال ، إلى أن يستوفوا مدتهم ؛ فما المانع من ثبوت الثواب مؤقتا مع ماذكرناه ؟.

ثم نقول : إن كان هذا قولكم فى الثواب ، فماقولكم فى العقاب ؟ فهلا[٢] ثبت على التأقيت[٣] ، وإذا رد الأمر إلى المعهود[٤] شاهدا ، فباضطرار نعلم أن من بدرت منه بادرة واحدة ، ثم قدر له استمرار البقاء ، فلا يحسن معاقبته عليها أبدا سرمدا ، فما وجه حسن ذلك من أرحم الراحمين ، وأكرم الأكرمين ؟ .

فإن قالوا : إنما يخلد الله تعالى فى النار من علم أنه لو رُدّ لعاد لما نهي عنه ، قلنا : هذا لا يخلصكم عما[٥] ألزمنا كموه ، ولنا أن نقول بتأقت العقاب[٦] ، ثم يميت الله تعالى من علم أنه لو رُدّ[٧] لعاد لما نهى عنه ، أو يسلبه عقله[٨] بعد توفى العقاب عليه[٩] ، وهذا القدر كاف فى غرضنا .

ومما يطالبون به ، أن الثواب عندهم لا يقع منه شىء فى دار الدنيا ،

---

(١) م : والفكر (٢) م : وهلا (٣) م : التأقت
(٤) ل زاد : فيما ثبتنا ؛ ولم يذكرها ح ، م
(٥) م : مما (٦) ح ، م زادا : المستحق
(٧) م : رده (٨) ح زاد : وينعمه
(٩) م عبارته :أوسلبه عقله وينعمه بعد توفر العقاب عليه

ولكن يستأخر إلى انقضاء أمد الدنيا ، وإلى تصرّم اليوم الثقيل يوم القيامة ، وليس من حكم العقل فينا تأخير المستحق وحبسه عن مستحقه ، مع التمكن من أدائه وإيفائه ، ومطل الغنى ظلم على لسان صاحب الشرع .

وتعتضد هذه الطلبة ، بأن العقاب قد يتنجز منه شىء فى دار الدنيا ، إذ الحدود المقامة على مستحقيها عقاب لهم إجماعا . فإذا لم يبعد تنجز شىء من العقاب ، فما المانع من حمل بعض النعم على جهة الثواب ، وإن تنجزت فى[١] الدنيا ؟

فصل

[فى إحباط الأعمال والوعيد]

ذهبت الخوارج إلى أن من قارف ذنبا واحدا ، ولم يوفق للتوبة ، حبط عمله ومات مستوجبا للخلود فى العذاب[٢] الأليم . وصاروا إلى أنه يتصف بكونه كافرا ، إذا اجترم ذنبا واحدا . وصارت الأباضية[٣] منهم إلى أنه يتصف بالكفر المأخوذ[٤] من كفران النعم ، ولا يتصف بالكفر الذى هو الشرك .

---

(١) م زاد : دار (٢) ل : العقاب ؛ والمثبت عن ح ، م
(٣) فرقة من الخوارج أجمعت على إمامة عبد الله بن إباض التميمى ، وافترقوا فرقا يجمعها القول بإكفار مخالفيهم من هذه الأمة .
(٤) م : بالكفر أخذا .

وذهبت الأزارقة [١] منهم إلى أن العاصى كافر بالله تعالى كفر شرك.

والمعتزلة وافقوا الخوارج فى المصير إلى استحقاق الخلود، على ماسنفصل مذهبهم. ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين: أحدهما أنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر، ولم يصفوه أيضا بالإيمان، وزعموا أنه على منزلة بين المنزلتين، ورسموه [٢] فيها بكونه فاسقا. وفارقوهم من وجه آخر، فقالوا [٣]: استحقاق الخلود فى العقاب يختص بالكبائر، وجملة الذنوب كبائر عند الخوارج، والمعتزلة قسموا الذنوب إلى الصغائر والكبائر على ماسنعقد فيه فصلا.

وغرضنا الآن الرد على أصحاب الوعيد، فنقول: من أصلكم أن الوعيد على التأبيد يستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات؛ وذلك، مع تسليم فاسد أصولكم، في العقول مستحيل، فإن مرجع العقول ومداركها إلى أمثلة الشاهد. ونحن نعلم أن من خدم غيره وبلغ جهده دائما فى رعاية حقه مائة سنة فصاعدا، ثم بدرت منه بادرة واحدة، فليس يحسن إحباط جميع حسناته بسيئة واحدة، وإن كان الثواب والعقاب متنافيين، فليس الثواب بأن يحط ويحبط

(١) أتباع نافع بن الأزرق الحنفى الحرورى الخارجى. ولم يكن فى الخوارج أشد ولا أكثر عددا من هذه الفرقة. وكانوا يرون أن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون.

(٢) ل، ح: وسموه؛ وما أثبتناه عن م (٣) م: وقالوا

بأولى [١] من العقاب، بأن يسقط، والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات؛ فإحباط العقاب أحق، وقد قال الله تعالى: «إن الحسنات يذهبن السيئات» [٢].

ثم الطاعات ثابتة على حقائقها، صحيح أداؤها، والإصرار على الكبيرة لو كان بدرأ ثواب الطاعات، لكان ينافى صحتها؛ كالردة، ومفارقة السنة، فإنها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات. ثم الثواب يستحق على الطاعات [٣] عندهم لحسنها ووقوعها طاعات [٤] وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة تحققه دونها.

فإن قالوا: مرتكب الكبيرة فاسق مخالف، والجمع بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقض؛ فإن الثواب يؤذن بالولاية، والفسوق ينافيها. قلنا: لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعاً بطاعته [٥] موقناً موحداً وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء. ثم إنما يتناقض اجتماع سمة المشاقّة [٦] والموافقة فى الوقت [٧] الواحد، ولا بُعد في المخالفة في

(١) م: أولى

(٢) ح نقص: من قوله «بالحسنات، فإحباط العقاب أحق .. إلى .. يذهبن السيئات». والآية من سورة هود ١١: ١١٤

(٣) م: الطاعة. (٤) ح، ل: طاعات؛ وما أثبتناه عن م

(٥) م عبارته: مطيعا بطاعاته عارفا موقنا موحدا

(٦) ح، ل المشاقة؛ وما أثبتناه عن م

(٧) م: فى الشيء

الشيء[١] والموافقة فى غيره . ثم إن لم يكن من الإحباط والإسقاط بُدّ فهلاّ أحبطتم العقاب وغلبتم الثواب كما قررناه !

وربما استدل أصحاب الوعيد بظاهر من الكتاب ، ونحن نذكر أغمضها فنرشد[٢] إلى طريق الكلام عليه . فمما تمسكوا به قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً مُتعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها »[٣] ، وهذا فى ظنهم نص على الوعيد والخلود . وقد كثر كلام المفسرين فى[٤] الآية ، وليس من غرضنا استيعاب جميع ماقيل ، ولكنا نذكر ما يقنع .

وقد قال ابن عباس فى تأويل الآية : « ومن يقتل مؤمناً» مستحلا قتله ، والعمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل ؛ فأما من يعتقد أن القتل من أعظم الكبائر فيجرئه[٥] هواه ويزعه اعتقاده ، فلا[٦] يقدم على الأمر إلا خائفاً وجلا . وآية ذلك أن الرب تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه ، لم يقرنه بالوعيد والخلود ؛ وحيث ذكر الخلود[٧] لم يتعرض لوجوب القصاص ، وذلك أصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل ، الذى لا تجرى عليه ظواهر الأحكام . فإن

(١) م : بشيء
(٢) م : ونرشد
(٣) النساء م ٤ : ٩٣
(٤) ح ، م : على
(٥) ح ، ل : فيجزئه (بالزاى المعجمة) ؛ وما أثبتناه عن م
(٦) م : ولا
(٧) ل : وحيث لم يذكر الخلود ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

الحربى ، الذى لم يلتزم أحكامنا ، إذا قتل لم يقض عليه بوجوب القصاص .

ثم إن[١] الخلود ، وإن كان ظاهراً فى التأبيد ، فليس هو نصاً فيه ، وقد يطلق ، والمراد به امتداد مدة[٢] وتطاول أمد ، وعلى هذا التأويل حُيِّيَ الملوك بتخليد الملك . وأصحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم ، والظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع .

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »[٣] ، وهذا نص فى موضع النزاع ، ولا سبيل لهم إلى حمل الآية على التوبة ، من وجهين : أحدهما أن قبول التوبة حتم عندهم ، فلا يفيد تعلق[٤] المغفرة بالمشيئة ؛ والثانى أنه تعالى فرق بين المشرك وبين ما دونه ، والتوبة عند الشرك تحبطه وتجبُّه[٥] ، كما أن التوبة عن المعاصى تسقط أوزارها . ويتسع مجال الكلام على الظواهر ، وهذا القدر كاف .

فصل

[إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة]

جماهير المعتزلة صاروا إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب

(١) م نقص : إن
(٢) م : مدد
(٣) النساء م ٤ : ٤٨
(٤) م : تعليق .
(٥) ح ، ل : وتجنه (بالنون) ؛ وما أثبتناه عن م

الطاعات وإن كثرت ؛ وذهب الجبائى وابنه إلى أن الزلات إنما تحبط ثواب الطاعات إذا أرْبَتْ عليها ، وإن أربت الطاعات دَرأت السيئات وأحبطتها . ثم لا ينظرون إلى أعداد الطاعات والزلات ؛ وإنما ينظرون إلى مقادير الأجور والأوزار ، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد [1] ؛ ثم لا سبيل إلى ضبط مبالغ الأقدار [2] ، بل هو موكول إلى علم الله تعالى ، واضطربوا فى استواء الحسنات والسيئات ولم يثبت لهم فى ذلك قدم ؛ وقال ابن الجبائى [3] : لا يجوز وقوع ذلك إذ ليس للمكلفين إلا الجنة أو النار ، وإذا تساوت أقدار الأعمال ، اقتضى تساويها رتبة أخرى .

وكل ماذكروه خبط لا تحصيل له ؛ إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يَرْبو وزْرها على أجرها ، والأشياء تعرف بأضدادها ، فيعلم أجر المعرفة بوزر ضدها ؛ فكان من حقهم أن يدرءوا الزلات بالمعرفة ؛ فإذا لم يفعلوا ذلك ، بطل هذيانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها . ثم لا يبعد فى العقل أن تكثر طاعات عبد ، وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمنا ثم يرده إلى كرامته ، وإن كانت زلاته أقل ، وكل ماذكروه تحكم لا محصول له .

---

(١) م : بالعدد (٢) م : الأوزار (٣) ح نقص : ابن

ثم التوبة ندم على ما نصفها ، ومن سعى فى الأرض بالفساد عمره ، وثابر على انتهاك [1] الحرمات دهره ؛ فالندم الواحد عليها يحبطها [2] ، وإن كان لا يبلغ مبلغها فى التعب والنصب ؛ فبطل كل ماقالوه [3] .

فصل

الفرق بين الصغيرة والكبيرة

فإن قيل : قد [4] ردَّدتم ذكر الصغائر والكبائر ؛ فميزوا أحد القبيلين عن الثانى . قلنا : المرضى عندنا أن كل ذنب كبيرة ، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصىّ بها ؛ فرب شىء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران ، ولو صور فى حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب . والرب تعالى أعظم من عُصى ، وأحق من قُصد [5] بالعبادة ، وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة البارى عظيم [6] ، ولكن الذنوب وإن عظمت بما [7] ذكرناه ، فهى متفاوتة على [8] رتبها ، فبعضها أعظم من بعض . وهذا كحكمنا للأنبياء بالفضيلة وعلو المرتبة ، وبعضهم أعلى من بعض ؛ فهذا ما نرتضيه .

---

(١) م : اهتتاك (٢) م : يحطها (٣) م : ما قلتم
(٤) ل : هل ؛ والمثبت عن ح ، م
(٥) م : عبد (٦) ح ، م عبارتهما : بالاضافة إلى مخالفته عظيم .
(٧) م : مما (٨) م : فى

فإن قيل : من الذنوب مالا يحط العدالة ، ولا يوجب درء الشهادة ؛ ومنها ما يدرؤها ؛ فميزوا ما ينافى العدالة عما لا ينافيها فى أحكام الدنيا .

قلنا : ليس ذلك الآن من غرضنا ؛ والكلام فى الجرح والتعديل من مجال الفقهاء .

ثم نوجز قولا ، فنقول : كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانه ، فهى التى تحط العدالة ، وكل جريرة لا تؤذن بذلك بل تبقى حسن الظن ظاهراً لصاحبه ، فهى التى لا تحط العدالة ؛ وهذا أحسن ما يتميز به أحد الضربين عن الآخر .

فصل

[فيمن مات مصرا على المعصية]

من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصى ، فلا يقطع عليه بعقاب ، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى ، فإن عاقبه فذلك بعدله ، وإن تجاوز عنه ، فذلك بفضله ورحمته ، فلا يستنكر ذلك عقلا وشرعاً ، وهذا مذهب البصريين و بعض البغداديين . وذهب كثير من معتزلة بغداد ، الى أن العفو غير جائز ، وحتم على الله أن يعاقب كل مصرّ على الأبد ، وهذا الذى قالوه مراغمة للعقل ، فلا يخفى حسن الغفران ، والتجاوز عن المسىء ، وقد نطق الشرع بذلك وحثّ عليه .

فإذا (١) حَسُن من الواحد منا الصفح ، مع تلذذه بالانتقام ، والتشفى ، وتعرضه للمضار لو كظم غيظه ، فلأن يحسن العفو من الرب تعالى ، المتنزه عن الحاجة المنعوت بالغنى حقا ، أولى وأحرى ، وما ذكروه إبطال لفضل الله ورحمته ؛ فإنهم أوجبوا عليه ما فعله فى الدنيا ، وحتموا ما يجرى من أحكام العقبى ، ولا تبقى مسكة من الدين مع من ينتحل هذا المذهب .

فصل

[فى الشفاعة]

إذا ثبت جواز الغفران ، وقد شهدت له شواهد من الكتاب والسنة ؛ لم نذكرها لشهرتها ، فيترتب على ذلك تشفيع الشفعاء وحط أوزار المجرمين بشفاعتهم .

فمذهب أهل الحق أن الشفاعة حق ، وقد أنكرها منكرو الغفران . ومن جوز الصفح والعفو بدءاً من الله تعالى ، فلا يمنع الشفاعة ، ومنهم (٢) من يمنعها على مصيره إلى تجويز الغفران ؛ وذلك نهاية فى الجهل ، لا يلتزمها ذو تحصيل (٣) .

---

(١) م : وإذا (٢) م : وفيهم (٣) م : ذو حصافة

وسبيلنا أن نبين أن تشفيع الشفعاء من مجوزات العقول بالطرق التى قدمناها . فإن رددنا الأمر إلى محض الحق ، ولم نقل بالتحسين والتقبيح ، فالرب تعالى يفعل مايشاء ؛ وإن جاريناهم ، وقفونا فاسد معتقدهم [١] ، فرجعهم إلى شواهد الشاهد ؛ ولا يقبح عند العقلاء أن يشفِّع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه فى مذنب استحق عقابا ، ولا ينكر ذلك إلا متعنت [٢].

فإذا ثبت جواز التشفيع عقلا ، فقد شهدت له سنن بلغت الاستفاضة ، فمن [٣] رامها ألفاها منقولة ، ثم هى مصرحة بالتشفيع فى أهل الكبائر ، إذ [٤] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » [٥] ؛ وقال فى الشفاعة : « لا تحسبوها للمتقين ، وإنما هى للخاطئين [٦] المتلوّثين » ؛ وقال : « خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتى الجنة ، فاخترت الشفاعة ، فإنها أشق » [٧] . وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع [٨] ، على الرغبة إلى الله

(١) ح ، م : عقدهم (٢) م : متعسف (٣) م : ومن

(٤) م زاد : قد (٥) رواه الترمذى والبيهقي عن أنس مرفوعا

(٦) م عبارته : « وإنما للخطائين » .

(٧) لم يرد بالبخارى ولا مسلم ، وورد بمسند أحمد هكذا : عن عبد الله بن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « خيرت بين الشفاعة أو يدخل نصف أمتى الجنة ، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى . أترونها للمتقين ؟ لا ، ولكنها للمتلوثين الخطاءون » . قال زياد بن خيثمة أما إنها لحن ، ولكن هكذا حدثنى الذى حدثنا .

(٨) ح عبارته : قبل ظهور أهل البدع والأهواء

تعالى فى أن يرزقهم الشفاعة ، وذلك مجمع عليه فى العصور الماضية لا ينكر على مبديه .

فإذا شهد العقل بالجواز ، وعضدته شواهد السمع ، فلا يبقى بعد ذلك للإنكار مضطرب ، وفيما ذكرناه ردٌّ على فئة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات ولا تحط السيئات [١] ؛ فإن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب [٢] الكبائر ، وكذلك الرغبات فى التشفيع لم تزل تصدر من المتقين ومن الخاطئين [٣] ، ولا يبدو نكير على مبتهل إلى الله تعالى فى تشفيع نبيّه .

(١) م عبارته : لرفع الدرجات ، لا لحط السيئات

(٢) م : بأهل (٣) م : الخطائين

باب [1]

فى الأسماء والأحكام

فصل

[فى معنى الإيمان]

إعلمو أن غرضنا فى [2] هذا الفصل يستدعى تقديم ذكر حقيقة الإيمان ، وهذا مما اختلفت [3] فيه مذاهب الإسلاميين .

فذهبت الخوارج إلى أن الإيمان هو الطاعة، ومال إلى ذلك كثير من المعتزلة ، واختلفت مذاهبهم فى تسمية النوافل إيمانا . وصار أصحاب [4] الحديث إلى أن الإيمان معرفة بالجنان ، وإقرار باللسان ، وعمل [5] بالأركان . وذهب بعض القدماء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها. وذهبت الكرامية إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان فحسب. ومضمر الكفر إذا أظهر الإيمان مؤمن حقا عندهم ، غير أنه يستوجب الخلود فى النار . ولو أضمر الإيمان ولم يتفق منه إظهاره [6] ، فهو ليس [7] بمؤمن ، وله الخلود فى الجنة .

---

(١) ل ، م: فصل؛ وما أثبتناه عن ح
(٢) م : من (٣) م : تباينت (٤) ح : أهل
(٥) ح ، ل : وأعمال ؛ وما أثبتناه عن م (٦) م : إظهار
(٧) ح : فليس

والمرضى عندنا ، أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى ، فالمؤمن بالله من صدقه . ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ، ولكن لا يثبت إلا مع العلم [1] ، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد . والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية ، وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته . وفي التنزيل : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » [2] ، معناه وما أنت بمصدق لنا .

ثم الغرض من هذا الفصل ، أن من مذهب أهل الحق [3] وصف الفاسق [4] بكونه مؤمنا ، والدليل على تسميته مؤمنا من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق . وآية ذلك فى الشرع أن الأحكام الشرعية ، المقيدة بخطاب المؤمنين ، تتوجه على الفسقة توجُّهها على الأتقياء إجماعا ، والفاسق يجرى مجرى المؤمن فى أحكامه ؛ فيسهم له من المغنم ، ويصرف إليه سهم المصالح [5] ، ويذبّ عنه ، ويدفن فى مقابر المسلمين ، ويصلى عليه ، وكل ذلك يقطع بكونه منهم .

ثم إن لم يبعد تسميته عارفا بالله تعالى مطيعا له بطاعاته [6] مصدقا

---

(١) م عبارته : ولا يثبت كلام النفس كذلك إلا مع العلم
(٢) يوسف ك ١٢ : ١٧ (٣) ح نقص : من مذهب أهل الحق
(٤) م عبارته : أن من خالف أهل الحق لم يصف الفاسق ... الخ ؛ ح عبارته : وصف المؤمن الفاسق ... الخ
(٥) م عبارته : فيصرف له سهم المصالح ... الخ
(٦) ح ، ل : فطاعته ؛ وما أثبتناه عن م

إياه ، فلا بعد فى تسميته مؤمنا ، ويبعد جدا أن يقال : هذا عارف بالله غير مؤمن به . والكلام فى هذا الفصل يتعلق بالتسميات [١] ، ولبابه الوعيد والخلود ، وقد سبق مافيه مقنع .

وقد [٢] يشهد لما ذكرناه إجماع العلماء على افتقار الصلوات ونحوها من العبادات ، إلى تقديم الإيمان ، فلو كانت أجزاء من الإيمان لامتنع إطلاق ذلك ، فإن استدل من سمى الطاعات [٣] إيمانا بقوله [٤] تعالى : «وما كان اللهُ ليضيع إيمانكم» [٥] ؛ قالوا : المراد بذلك، أى بالإيمان [٦] الصلوات المؤداة [٧] إلى بيت المقدس .

وربما يستدلون بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم [٨] : «الإيمان بضع وتسعون خصلة [٩] ، أولها شهادة [١٠] لا إله إلا الله، وآخرها إماطة الأذى عن الطريق» [١١] . قلنا : أما الإيمان فى الآية التى استروحتم إليها ، فهو [١٢] محمول على التصديق ، والمراد : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم [١٣] فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين .

---

(١) م : بتسميات (٢) ح : ومما
(٣) م : الطاعة (٤) ح ، ل : فقوله ؛ وما أثبتناه عن م
(٥) البقرة م ٢ : ١٤٣
(٦) ح ، م عبارتهما : المراد بالإيمان ... الخ
(٧) ح : المودية (٨) ح ، م زادا : أنه قال
(٩) ح : سبعة وسبعون بابا ؛ م : بضع وسبعون بابا (١٠) م زاد : أن
(١١) رواه مسلم وأبوداود والنسائى وابن أبى الدنيا عن أبى هريرة كما فى كشف الخفاء للعجلونى
(١٢) م نقص : هو (١٣) م : بنبيكم

وأما الحديث ، فهو من [١] الآحاد ، ثم هو مؤول ؛ والعرب [٢] تسمى الشىء باسم الشىء إذا دل عليه ، أو كان منه بسبب .

فصل

[زيادة الإيمان ونقصانه]

فإن قيل : فما [٣] قولكم فى زيادة الإيمان ونقصانه ؟ قلنا : إذا حملنا الإيمان على التصديق ، فلا يفضل تصديق [٤] تصديقا ، كما لا يفضل علم علما ؛ ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا [٥] ؛ وقد مال إليه القلانسى [٦] ، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، وهذا مما لا نؤثره .

فإن قيل : أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان منهمك فى فسقه ؛ كإيمان النبى صلى الله عليه وسلم .

قلنا : النبى عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه ، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، واختلاج الريب . والتصديق عرض لا يبقى ، وهو متوال [٧] للنبى عليه الصلاة والسلام ،

---

(١) م : فمن (٢) م زاد : قد (٣) م : ما
(٤) م نقص : تصديق (٥) ل : وعلانا ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٦) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى ، توفى فى الثلث الأول من القرن الرابع ، أى فى حدود سنة ٣٣٥ هـ . انظر التبيين لابن عساكر ص ٣٩٨ أصل وهامش .
(٧) ح ، ل : متأول ؛ وما أثبتناه عن م

ثابت لغيره فى بعض الأوقات ، زائل عنه فى أوقات الفترات . فيثبت للنبي [١] عليه الصلاة والسلام أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه بذلك [٢] أكثر . فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان ، وأريد بذلك ماذكرناه ، لكان مستقيما ، فاعلموه .

فإن قيل : قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال إنه [٣] مؤمن إن شاء الله ، فما محصول ذلك ؟ قلنا : الإيمان ثابت فى الحال قطعا لاشك فيه . ولكن الإيمان الذى هو عَلَم الفوز وآية النجاة ، إيمان الموافاة ؛ فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ، ولم يقصدوا التشكك فى الإيمان الناجز .

(١) ل : تثبت للنفى ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) م : لذلك (٣) م : إنى

باب التوبة

التوبة فى حقيقة اللغة الرجوع ، يقال : تاب وناب وأناب [١] إذا رجع . وإذا أضيفت التوبة إلى العبد ، أريد بها رجوعه من [٢] الزلات إلى الندم عليها ، على ماسنحد التوبة فى اصطلاح المتكلمين وإذا أضيفت التوبة إلى أفعال الله تعالى ، فالمراد رجوع نعمه والآئه إلى عباده .

فإن قيل : حرروا عبارة فى حقيقة التوبة على اصطلاحكم . قلنا : التوبة هي الندم على المعصية ، لأجل مايجب الندم له ، ثم الندم تلازمه صفات ليست منه عموما ، وتلازمه صفات فى بعض الأحوال دون بعض . فأما الصفات التى تلازم التوبة أبدا ، فمنها الحزن والغم على ما تقدم من الإخلال بحق الله تعالى ؛ إذ من المحال أن يثبت الندم دون ذلك ، والفرح السرور بما فرط منه لا يندم عليه . ومما يقارنه تمني عدم ما كان فيما مضى وكل نادم على فعل يجب [٣] اتصافه بتمنى عدمه فيما مضى .

ومما يقارن [٤] التوبة فى بعض الأحوال ، العزم على ترك معاودة ما ندم المكلف عليه ، وذلك لا يطرد فى كل حال ؛ إذ إنما يصح العزم من متمكن من فعل [٥] ماقدمه ؛ ولا يصح من المجبوب العزم على

(١) م عبارته : تاب وأثاب وأناب (٢) ح : عن (٣) م : فيجب
(٤) م : وأما ما يقارن (٥) ح : من مثل ... الخ

ترك الزنا ، ولا من الأخرس العزم على ترك قذف المحصنات . فإن صدر الندم من متمكن من مثل ماندم عليه ، فلا بد أن [١] يقارن ندمه العزم على ترك معاودته . إذ من المستحيل أن يكون موطنا نفسه على معاودة ماندم على تقديمه رعاية لحق الله تعالى .

فإن قيل : لم قلتم إن التوبة هى الندم ؟ قلنا : لأنه الثابت الذى لايزول فى التوبة ، وماعداه يتزايد ويختلف ، ومنه مايثبت تارة وينتفى أخرى . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الندم توبة »[٢] فلزمنا ذلك لمساوقة الخبر[٣] وموافقته الأثر . فإن قيل : لم لايجوز أن يسمى ترك المعصية توبة ، من غير ندم ؟ قلنا : هذا مما يأباه الشرع . فإن الماجن إذا ملّ مجونه ، واستروح إلى بعض المباحات ، غير نادم على فارط الزلات ، وكان على عزم معاودتها ، فهذا يسمى تاركا للزلة ، ولا يسمى تائبا عنها .

فهذه حقيقة التوبة وصفتها ، وذكر مايلازمها من الصفات عموما وما يلازمها فى بعض الأحوال . فإن قيل : ما معنى قولكم : التوبة ندم لأجل ما وجب له ؟ قلنا : هذا التقييد لابد منه . فإن من قارف سيئة ،

---

(١) م : وأن
(٢) رواه ابن ماجة فى سننه والطبرانى فى معجمه الكبير وأبو نعيم فى الحلية .
(٣) م : للخبر

وندم عليها لإضرارها به ، وإتيانها كها[١] قواه ، فهو نادم غير تائب وإنما [٢] التوبة الشرعية الندم على ما فات من رعاية حقوق [٣] الله تعالى .

فصل

[فى قبول التوبة]

لا يجب على الله تعالى قبول التوبة عقلا ، وقد أطبقت المعتزلة على أن قبول التوبة حتم على الله ، تعالى [٤] عن قولهم ، وقد سبق الدليل العام فى نفى الوجوب على الله تعالى . ثم لو رجعنا [٥] إلى الشاهد لم يشهد لوجوب قبول التوبة ؛ فإن من أساء مع غيره ، واهتضم حرمته[٦] وأبلغ فى عداوته [٧] ، ثم جاء معتذرا ، فلا يتحتم فى حكم العقل[٨] قبول توبته ، بل الخيرة إلى من اهتضم ولم يرع حقه ؛ فإن شاء صفح ، وإن شاء أضرب عنه ، ولا شك فيما قلناه .

والذى يشهد لذلك[٩] من السمع ، إجماع الأمة على الرغبة إلى الله

---

(١) م : وابها يها
(٢) م : فإنما
(٣) م : حق
(٤) م : حتم عليه تعالى
(٥) م : راجعنا
(٦) م : واهتتك حرماته
(٧) م : عدوانه
(٨) ح : العقول
(٩) ل ، ح : على ذلك ؛ والمثبت عن م

تعالى في قبول التوبة ، والخضوع له في الابتهال إليه رجاء قبولها[1] ؛ فلو[2] كان قبول التوبة حتما ، لما كان للرغبات والإلحاح في الدعوات معنى .

فإن قيل : هذا قولكم في العقل وموجبه ، فما قولكم في قبول التوبة سمعاً ، هل ثبت قطعاً أم لا ؟ قلنا : لم يثبت ذلك عندنا قطعاً ؛ بل هو مرجوّ مظنون ؛ ولم يثبت ظن قاطع لا يقبل[3] التأويل في ذلك ، فقطعنا بنفي وجوب القبول عقلا ، ولم نقطع بالقبول سمعاً ووعداً ، بل نظنه ظنا . ويغلب ذلك على الظنون ، إذا توفرت على التوبة شرائطها .

فصل

[وجوب التوبة]

التوبة واجبة على العبد ، ولا يدل على وجوبها عليه[4] عقل ؛ إذ لا يثبت شيء من الأحكام الشرعية بالعقل . ولكن الدليل[5] عليه إجماع المسلمين على وجوب ترك الزلات والندم على ماتقدم منها .

ثم التوبة تنقسم : فنها ما يتعلق بحق الله تعالى على التمحض ، ومنها ما يتعلق بحقوق الآدميين .

(١) م : بقبولها ، ونقص : رجاء (٢) م ولو
(٣) م : لايحتمل (٤) م نقص : عليه (٥) م : الدال

فأما ما يتعلق بحق الله على التمحض ، فيصح دون مراعاة غيره ؛ وأما ما يتعلق بحقوق الآدميين[1] فينقسم ؛ فنه مالا يصح دون الخروج عن حق الآدميين[2] ، ومنه مايصح دونه . فأما ما يصح دونه فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدميين[3] .

ونظير ذلك ، القتل الموجب للقود ، فيصح الندم عليه ، من غير تسليم القاتل نفسه ليستقاد منه . فإذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى ، وكان منعه من القصاص من مستحقه معصية متجددة لا تقدح في التوبة ، بل تستدعي في نفسها خروجاً عنها ، وتوبة منها . وربما تتعلق التوبة بحق الآدميين[4] ، ولا تصح دون الخروج منها ، وذلك كاغتصاب شيء من مال الغير ، فلا يصح الندم عليه ، مع إدامة شدّ[5] اليد عليه ، فلا تتمسكوا بالصور ، وارعوا الندم لحق الله تعالى نفياً وإثباتاً .

فصل

[في التوبة عن البعض دون البعض]

من احتقب أوزاراً وقارف ذنوباً صحت توبته عن بعضها ، مع الإصرار على بعضها ، وذهب أبو هاشم ومتبعوه إلى أن التوبة لا تصح

(١) م : بحق الآدمي (٢) ، (٣) ، (٤) م : الآدمي
(٥) م نقص : شد

دون الانـكفاف عن جميع الذنوب . وهذا الذى ذكروه خروج عن المعقول وموجب الشرع المنقول[١] . فإن من بدرت منه بوادر وصدرت منه عظائم ، فيصح فى مجرى العادات منه التَّنصُّل عن جماهيرها ، والاعتذار عنها مع الإصرار على شيء منها .

وضرب الأئمة لذلك مثالا ، فقالوا : من غصب[٢] أموالا لرجل واستولى على جرائم ، وانتسب إلى انتهـاك حرمات ، وكسر له فى تضاعيف ما اجـترمه قلما . ثم غرم له ما أتلف ، واستسلم لحـكمه ، وأذعن لأمره ، ولـكنه لم يعتذر عن كسر القلم ؛ فيصح اعتـذاره عن العظائم التى ندم عليها ، وذلك غير مجحود[٣] عند ذوى العقول .

والذى يحقق ما قلناه ، إجماع الأمة على أن الـكافر إذا أسلم وتاب عن كفره ، صحت توبته ، وإن استدام زلة واحدة . ومذهب أبى هاشم أنه لا تصح توبتـه ، وهو بعد إسلامه ، والتزام أحكامه ، ملتزم لوزر كفره ، وهذا خروج عن إجماع المسلمين . فإن قال من نصر[٤] مذهبه إنما يجب التوبة عن الذنب لقبحه ، وذلك يعم كل ذنب ، فلا يصح ندم على قبيح مع الإصرار على قبيح ، وهذا الذى ذكروه يبطل من أوجه ، يطول تتبعها ، ولا يحتمل هذا المعتقد ذكرها .

---

(١) ح ، م نقصا : المنقول
(٢) م : اغتصب
(٣) ل : مجود ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٤) ل ، ح : قصر ؛ وما أثبتناه عن م

ولـكن مما يقرب فى إبطال ما قال[١] ، أن الطاعة تثبت لحسنها ، فينبغي أن لا تصح طاعة مع ترك طاعـة ؛ وليس الأمر كذلك عنده ، وكذلك القبيح يترك لقبحه ، فينبغى أن لا يتصور ترك قبيح مع مقارفة[٢] قبيح ومثابرته . فبطل ما قالوه[٣] من كل وجه . ثم التوبة ندم ، ويتصور الندم على ضرب ، مع غلبة الهوى على[٤] ضرب .

فصل
[فى تجديد الندم]

من ندم على سيئة ووقع الندم توبة على شرائطها ؛ ثم ذكر السيئة ، فقد قال القاضى[٥] رضى الله عنه يجب عليه تجـديد الندم عليها ، كلما ذكرها . إذ لو لم ينـدم عليها ، لـكان مستهيناً[٦] بها أو فرحاً ، وذلك يرده إلى إصراره ويحل عروة الندم .

وهذا ما قاله ، ولى فيه نظر . إذ لا يبعد أن يندم ، ثم إذا ذكر أضرب عنه ولم يفرح[٧] به مبتهجاً ولم يجدد عليه ندماً ؛ ولا خلاف أنه لا يجب عليه استدامة الندم ، واستصحاب ذكره دهره[٨] جهده[٩] ؛ وهذا مما نستخير الله فيه .

---

(١) ل : ماقل ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٢) ل ، م مزاولة ؛ وما أثبتناه عن ح
(٣) م : ما قاله
(٤) م : فى
(٥) (هو أبو بكر الباقلانى)
(٦) ح ، ل : مشتهيا ؛ وما أثبتناه عن م
(٧) ل : يصرخ ، ح : يقدح ؛ وما أثبتناه عن م
(٨) م نقص : دهره
(٩) ح نقص : جهده

فإن قيل : لو أطاع العبد ثم ندم على الطاعة ، فما قولكم فيه ؟ قلنا : لا يتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته ؛ فإن ندم على أمر يرجع إلى نفسه من مضرة لحقته فلا بُعد فيه [1] ؛ وإنما الذى قلناه [2] الندم على الطاعة من حيث كانت طاعة .

وغرضنا بهذه المقدمة أن القاضي رحمه الله أوجب تجديد الندم كما تقدم . ثم قال : إن لم يجدد ندماً ، كان ذلك معصية جديدة ؛ والتوبة الأولى مضت على صحتها ، إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد تصرمها . ثم قال : يجب تجديد ندم على تلك السيئة ، ويجب ندم على ترك الندم وقت حكمنا بوجوبه ، فهذا قوله .

وعندى أن ذلك من مسائل الاحتمال ، والتوبة من العبادات . ولا يجب أن يكون جميع الكلام فيه قطعيا ، بل لا يبعد أن يقع فيه مجتهد فيه .

فصل

[هل إيمان الكافر توبة ؟]

الكافر إذا آمن بالله تعالى ، فليس إيمانه توبة عن كفره ، وإنما ندم على كفره . فإن قيل : [3] فلو آمن ولم يندم على كفره ؟ قلنا : ذلك

(١) م نقص : فيه (٢) م زاد : فى (٣) م : قالوا

عندنا [1] غير ممكن ، بل يجب مقارنة الإيمان الندم على الكفر . ثم وزر الكفر ينحط بالإيمان والندم على الكفر إجماعاً ، وهذا موضع قطع ؛ وما عداه ، من ضروب التوبة ، فقبوله مظنون غير مقطوع به كما ذكرناه .

فصل

[فى توبة العائد للذنب]

من تاب وصحت توبته ، ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة ، والغرض مما ذكرناه أن تعلموا أن التوبة [2] عبادة من العبادات يقضى بصحتها وفسادها . فإذا سبقت [3] على شرائطها ، لم يقدح فى صحتها ما يقع بعد مُضيِّها ، وعلى معاود الذنب تجديد التوبة ؛ ثم هذه التوبة عبادة أخرى سوى التى ذكرناها [4].

فهذه أصول التوبة ذكرناها ولا يشذ منها مقصد يليق بالمعتقدات .

(١) ح ٤ م قصا : عندنا (٢) م : الندم (٣) م : اتسقت (٤) م: سبقت

القـــول

في الإمامة [1]

الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه يُربي على الخطر على من يجهل أصله ويعتوره نوعان محظوران عند ذوي الحجاج، أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب وتعدى حد الحق، والثاني من المجتهدات المحتملات [2] التي لا مجال للقطعيات فيها. وقد صنف القاضي وغيره من أئمتنا، رضي الله عنه وعنهم، كتباً مبسوطة في الإمامة، وفيها مقنع للمستبصر، وإرشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية.

وغرضنا في هذا المعتقد، أن ننص على أصول الباب، فنذكر القواطع منها، ونميز المجتهدات عن القطعيات، مستعينين بالله تعالى. والترتيب يقضي تقديم طرف من الكلام في الأخبار ومنازلها، فإنها مبنى الإمامة.

---

(١) ل: باب القول في الإمامة؛ وما أثبتناه عن ح، م

(٢) م نقص: المحتملات

باب

في تفاصيل الأخبار

فإن قيل: اذكروا حقيقة الخبر أولا، ثم فصّلوه. قلنا: الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب، وهذا يميزه مما عداه من الكلام، ويميزه عن [1] أقسام الكلام أيضا. فإن الأمر، والنهي، والتلهف، والاستخبار ونحوها، لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب.

ثم الخبر ينقسم: فمنه ما يعلم صدقه قطعا، ومنه ما يعلم كونه كذبا قطعا، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب، فأما الخبر الصدق قطعا، فما وافق مخبره المعلوم قطعا، بضرورة أو دليل قاطع، كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة. ويتصل بذلك الخبر عما يعلم نظرا إذا وافق مخبره المعلوم. وما علم كونه كذبا قطعا فهو ما يخالف مخبره المعلوم ضرورة ونظرا [2] فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق الحواس بها، وكالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه. وما يتردد من الأخبار، فهو ما يتعلق بجائز لا يستحيل فيه تقدير النفي ولا تقدير الإثبات.

---

(١) م: من (٢) ل عبارته: إذا وافق مخبره العلوم عما يخالف مخبره المعلوم ضرورة أو نظرا فأما ما يعلم كونه كذبا فهو كالإخبار ... الخ؛ وما أثبتناه عن ح، م

ثم ينقسم الخبر بعد ذلك انقساماً هو غرضنا ، فمنه مالا يترتب عليه العلم بالمخبر عنه ، ومنه مايترتب عليه العلم بالمخبر عنه . فأما ما يعقب علما بمخبره [١] ، فهو الخبر المتواتر ؛ فإذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته ، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة . وبه نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها ، والوقائع والدول التى لم تقع فى عصرنا ، وبه تتميز فى حق الإنسان والدته عن غيرها من النساء . وجاحد العلم بذلك جاحد للضرورة ومتشكك فى المعلوم على البديهة .

ثم الخبر المتواتر لا يوجب العلم بالمخبر عنه لعينه ، وإنما سبيل إفضائه إلى العلم بالمخبر عنه استمرار العادات . ومن جائزات العقول أن يخرق الله العادة ، فلا يخلق العلم بالمخبر عنه ، وإن تواترت الأخبار عنه ، وكذلك يجوز على خلاف العوائد أن يخلق العلم الضرورى على أثر إخبار الواحد ، ولكن العادات مستمرة على حسب ما ذكرناه .

فإن رام متعسِّف قدحاً ، وقال : كل واحد من المخبرين ، لو انفرد بإخباره لم يفد علماً ، وانضمام خبر غيره إلى خبره لا يحيل حكم خبره ؛ فيلزم أن لا يفيد مجموع الإخبار ما لم يفده الخبر الواحد . وهذا الذى ذكروه لا تحصيل له ؛ فإنا أوضحنا أن الخبر المتواتر لا يوجب العلم

---

(١) ح عبارته : علما فى نفسه ، م عبارته : علما بنفسه

بالمخبر عنه ، وإنما يعقبه العلم مع استمرار العادة ما ثبتت مستمرة [١] ، وإنما استمرت العادة ، كما [٢] ذكرناه عند إخبار عدد التواتر . ونظير ذلك من مستمر [٣] العادة أنه لا يبعد قيام شخص واحد فى وقت معين ؛ ولو قيل قام فى هذا الوقت عدد كثير وجم غفير لا يحصون من غير تواطؤ منهم ، ولا مستّهم [٤] حاجة ، ودعتهم [٥] داعية إلى القيام عامة ؛ فيعلم أن هذا الخبر خلف ؛ فإنه على خلاف العادة ، وهو بمثابة الخبر عن انقلاب الجبال ذهباً إلى غير ذلك .

ثم إنما يثبت التواتر بشرائط . فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة ؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهة بجهة أخرى ، سوى درك الحواس . ولو أخبروا عما علموه ، نظراً واستدلالا ، لم توجب أخبارهم علماً ؛ فإن المخبرين عن حدث العالم زائدون عن عدد التواتر ، وليس يوجب خبرهم علماً ، والمخبرون تواتراً عن بلدة لم نرها مصدقون على الضرورة ، وليس ذلك مما نحاول فيه تعليلا ، أو نظراً [٦] ، أو فرقاً ، أو دليلا [٧] ، ولكنا بينا أن مأخذ العلم بالمخبر عنه استمرار العادة . وقد رأينا العادة مستمرة [٨] على ماذكرناه

---

(١) م عبارته : وإنما أمره على استمرار العادة ما بقيت مستمرة

(٢) م : بما (٣) م: مستقر (٤) م: مسيس (٥) م : وقيام

(٦) م نص : أو نظرا (٧) م : ودليلا (٨) م : تستمر

فى المخبر عنه على الضرورة ، دون المخبر عنه نظرا ، فجرينا على موجب العادة فى النفى والإثبات .

والشرط الثانى للخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ فى العرف المستمر ، ولو تواطئوا مثلا لظهر على طول الدهر تواطؤهم . ولسنا نضبط فى ذلك عـددا هو الأقل ، ولـكنا نعلم أن كل عدد شرط فى شهادة شرعية ، فعدد التواتر يُربى [(١)] عليه . ونهاية العدد فى الشهادة الشرعية أربعة ، فنعلم [(٢)] قطعا أن إخبار الأربعة . لايعقب العلم الضرورى بالمخبر عنه ، إذ لو كان يعقبه ، لـكان يضطر الحـاكم عند شهادة الشهود [(٣)] إلى العـلم بصدقهم ، وليس الأمر كذلك .

ثم الذى أرتضيه أنه لا يحصل العلم [(٤)] بإخبار خمسة أيضا ، فإن الشهود فى مجلس القاضى لو استظهروا بشهادة خامس ، أو سادس ، لم يحصل العلم الضرورى بما أخبروا عنه . ولسنا نحدّ [(٥)] حدّا فى الأقل ؛ إذ الشرع ، كما ورد بتحديد الشهود ؛ فـكذلك ورد بالاستكثار [(٦)] من زيادة الشهود .

---

(١) ل : يربا ؛ وما أثبتناه عن ح ؛ م

(٢) م : فيعلم

(٣) ح ، م : عند صدق الشهود

(٤) ل نقص : العلم ؛ وما أثبتناه عن ح ، م

(٥) م : نجد

(٦) م زاد : والاستظهار

وإن رام ذو تحصيل فى ذلك ضبطاً ، فليفرض خبر واحد [(١)] عن محسوس ، ثم خبر اثنين ، ثم كذلك ، فزايداً صاعداً ؛ وهو فى ذلك كله يعلم ما يطرقه من الرّيب وغلبات الظنون حتى ينتهى الأمر إلى العلم الضرورى . فإذا أدركه ، وانتفى عنه كل ريب ، ضبط العدة [(٢)] فى المخبرين ، وقدر [(٣)] أقل عدد التواتر ، ثم نفرض [(٤)] ما ذكرناه فى صادقين مخبرين عما علموه ضرورة ؛ فإن اتفق مثل هذا [(٥)] العدد [(٦)] غير موجب للعلم ، فذلك لتخلل كاذبين يحط أقل عدد التواتر ، وفى ذلك مجال رحب للكلام لا سبيل للخوض فيه هاهنا .

ثم إن كان المخبرون أنبأوا عما شاهدوه وعلموه ضرورة من غير واسطة ، فالـكلام كما ذكرناه ، وإن نقلوا ما أنبأوا عنه عن آخرين ونقل أولئك عن متقدمين ، وتناسخت الأعصار ، وتواترت الأخبار ؛ فلا يحصل العلم الضرورى [(٧)] بالمقصود من الخبر إلا عند استواء طرفى المخبرين وواسطتهم ، والمعنىّ بذلك : أن يكون المخبرون عن المقصود أولا على عدد التواتر ، وكذلك المخبرون عنهم ، إلى أن يتصل الخبر بنا ، فلو انخرم شرط من شرائط التواتر فى الأول ، أو فى الآخر ؛ أو فى الوسائط ، لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر .

---

(١) ح ، ل : فلنفرض خبرا واحدا ؛ والمثبت عن م

(٢) م : العدد

(٣) م : وقدره

(٤) م : يفرض

(٥) م نقص : هذا

(٦) ح : القدر

(٧) م نقص : الضرورى

ولا يشترط عدالة المخبرين على التواتر ، ولا إيمانهم . فإن الأخبار إذا تواترت من الكفار فى بلدهم بأن ملكهم قد قتل فنضطر إلى صدقهم وإذا أخبروا عن ذلك فى أقاصى ديارهم ، علمنا صدقهم عند شرائط التواتر ولا يشترط أن يكون المخبرون على تنائى الديار . فإن أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا ، وهم الجم الغفير ، علمنا صدقهم ، وإن كانت البلدة جامعة لهم . وبمثل ذلك لا يشترط أن يشتمل [١] المخبرون على أهل الملل فإن أهل بغداد مثلا لو أخرجوا من بين أظهرهم كل ذمى ، ثم أخبروا عن واقعة جرت ، فإنا نصدقهم مع تمسكهم بالملة الواحدة ، وبمثل ذلك يعلم أن المخبرين يجوز أن [٢] يكونوا تحت ذمة [٣] .

وقصدنا بما أشرنا إليه من نفى هذه الشرائط ، الرد على اليهود ، فإنهم ربما يشترطون هذه الشروط ، ويحاولون بها القدح فيما نروم إثباته من معجزات رسولنا صلى الله عليه وسلم ، فهذا القدر غرضنا من خبر التواتر .

وكل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه، إلا أن يقترن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلا عقليا ، أو تؤيده [٤] معجزة ، أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه [٥] . وكذلك إذا تلقت الأمة خبرا بالقبول ،

(١) ح : يكون (٢) م زاد : لا (٣) م : ذلة
(٤) م : مقتضى (٥) م : تصديقه

وأجمعوا [١] على صدقه . فنعلم صدقه . فإن فقد ما ذكرناه ، ولم يكن الخبر متواتراً ، فهو المسمى ، خبر الواحد فى اصطلاح المتكلمين ؛ وإن نقله [٢] جمع .

ومما تترتب عليه الإمامة القطع بصحة الإجماع ؛ وهذا ما [٣] لا مطمع فى تقريره ها هنا ، وقد ذكرناه فى كتاب التلخيص فى أصول الفقه مايدل على صحة الإجماع ؛ ولكنا نعضد هذا المعتقد بقاطع فى صحة إثبات الإجماع ، جرياً على ما التزمناه من إيراد القواطع ، فى كل ركن فنقول :

إذا أجمع [٤] علماء الأمصار [٥] على حكم شرعى ، وقطعوا به ، فلا يخلو ذلك الحكم [٦] إما أن يكون مظنونا لا يتوصل إلى العلم به ، وإما أن يكون مقطوعا به ؛ فإن كان مقطوعا به على حسب اتفاقهم ، فهو المقصود ؛ وإن كان مظنونا لاسبيل إلى العلم به ، فيستحيل فى مستقر العادة أن يحسب العلماء بطرق الظنون [٧] والعلوم الظن علماً مطبقين عليه ، من غير أن يختلج لطائفة شك أو يخامرهم ريب ، وتقدير ذلك خرق للعادة [٨] .

(١) ح : واجتمعوا (٢) م نقص : نقله
(٣) م نقص : ما (٤) ح ؛ ل : أجمعوا ؛ وما أثبتناه عن م
(٥) ح ، م : العصر (٦) م عبارته : وذلك الحكم لا يخلو
(٧) ح ، ل عبارتهما : أن يحسب العلماء تطرق الظنون ... الخ ؛ وما أثبتناه عن م
(٨) ح ، ل : العادة ؛ وما أثبتناه عن م

فإن قيل : إذا تحزب العلماء حزبين ، فحلل حزب وحرم حزب ، وكل حزب زائدون على عدد التواتر ، وهم مصممون على اعتقادهم . قلنا : إذا كانت المسألة[١] مختلفا فيها ، فكل حزب معترفون بأن معتقدهم مظنون ، وإنما كلامنا فى إجماع العلماء على قطع فى مظنون ، وهذا خرق للعادة لا شك فيه .

فإن قيل : فاجعلوا إجماع العقلاء دليلا على صدقهم بمثل ماذكرتموه . قلنا قد كلفنا فى الشرع أن نسند العقود إلى الأدلة العقلية ، والإجماع وإن قدر مؤديا إلى العلم بمسلك العادات واستقرارها ، فهى متعرضة للانخراق فى مجوزات العقول ، فلزم التزام ما كلفناه من المباحثة على الأدلة العقلية . ثم هى شتى لا يضبط مأخذها إلا حبر مبرز[٢] وتعارضها شبه كثيرة مخيلة لا ينفصل عنها إلا موفق[٣] والقاطع السمعى لا تتعدد[٤] جهاته ، وإنما هو نص ثبت أصله وفحواه قطعا ، ولا يتلقى القطع من غيره . فإذا صادفناهم مجمعين على القطع ، مع اتحاد وجه القطع ، قطعنا بصدقهم .

والذى عندى أن إجماع علماء سائر[٥] الأمم فى الأحكام على موجب ما طردناه يوجب العلم جريا على مستقر العادة وهذا أحسن بالغ ، وسنبسطه فى كتاب الشامل إن شاء الله تعالى ، ونذكر طرقا مستحسنة فى الاجماع إن شاء الله عز وجل ، وقد حان أن نخوض فى الإمامة .

---

(١) م : المسالة (٢) م : خبر ، ونقص : مبرز (٣) م عبارته : ويعارضها شبه مخيلة لا يتسلل عنها إلا موفق . . . (٤) ل : تتقدر ؛ والمثبت عن ح ، م (٥) م عبارته : اجماع العلماء سائر الأمم

باب
فى إبطال النص وإثبات الإختيار

ذهبت الإمامية إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم نص على تولية على عليه السلام على[١] الإمامة بعده ، وأن من تولاها ظالمه وكان مسأثرا بحقه[٢] .

فنقول لهؤلاء : أتعلمون أن النص عليه ثابت[٣] ، أم تجوزونه ؟ فإن علمتموه فما الطريق إليه ؟ والعقل لا يقضى تنصيصا[٤] على شخص معين . فإن ردوا ماادعوه من العلم إلى الخبر ، قيل لهم : الخبر ينقسم إلى ما يتواتر ، وإلى مايعد من الآحاد ؛ وليس معكم نص منقول على التواتر ، وخبر الواحد لا يعقب العلم . فمن أى وجه ادعيتم العلم بالنص ؟ وقد أطبقت[٥] الإمامية على أن أخبار الآحاد لا توجب العمل ، فضلا عن العلم .

فإن تعسف متعسف ، وادعى التواتر والعلم الضرورى بالنص على علىّ رضى الله عنه ، فذلك بهت ، وهو دأب الروافض . فيجب[٦] أن يقابلوا على الفور بنقيض[٧] دعواهم فى النص على أبى بكر رضى الله عنه . ثم لا شك فى تصميم من عدا الإمامية على نفى النص ، والعلم الضررى

---

(١) م : فى (٢) م : ومستأثر بحقه
(٣) م عبارته : أتعلمون النص عليه أم تجوزونه ... الخ (٤) م : بتنصيص
(٥) ح ، ل : طبقت ؛ والمثبت عن م (٦) م : وينبغى (٧) ح ، ل : نقيض ؛ والمثبت عن م

لا يجمع[١] على نفيه من ينحط عن[٢] معشار أعداد مخالفى الإمامية . ولو جاز رد الضرورى فى ذلك ، لجاز أن ينكر طائفة بغداد والبصرة والصين الأقصى وغيرها ، وذلك يغنى بوضوحه عن كشفه .

فإن قيل : قد أبديتم قاطعا فى منع الإمامية من ادعاء النص ، فهل تعلمون عـدم النص على علىّ عليه السلام ؛ أم تستريبون فيه ؟ قلنا : إن ادعى الإمامية نصا جليا على علىّ عليه السلام فى مشهد[٣] من الصحابة ومحفل عظيم ، فنعلم قطعا بطلان هذه الدعوى . فإن مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم فى مستقرّ العـادة ، كما لم ينكتم تولية رسول الله صلى الله عليه وسـلم معاذاً اليمن ، وزيداً وأسامة بن زيد ، وعقـد الولاية لهم ، وتفويض[٤] الجيوش إليهم ، واجتباء الأخرجة إلى بعضهم . وكما لم يخف تولية أبى بكر عمر ، وجعل عمر الأمر شـورى بينهم[٥] ، ولو جوزنا انكتام هذه الأمور الظاهرة ، لم نأمن من أن يكون[٦] القرآن عورض ثم كتمت معارضته ، وكل أصل فى الإمامة يكر على إبطال النبوءة فهو حرى بالإبطال .

فهـذا إن ادعوا نصا شائعاً لا اعتلال فيه ، فيضطر إلى استحالة

---

(١) م : لا يجتمع (٢) ح ، ل : على ؛ والمثبت عن م
(٣) ح : مجالس (٤) ح ، م زادا : جر
(٥) م نقص : بينهم (٦) م نقص : يكون

كتمانه وترك اللهج به ، سيما فى عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، وقرب العهد بالنص المـدعى ، والاختلاف فى عين الإمام يوم السقيفة .

وإن ادعوا نصاً خفيا غير مظهر ، فنعلم أنه لا سبيل إلى علمه ، ثم نعلم بطلانه بالإجماع على خلافه ؛ مع ثبوت الإجماع مقطوعاً به ، وبذلك ندرأ سؤال من قال : خبر الواحد إن لم يوجب العلم فهو موجب للعمل ، فاعملوا بمـا نقلناه . قلنا : ما نقلتموه لا نستجيز قبوله ، وأحسن أحوالكم عندنا الضلالة[١] ، ومعظمكم مكفرون ، فـكيف تسوموننا قبول أخباركم ؛ ولا نستريب[٢] فى أنكم لا تقبلون خبرنا ! ثم الإجماع أحق أن يعمل به ، وقد انعقد على خـلاف ما ادعيتم فى عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومن الإمامية من استشعر[٣] الخزى وأيس[٤] من ادعاء[٥] النص القاطع الذى لا يحتمل التأويل ، وتشبث بأخبار نقلها آحاد غير أثبات[٦] منها ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، ومن كنت مولاه فعلى مولاه »[٧] . قلنا : هذا من أخبار

---

(١) م : الضلال (٢) ح ، ل : يستريب ؛ وما أثبتناه عن م
(٣) ل : استشهر ؛ وما أثبتناه عن ح ، م
(٤) ح نقص : وأيس ، ل أورد بدلها : وأيسر ؛ وما أثبتناه عن م (٥) ح ، ل : ادعى
(٦) م عبارته : نقلها أثبات آحاد ، ح نقص : غير اثبات (٧) رواه الطبرانى وأحمد بشىء من الاختلاف ، كما فى العجلونى الذى ذكر أن الحديث متواتر مشهور

الآحاد، ثم هو منكر [١] للاحتمالات؛ إذ المولى من الأسماء المشتركة، فقد يراد به الولىّ، وقد يراد به الناصر، وهو أظهر معانيه. وقد يراد به المعتق. والمعنى [٢] بالحديث من كنت ناصره فعلىّ ناصره. والدليل عليه أنه لم يخصص ذلك بما بعد وفاته؛ بل قضى بما قاله ناجزا؛ ولا شك أنه لم يكن والى الأمر فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم. وقد كثر كلام الناس على هذا الحديث، ومعظمه حشو، وفيما ذكرناه مقنع.

وربما يستروحون إلى ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم، أنه قال لعلىّ: «أنت منى بمنزلة هارون من موسى» [٣]. ولا حجة لهم فى ذلك؛ فإنه وارد على سبب مخصوص، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهض لغزوة تبوك، استخلف عليا رضى الله عنه على المدينة، وشقّ عليه تخلفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقال له الرسول ماقال، وأنزله [٤] منزلة هارون من موسى فى الاستخلاف إذ مرّ موسى [٥] لميقاته ثم لم يل هارون أمراً بعد وفاة موسى بل مات قبله فى التّيه.

ثم نعارض ما ذكروه بأخبار تدانى [٦] النصوص فى حق أبى بكر

---

(١) م نقص: منكر

(٢) م: فالمعنى ٣) روى البخارى هذا الحديث فى باب مناقب على بن أبى طالب رضى الله عنه من الكتاب رقم ٦٢ هكذا؛ عن سعد بن أبى وقاص قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلى أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى».

(٤) م: ونزله (٥) ل: لموسى؛ وما أثبتناه عن ح، م (٦) ح، م زادا: رتب

وعمر رضى الله عنهما؛ منها أنه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر على الصلاة [١]، ثم قال: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» [٢] قاله ثلاثاً؛ وقال: «اقتدوا باللذين من بعدى: أبى بكر وعمر» [٣]. وليس من غرضنا نقل الأحاديث [٤]، فستلقونها فى الكتب.

ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار، والدليل عليه الإجماع، فإن الاختيار جرى فى أعصار، ولم يبد نكير من عالم على أصل الاختيار.

---

(١) م: فى إمامة الصلاة؛ ح، م زادا كلمة: الحديث (٢) روى مسلم فى كتاب رقم ٤٤ فى فضائل الصحابة أن عائشة قالت: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مرضه ادعى لى أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتابا فإنى اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر». (٣) رواه احمد والترمذى وابن ماجة عن حذيفة. وللحديث روايات اخرى بألفاظ اخرى ذكرها العجلونى.

(٤) م عبارته: ليس من غرضى نقل تلك الأحاديث.

باب

فى الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به

إعلموا أنه لا يشترط فى عقد الإمامة الإجماع ، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها [١] . والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبى بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين [٢] ولم يتأنَّ لانتشار الأخبار إلى من نأي من الصحابة فى الأقطار ، ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل . فإذا لم يشترط الإجماع فى عقد الإمامة ، لم يثبت عدد معدود ، ولا حدٌّ محدود ، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد ، من أهل الحلّ والعقد .

ثم قال بعض أصحابنا : لابد من جريان العقد بمشهد من الشهود ؛ فإنه لو لم يشترط ذلك ، لم نأمن أن يدعى مدع عقدا سرا متقدما على الحق المظهر المعلن . وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح ، وقد شرط فيه الإعلان ، ولا يبلغ القطع ، إذ ليس يشهد له عقل ، ولا يدل عليه قاطع سمعى ، وسبيله سبيل سائر المجتهدات .

---

(١) ح ، م عبارتهما : وإن لم يجمع أهل العقد والحل على عقدها

(٢) م : الإسلام

فصل

[فى عقد الإمامة لشخصين]

ذهب [١] أصحابنا إلى منع عقد الامامة لشخصين فى طرفى العالم . ثم قالوا : لو اتفق عقد عاقدى الامامة لشخصين لنزل ذلك منزلة تزويج ولِيين امرأة من زوجين ، من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر . ثم التفصيل فيه من فن الفقه . والذى عندى فيه أن عقد الامامة لشخصين فى صقع واحد متضايق الخطط والمخالف [٢] غير جائز ، وقد حصل الاجماع عليه . وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الامامين شسوع النوي [٣] فللاحتمال فى ذلك مجال ، وهو خارج عن القواطع [٤] .

فصل

[فى خلع الامام]

من انعقدت له الامامة بعقد واحد فقد لزمت ، ولا يجوز خلعه من غير حدث [٥] وتغير أمر ، وهذا مجمع عليه . فأما إذا فسق وفجر ، وخرج عن سمت الامامة [٦] بفسقه ، فانخلاعه من غير خلع ممكن ، وإن لم يحكم

---

(١) ح زاد : بعض

(٣) م : والمخاليف . وكلاهما جمع مخلاف بكسر الأول ، أى الناحية

(٣) الشاسع والشسوع البعيد (٤) ح : القطع (٥) ح زاد : واجترام

(٦) م : الأئمة

بانخلاعه ، وجواز خلعه ، وامتناع ذلك ، وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا ، وكل ذلك من المجتهدات عندنا فاعلموه .

وخلع الامام نفسه من غير سبب محتمل أيضا . وما روى من خلع الحسن عليه السلام نفسه فذلك ممكن حمله[1] على استشعاره عجزا من نفسه ، ويمكن حمله على غير ذلك .

فصل [2]

في شرائط الإمامة[3]

من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد ، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث وهذا[4] متفق عليه . ومن شرائط الإمامة أيضا أن يكون الإمام متصديا[5] إلى مصالح الأمور وضبطها ، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا رأى حصيف في النظر للمسلمين . لا تزعه هوادة نفس وخور طبيعة عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجبي[6] الحدود . ويجمع ماذكرناه الكفاية ، وهي مشروطة إجماعا .

ومن شرائطها عند أصحابنا ، أن يكون الإمام من قريش إذ قال

(١) م عبارته : وإن روى خلع الحسن نفسه فيمكن حمله ... الخ
(٢) ل ، م : باب ؛ وما اثبتناه عن ح
(٣) م : الأئمة
(٤) ل : فهذا ؛ والمثبت عن م
(٥) م : متبديا
(٦) م : لمستوجبي

رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش »[1]، وقال : « قدموا قريشاً ولا تقدموها »[2]. وهذا مما يخالف فيه بعض الناس ، وللاحتمال فيه عندى مجال، والله أعلم بالصواب .

ولا خفاء باشتراط حرية الامام وإسلامه . وأجمعوا[3] أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما ، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما يجوز شهادتها فيه .

(١) م نقص: من قوله : اذ قال رسول الله ... الخ نهاية الحديث. والحديث رواه احمد في المسند
(٢) رواه الطبرانى وأبو نعيم مرفوعا
(٣) م زاد : على

باب [1]

القول فى إثبات إمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم أجمعين

أما إمامة أبى بكر رضى الله عنه فقد ثبتت بإجماع الصحابة فإنهم أطبقوا على بذل الطاعة والانقياد لحكمه ، واستوى فى ذلك من يعتزى [2] الروافضُ إلى التكذيب [3] عليه وغيرُهم ؛ فإن أبا ذرّ ، وعمارا ، وصهيباً ، وغيرهم ، من الذين كانوا لا تأخذهم فى الله لومة لائم ، اندرجوا تحت الطاعة [4] على بكرة أبيهم . وكان على رضى الله عنه مطيعاً له ، سامعاً لأمره ، ناهضاً إلى غزوة بنى حنيفة ، متسرّياً بالجارية المغنومة من مغنمهم [5] .

وما تخرص به الروافض ، من إبداء على شراساً وشماساً [6] فى عقد البيعة له ، كذب صريح [7] . نعم لم يكن رضى الله عنه فى السقيفة ؛ وكان مستخلياً بنفسه ، قد استفزه الحزن على رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم دخل فيما دخل الناس فيه ، وبايع أبا بكر على ملأ من الإشهاد .

فإن قيل : دُلُّوا على كونه مستجمعاً لشرائط الإمامة . قلنا : فى ذلك

(١) م نقص : باب
(٢) ح ، ل : يعترى ؛ والمثبت عن م . (٣) م : التكذيب (٤) م : تحت طاعة
(٥) م : مغانمهم (٦) الشراس الشدة فى المعاملة والشماس الامتناع (٧) م : صراح

مسلكان : أحدهما الاجتزاء بالإجماع على إمامة
لما أجمعوا على اتصافه بها ؛ ثم إن فصلنا ، و
من شرائط الإمامة عند أقوام كون الإمام
عنه من صميمها . ومن شرائطها العلم ونحن على اضطرار
أحبار [1] الصحابة ومفتيهم ، لا [2] ينكر عليه أحد فى تصديه للتحليل والتحريم . وأما الورع فنقطع به فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، ويعلم دوامه ، إذ لم يثبت قادح فيه مقطوع به ، وإجماع الصحابة على إمامته مع تشميرهم [3] للبحث عن الدين أصدق آية على ورعه ؛ وورعه نقل إلينا نقل جود حاتم [4] ، وشجاعة عمرو بن معدى كرب [5] ، وغيرهما [6] ، فلا معنى للمماراة فيه ؛ وأما شهامته وكفايته ، فقد شهدت بها عليه آثاره ، ودلت عليها [7] سيرته [8] .

وأما عمر وعثمان وعلىّ ، رضوان الله عليهم ؛ فسبيل إثبات إمامتهم واستجماعهم لشرائط الإمامة كسبيل إثبات إمامة أبى بكر ، ومرجع

(١) م : أخيار (٢) م : ولا (٣) م : تشمرهم
(٤) كريم من كرام العرب المشاهير ، عاش فى أواخر العهد الجاهلى . وأسلم ابنه عدى على يدى الرسول صلى الله عليه وسلم (٥) ب ؛ ل ، م : ابن عبدود بضم الأول وتشديد الثانى ؛ والمثبت عن ح . وهو ابو ثور عمرو بن معدى يكرب الزبيدى فارس اليمانيين واحد الشعراء المعمرين والشجعان المشاهير . وقد وفد على الرسول سنة تسع من الهجرة واسلم ، وادرك القادسية وشهدها . ومات عام ٢١ هـ على خلاف فى ذلك (٦) ح : وغيره
(٧) م : عليه (٨) ل : سيره ؛ والمثبت عن ح ، م

كل قاطع فى الإمامة إلى[١] الخبر المتواتر والإجماع ؛ وغرضنا الآن[٢] الإيجاز ، ولو تدبر العاقل لا كتفى بما ذكرناه ، واستيقن أن فيه أكمل غنية .

وتولية أبى بكر عمر رضى الله عنهما ، وجعله إياه ولىّ عهده ، وجعل عمر الأمر بينهم[٣] شورى من غير إنكار عليهما ، إجماع على تصحيح ذلك فى سائر الأعصار ، ولا اكتراث بقول من يقول لم يحصل إجماع على إمامة علىّ[٤] رضى الله عنه ، فإن الإمامة لم تجحد له ، وإنما هاجت الفتن لأمور أخر .

فصل

[فى إمامة المفضول والتفاضل بين الصحابة]

فإن قيل : هل تفضلون بعض الصحابة على بعض ، أم تضربون عن[٥] التفضيل ؟ قلنا : الغرض من ذلك ينبنى على منع إمامة المفضول . والذى صار إليه معظم أهل السنة أنه يتعين للامامة أفضل أهل العصر إلا أن يكون فى نصبه هرج وهيجان فتن ، فيجوز نصب المفضول إذ ذاك إذا كان مستحقا للامامة ، وهذه المسألة لا أراها قطعية ، ولا معتصم

(١) م نقص : إلى (٢) م نقص : الآن (٣) م نقص : بينهم
(٤) ح زاد : ابن أبي طالب (٥) ح ، ل : على ؛ وما أثبتناه عن م

لمن يمنع إمامة المفضول إلا أخبار آحاد فى غير الإمامة التى نتكلم فيها ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « يؤمكم أقرؤكم »[١] . ولا يفضى هذا وأمثاله إلى القطع ، كيف ولو تقدم المفضول فى إمامة الصلاة لصحت الإمامة وإن ترك الأولى ! فهذا قولنا فى إمامة المفضول .

ثم لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض ، إذ العقل لا يشهد على ذلك ، والأخبار الواردة فى فضائلهم متعارضة لا يمكن تلقى التفضيل من منع إمامة المفضول . ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم عمر بعده أفضلهم ، وتتعارض الظنون فى عثمان وعلى ، وقد روى عن علىّ رضى الله عنه أنه قال : خير الناس بعد نبيهم[٢] أبو بكر ، ثم عمر ، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما . فهذا هو قوله أبديناه مجانباً للتقليد ، جارياً على الحق الواضح .

فصل

[فى قتل عثمان مظلوماً]

قتل عثمان بن عفان رضى الله عنه ظلماً ، إذ كان إماماً ، وموجبات

(١) الذى رواه أحمد ومسلم وغيرهما هو « يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله » بزيادة أخرى
(٢) م : نبيها

القتل مضبوطة [١] عند العلماء ، ولم يجر عليه [٢] منها ما يوجب قتله . ثم تولى قتله ، همج ، ورعاع ، وأشابة من كل أوب ، وأخياف من سفلة الأطراف [٣] كالتجيبي [٤] ، والأشتر النخعي [٥] ، وأراذلة من خزاعة ، ومن يستحق القتل ، فليس إلى هؤلاء قتله [٦] ، فلا يشك [٧] فيه أنه قتل مظلوماً .

فصل

[في الطعن على الصحابة]

قد كثرت المطاعن على [٨] أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الرافضة ، وتخرصهم . والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه [٩] ، أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمحل المغبوط والمكان

---

(١) ل ، ح : مظنونة ؛ والمثبت عن م

(٢) ح ، ل : عليهم ؛ والمثبت عن م (٣) الرعاع ، بفتح الأول السفلة من الناس . والأشابة بالضم الأخلاط . والناس أخياف أى مختلفون .

(٤) في القاموس حـ : ١ تجيب بضم ويفتح بطن من كندة منهم كنانة بن بشر التجيبي قاتل عثمان رضى الله عنه . (٥) هو مالك بن الحارث الشاعر التابعى . ولاه على رضى الله عنه مصر ولكنه لم يصل اليها إذ دس عليه معاوية من سمه فى شربة عسل فمات كما ذكر ابن الأثير فى حوادث سنة ٣٨ هـ .

وبهامش م ملاحظة تقول بأن الأشتر ما كان بالمدينة حين قتل عثمان رضى الله عنه ، بل كان بالكوفة ؛ فلم يشارك إذن فى قتله .

(٦) م عبارته : ومن استحق قتلا الى هؤلاء قتله (٧) م : شك

(٨) ل زاد : خلة ؛ ولم نجدها فى ب أو ح و م (٩) م : يلزمه

المحوط . وما منهم إلا وهو منه [١] ملحوظ محظوظ . وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جملتهم بالبيعة [٢] بيعة الرضوان ونص القرآن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار .

فحقيق على المتدين [٣] ، أن يستصحب لهم ما كانوا عليه فى دهر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن نقلت هناة فليتدبر النقل وطريقه ، فإن ضعف رده ؛ وإن ظهر وكان آحادا ، لم يقدح فيما علم تواترا منه وشهدت له النصوص . ثم ينبغى أن لا يألوا جهدا فى حمل كل ما ينقل على وجه الخير ، ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك . فهذا هو الأصل المغنى عن التفصيل والتطويل .

فصل

[فى حكم قتال علىّ رضى الله عنه]

علىّ بن أبى طالب كان إماما حقا فى توليته [٤] ، ومقاتلوه بغاة ، وحسن الظن بهم يقتضى أن يظن بهم قصد الخير وإن أخطأوه . وعائشة رضى الله عنها قصدت بالمسير إلى البصرة تسكين الثائرة وتطفئة نار الفتن ، وقد اشرأبت للاضطرام ، فكان من الأمر ما كان .

ولا يعصم واحد من الصحابة عن زلل ، والله ولىّ التجاوز بمنه وفضله . وكيف يشترط العصمة لآحاد الناس ، وهى غير مشروطة لإمام !

---

(١) ح ، ل : منهم ؛ والمثبت عن م (٢) م : جلتهم فى البيعة

(٣) م : بالمتدين (٤) م : نوبته

ولا يكترث بقول من يشترط العصمة للأئمة من الإمامية ، فإن العقل لا يقضى باشتراطها . وكل ما يحاولون به إثبات عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته وجباته[١] للأخرجة.

فهذه رحمكم الله وأصلح بالكم ، قواطع فى قواعد العقائد ، يستقل بها المبتدى ، ويتشوق بها[٢] المنتهى إلى جلة المصنفات . وقد تصرمت بعون الله وتأييده[٣] والحمدلله المشكور على إفضاله ، وصلى الله على محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله الطيبين وصحبه الأكرمين وسلم تسليما[٤] .

تمّ بحمد الله تعالى كتاب الإرشاد ، إلى قواطع الأدلة ، فى أصول الاعتقاد ، إملاء الشيخ الإمام ركن الإسلام : « أبى المعالى عبد الملك ابن عبد الله بن يوسف الجوينى » رضى الله عنه .

---

(١) م نقص : وجباته

(٢) ح ، م : لها

(٣) م نقص : وتأييده

(٤) وجد في آخر نسخة (م) ما يأتى : والحمد لله المشكور على افضاله ، والصلاة على محمد وآله . وقد فرغ من تحريره العبد الضعيف المفتقر الى رحمة ربه عبد الخالق بن ابى القاسم بن حمد الأموى فى اليوم العشرين من شعبان سنة اثنتين وستين وخمسمائة حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه عليه السلام . أما (ح) فقد أكمل نسخته هكذا : كمل كتاب الإرشاد بحمدالله وحسن عونه

فهرس تحليلى للأعلام والآراء

١ ــ هـ = هامش .

٢ ــ وضعنا العلم فى موضعه على ما هو مشهور به ، نعنى وإن كان مبدوءاً بأب أو ابن أو نحو ذلك .

٣ ــ أشرنا إلى أرقام صفحات المقدمة بالحروف الأبجدية

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ك)

(م)

(ن)

فهرست الموضوعات

صفحة

صفحة

KITAB AL-IRSHAD

Par

IMAM AL-HARAMYN

mort en 478

Edité et annoté par

MOHAMMAD YOUSOF MOUSSA

Professeur à la Faculte de Théologie de l'Azhar, Docteur ès-lettres de l'Université de Paris

et

'ALY ABD EL-MON 'EIM 'ABD EL-HAMID

de l'Université de l'Azhar

1ère édition

Le Caire 1950

شرح الإرشاد

لأبي بكر بن ميمون

تحقيق الدكتور الشيخ
أحمد حجازي أحمد السقا

الناشر مكتبة الأنجلو المصرية بمصر

إهداء

أهدى هذا الكتاب الى الأستاذ الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة الأزهر ، وعميد كلية أصول الدين · فرع جامعة الأزهر فى طنطا · تقديرا لعلمه وخلقه ؟

د / احمد حجازى السقا

١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م

طبعة مصر

ملاحظـــة :

يطبع هذا الكتاب لأول مرة فى « مصر » على مخطوطة مكتبـة أحمد الثالث فى « تركيا » وحق الطبـع والنشر لمكتبة الانجلو المصرية ١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة .

الطبعة الأولى بمصر
جمادى الأولى ١٤٠٧ هـ - يناير ١٩٨٧ م
مطبعة دار التضامن
٢٢ شارع سامى - لاظوغلى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على النبى الأمى الكريم ، وعلى آله وأصحابه أجمعين ، والتابعين لهم بالخير الى يوم الدين .

أما بعد

فان الشيخ (١) عبد الملك ، بن عبد الله ، بن يوسف ، ابن محمد ، بن عبد الله . المكنى بابى المعالى ، **المولـود فى اليوم الثـامن عشر من المحرم عام اربعمائة وتسع عشرة من الهجرة** . الموافق الثانى والعشرين من فبراير عام الف وثمانية وعشرين من الميلاد . **والمتوفى فى اليـــوم الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر ، عام ثمان وسبعين واربعمائة ،** الموافق الخامس والعشرين من اغسطس عام الف وخمسة وثمانين من الميـــلاد .

قد الف كتابا جليل القدر ، فى عام الكلام ــ وهو علم الفلســـفة الاسلامية ــ ، وسماه : **« الارشـــاد الى قواطـع الادلة فى اصـــول الاعتقاد »** .

* * *

وامام الحرمين ــ رحمه الله ــ من بيت علم ودين . فوالده هو الشيخ عبد الله بن يوسف بن عبد الله . قد ذكر «السبكى» فى طبقات الشافعية انه كان تقيا وعالما وعلى خلق . وقد اثر فى ولده (٢) تاثيرا حسنا ، فكان

---

(١) انظر : **الجوينى امام الحرمين** للدكتورة فوقية حسين محمود . ــ سلسلة أعلام العرب .

(٢) امام الحرمين مثل صديقنا العزيز الاستاذ الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل . فان والده كان اماما من ائمة المسلمين العظام .

خير خلف لخير سلف . وقد رحل الى « بغداد » و « بلاد الحجاز » وجاور فى « مكة المكرمة » أربع سنوات ، يناظر ويفتى . وقد بلغ من اجتهاده فى المناظرة والفتيا ، أن حرص المسلمون على تلقيبه بلقب « امام الحرمين » تكريما له ، واعترافا منهم بجهوده ..

وقد ألف فى علم أصول الدين كتابه الذائع الصيت « الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » وقد حققه واعتنى به : الدكتور محمد يوسف موسى - والأستاذ على عبد المنعم . فى « مصر » ، ومن قبلهما المستشرق « لوسيانى » مع ترجمة فرنسية سنة ١٩٣٨ م ، فى « باريس » .

* * *

وقد تحدث فى هذا الكتاب عن نظرية المعرفة ، وعن حدوث العالم ؛ ليبين أن الله هو الخالق للعالم . وتحدث عن الله وصفاته . ومن المسائل التى شغلت بال المسلمين طويلا : مسألة الاستواء على العرش . وأوله المؤلف فى كتاب الارشاد هذابمعنى القهر والغلبة والعلو . ثم تحدث عن مسألة خلق الأعمال . فاثبت أن الله خالق كل شىء وأنه يريد الايمان من عباده اختيارا . ثم تحدث عن النبوة والمعجزة ، وفرق بين المعجزات والكرامات التى للأولياء . وبين أن الدليل على نبوة محمد ﷺ هو القرآن والمعجزات الحسية ، مثل تسبيح الحصى فى كفه ﷺ . والأنبياء لدى الامام معصومون من الفواحش . والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واجبان على المسلم . ثم تحدث فى البعث من الأموات ، واثبته بادلة سمعية وعقلية .

وقال : ان الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأن الثواب فضل من الله على المتقين ، وأثبت الشفاعة لعصاة المؤمنين . وبين أن الامامة عند المسلمين اختيارية والنبى ﷺ لم ينص على « على » رضى الله عنه ، كما تقول الامامية .

* * *

وقد شرح كتاب « الارشاد » :

١ ــ ابراهيم بن يسف محمد ، ابن المراة ، عام ٦١٦ هـ

٢ ــ عر بن المظفر بن على الشافعى .

٣ ــ صاحب « الاسعاد على شرح الارشاد » .

٤ ــ أبو القاسم ، سلمان ابن ناصر ، الانصارى ، المتوفى ٥١٢ هـ

٥ ــ ابو بكر بن ميمون .

٦ ــ أبو اسحاق ، ابراهيم بن يوسف بن محمد . له « نكت الارشاد فى الاعتقاد » .



وشرح الامام ابى بكر بن ميمون . له فيلم فى جامعة الدول العربية برقم ١٤٣ مصور عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث فى تركيا . وتطبع هذا الشرح عن نسخة أحمد الثالث . على صورتها التى أهداها الينا فى « الكويت » ــ بلد العلم والمعرفة ــ صديقنا العزيز الاستاذ الدكتور حسين آتاى . عميد كلية الالهيات بانقرة ، فى ديسمبر سنة ١٩٨٤ م ونسخة احمد الثالث مكتوب فى آخرها : « وافق الفراغ من هذه النسخة المباركة ، يوم الاحد ، الثانى والعشرين ، من شهر جمادى الآخرة ، سنة أثنين وثمانين وسبع مائة » .

وقد حققنا نص « الارشاد » الذى ذكره المفسر أبو بكر بن ميمون ، على نص كتاب « الارشاد » الذى حققه الدكتور محمد يوسف موسى ، وزميله الاستاذ / على عبد المنعم . المطبوع فى « مصر » سنة ١٩٧٠ م فى مطبعة السعادة . ورمزنا للنص المطبوع برمز (ط) وقد وجدنا فروقا تخل بالمعنى . بين نص « الارشاد » المطبوع ، وبين نص « الارشاد » الذى يذكره الامام « أبو بكر بن ميمون » ليفسره .

ومن هذه الفروق :

١ ـ الأصوليين (خ) الموحدين (ط) ٢ ـ ثم يفسد النظر تجرده (خ) ثم يفسد النظر بحيده (ط) ٣ ـ مع استناده للسداد لطرو قاطع (خ) للسداد أولا لطروء (ط) ٤ ـ بصفة لازمة هو يتقدر فى نفسه عليها . ولا تقدر فى العقل تقدير وجوده (خ) بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ؛ ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده (ط) ٥ ـ والهرم (خ) والنوم (ط) ٦ ـ المانع من كون العقل من قبيل العلوم وكونه مشروطا ثبوته بثبوت ضروب منها ، كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد (خ) المانع من كون العقل خاليا عن العلوم ، كونه مشروطا ثبوته بثبوت ضروب منها كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد (ط) ... الخ . وقد رمزنا لنص « الارشاد » الذى نقله الامام أبو بكر بن ميمون ، ليفسره ، برمز (خ) وكاتب المخطوطة مرة يقول : قال المفسر ابو بكر بن ميمون ، ومرة يقول : قال الفقيه أبوبكر بنميمون ، ومرة يرمز اليه برمز (ن) ومرةيقول قال المفسر ، ومرة يقول : قال الفقيه . فوحدنا العبارات بقال المفسر أبو بكر بن ميمون وقال عن صاحب المتن : قال الامام أبو المعالى . ومرة يقول : قال الامام . فوحدنا بعبارة : قال الامام أبو المعالى . وقد وضعنا نص كلام الامام ابو المعالى بالخط الأسود ، ليتميز عن كلام الشارح .

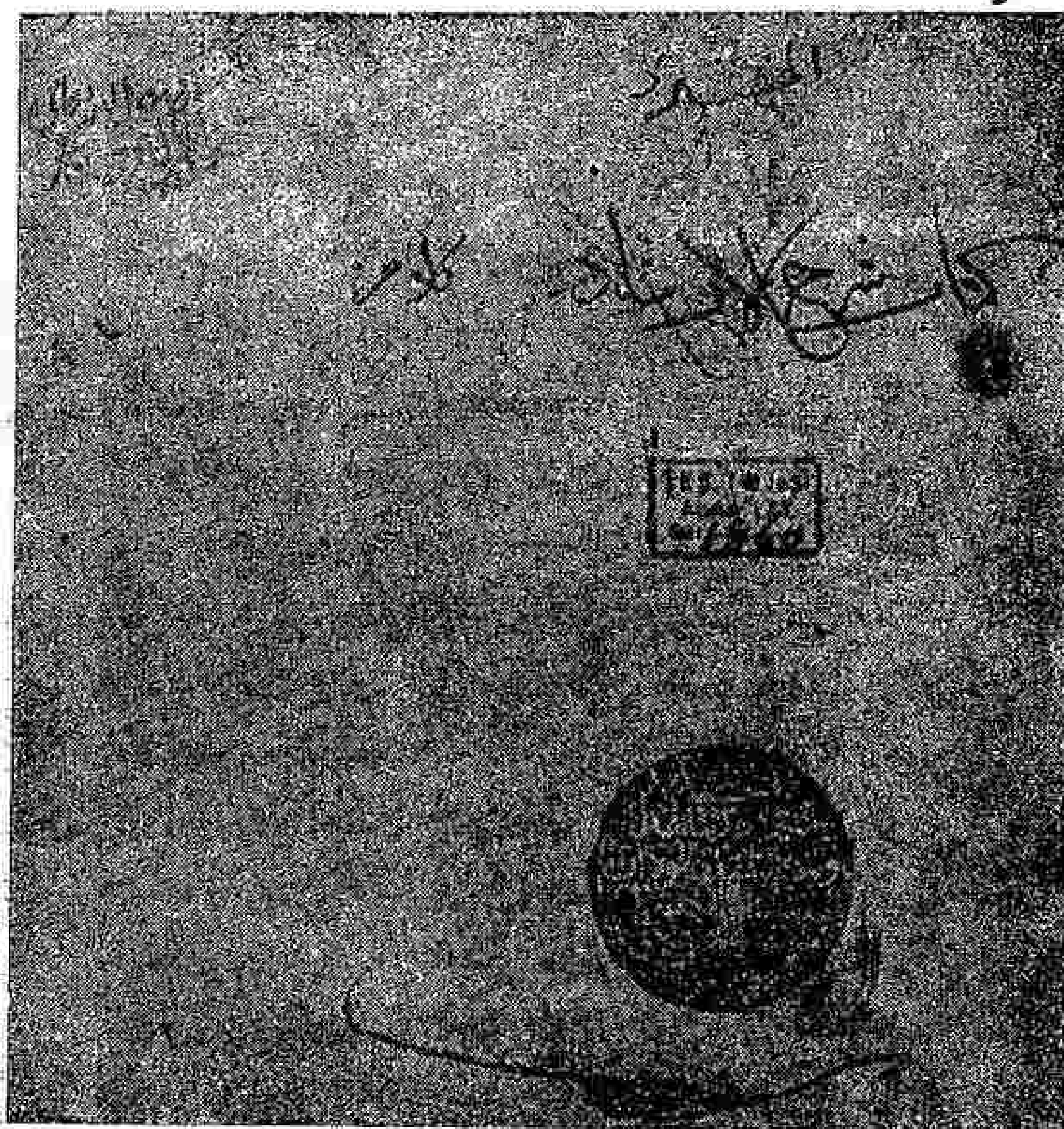
ورمزنا للأصل برمز (ص) ووضعنا تعليقات فى الهامش على بعض المسائل .

وقد بدأت تحقيق « شرح الارشاد » لأبى بكر بن ميمون . فى مدينة « الكويت » فى السابع والعشرين ، من شهر مايو سنة الف وتسعمائة وخمسة وثمانين .

« وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه أنيب » .

د / أحمد حجازى أحمد على السقا

الكويت . فى : ١٩٨٥/٥/٢٧ م





[illegible]

وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة يوم الاحد الثاني [illegible]

[illegible]

[illegible] الرضوان [illegible]

[illegible] وصلى الله على سيدنا محمد النبي [illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر ، وأعن .

قال الامـام الأوحـد ، الحافظ الفقيه « أبو بكـر بن ميمون » - رضى الله عنه :

صناعة الكلام هى أشرف الصنائع موضوعا ، وأعظمها قدرا ، وأهمها معرفة ، وأجمعها معلومات .

فاما شرف موضوعها : فان معلومها البارى - جل وعز - الذى له الوجود الكامل .

واما عظم قدرها : فلأنها صناعة تعصم الانسان فى دنياه وأخراه . **فعصمته فى دنياه :** أن دمه وماله لايستباحان . اذا كان عند الانسان العلم بالله - جل وعز - **وأما العصمة فى الآخرة :** فلأمان الخلود فى النار ، بقوله جل وعـز : « أخرجوا من النـار ، من فى قلبه مثقـال ذرة من الايمان » (١) .

واما كونها مهما : فلأن الانسان انما خلق ليعبد الله . قال الله جل وعز : « وما خلقت الجن والانس ، الا ليعبدون » (٢) والعبادات لاتصح الا بشرط الايمان . فمن لم يكن مؤمنا لم تصبح العبادات منه . وهـل يتوجه الأمر بها اليه ؟ اختلف فى ذلك العلماء . فمنهم من رأى أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع . ومنهم من رأى أنهم مخاطبون بالأصـول خاصة . وبيان ذلك فى أصول الفقه .

واما عموم معلوماته : فلأنه يتعلق بالوجود كله . والوجود كـله منقسم الى قديم . وهو وجود البارى - جل وعز - وصفات ذاته .

---

(١) حديث وليس بقرآن (٢) الذاريات ٥٦

والناظر فى صناعة الكلام ، ينظر فى المخلوقات من حيث هى أدلة ووسائل وطرق الى العلم بالله ـ جل وعز ـ فاذا وصلته الى العلم بالله ـ جل وعز ـ فقد تحصل له الوجود كله : ولاتوجد صناعة اعم معلومات من هذه الصناعة . فاذا تمهد هذا ، وعلم أن المطلوب بها : انما هو العلم بالله ـ جل وعز ـ والعلم بالله ـ جل وعز ـ ليس ضروريا ، وانما هو كسبى نظرى . فليكن أهم مايعتنى به فى هذه الصناعة ، العلم باحكام النظر .

واعلم قبل الخوض فى ذلك : ان هذه الصناعة يدعو اليها أمران : أحدهما : الشرع ، والثانى : اعطاء الفضل الانسانى مايستحقه ، ويكون كمالا له .

فاما الشرع . فان الله ـ جل وعز ـ يقول : « فاعلم . أنه لا اله الا الله » (١) .

ويقول تعالى : « فان لم يستجيبوا لكم . فاعلموا : انما أنزل بعلم الله ، وأن لااله الاهو . فهل أنتم مسلمون ؟» (٢) فامر تعالى بالعلم بالله . والعلم بالله انما يتوصل اليه بهذه الصناعة . وأما اعطاء الفضل(٣) الانسانى كماله . فهو ان الانسان مشارك للنبات بنمائه ، لأنه ينمو ، كما ينمو النبات ، ومشارك للحيوان غير الناطق بحسه وحركته الارادية . وانما ينفصل عنهما بالقوة الناطقة ، التى هى العقل ، التى يتصور به المعقولات . فليس شريفا بنمائه . اذ يشاركه فيه النبات والحيوان غير الناطق ، وليس شريفا بحياته وحركته الارادية . لأن الحيوان غير الناطق يشركه فى ذلك . وانما شرفه وكماله بقوته العقلية . ويظهر كمال قوته العقلية فى هذه الصناعة .

وبهذا ينبغى أن تنبعث الهمم على طلبها ، ويقف الاعتناء على تحصيلها .

---

(١) محمد ١٩ (٢) هود ١٤

(٣) تنطق فى المخطوطة بالصاد المهملة ، ونطقت من قبل بالضاد المعجمة .

باب
فى
احكـــام النظــر

قال الإمام أبو المعالى « أول مايجب على العاقل البالـــغ باستكمال سن البلوغ ، أو الحلم ، شرعا : القصد الى النظـر الصحيح المفضى الى العلم بحدث العالم » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون • هذا من أحسن ترتيب وأحقه وأولاه • لأن المطلوب فى هذه الصناعة ، لما كان العلم • وكان لايدرك الا بالنظر ، قدم مالا يتوصل الى العلم الا به ، على سائر المطلوبات •

وكان بعض شيوخنا يعترض على « أبى المعالى » فى هذه الترجمة ، ويقول : انه جمع فيها بين الأحكام العقلية والشرعية • لأنه ذكر حده • وقال : انه هو الذى يطلب به من قام به علم ، أو غلبة ظن •

ثم ذكر أنه أول مايجب على العاقل • وهذا حكم شرعى • قال : وكان حقه أن يفرد الحكم العقلى ، ولايخلطه بالحكم الشرعى • وهـذا الذى اعترضه هذا المعترض ، لايلزم • لأنا اذا قلنا : أحكام • فانها تشمل الحكم العقلى ، والحكم الشرعى • ألا ترى أنا نقول : الأحكام تنقسم الى أحكام عقلية ، وأحكام شرعية • فاذا كان لفظ الأحكام يتناولهما ، فلا مطعن على « أبى المعالى » فيما ذكره • ولما كان المقصد من هـــذه الصناعة ، امتثال أمر الله ــ جل وعز ــ فى العلم به • وكان العـلم به لايتوصل الموصل اليه الا بالنظر ، قـدم الامـــام « أبو المعالى » أول مايجب على العاقل البالغ ، حتى لايكون النظر فى هـذا الصــناعة الا حسب أمر الله تعالى •

ثم اختلف الناس فى أول الواجبات : فمنهم من قال : انـــه الايمان . واحتج فى ذلك بقول الله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » (١) وممن رأى هذا : « **القاضى ابو جعفر السمنانى** » و « **القاضى أبو الوليد الباجى** » ومن الناس من رأى أن أول الواجبات : العلم بالله . لقـوله تعـالى : « فاعلم . أنه لا الـه الا الله » (٢) ومنهـم من رأى أن العلم لايتحصل الا بالنظر . فقال : ان أول الواجبات النظر الموصل الى العلم . ومن الناس من رأى أن هذا القول لايرسل هكذا ارسالا . بل يقيد . لأن النظر قد ينبنى على أركان ، ويتاسس على قواعد . فمن الحق أن يقصد الى أول جزء من النظر ، لتقع الأولوية فى محلها .

ورأى « الامام أبو المعالى » ـ رضى الله عنه ـ أن النظر عمل من الأعمال لايصح أن يفعل الا بعد القصد اليها . فراى أن القصد هـــو المتقدم . ولم يرد على «أبى المعالى» أحد ، الا ما حكى عن «أبى هاشم» أنه قال : « أول الواجبات : الشك فى المنظور فيه » وهذا غير صحيح . لأن القصد الى النظر يتقاضى النظر ، من حيث كان مرادا ومقصودا . وأما الشك فى الشىء ، فلا يتقاضى النظر فيه . اذ رب شاك يستمر على شكه ، ولاينظر فى المشكوك فيه .

وأما قول من يرى أن الايمان هو أول الواجبات . **وهو اختيـار « الامام أبى حامد » واحتج فيه بما احتج به « القاضى أبو جعفر » وزاد** الى ذلك ، أن قال : « مازال النبى ﷺ يطالب العرب بالايمان ، ويقنع منهم بمجرد الايمان ، بآية يتلوها عليهم ، أو موعظة يعظهم بهـــا ، من غير أن يطالبهم بعلم ، ولا يأخذهم بتحديق عقيدة » قال : « فـاذا كان هـذا ، المعلوم من عصر رســول الله ﷺ وحالـه ، فكذلك يكون فى سائر الأعصار الأمر » .

---

(١) النساء ١٣٦ (٢) محمد ١٩

وهذا الذى قاله الامام ، فيه نظر . لأن العرب كانت تدين بدين ، ورثته عن آبائها ، وأخذته عن أسلافها . فلا يظن بهم أنهم تركوا ذلك ، لغير نظر ، وصاروا الى نقيضه بغير حجة . هذا بعيد فى العادات . لأن ترك أمة من الأمم ، دين الأسلاف والآباء ، عن غير حجة . ليس بجائز فى العادات . ولولا ماجعل الله فى قلوبهم من ثلج اليقين ، ونور الهدى ماتركوا ماكان عليه السلف . واذا كان ذلك كذلك ، وجب أن تكون سائر الأعصار ، حكمها فى النظر ، حكم عصر رسول الله ﷺ .

وقد قال **بعض الأئمة** : « مايقول من جعل الايمان أول الواجبات . فى رجلين ، ادعيا النبوة . ما الذى يفعل من رأى أن الايمان أول الواجبات ؟ أيتبعهما جميعا مع فرض يناقض شرائعهما ؟ أم يتبع أحدهما من غير فرض دليل ؟ وهذا مالا يصح أن يقال به ، ولابد من النظر فى أمرهما ، حتى يتبين الصادق منهما من الكاذب » .

***

قال الإمام أبو المعالى : « البالغ هو المحتلم فى حق الذكور ، أو الحيض فى حق النساء ، واستكمال سن البلوغ مختلف فيه . فقيل : انه خمسة عشر عاما ، وقيل : انه ستة عشر عاما ، وقيل : انه ثمانية عشر عاما » .

وفى قول الامام : « القصد الى النظر » : نظر . وذلك أن القصد ـ وهو الارادة ـ بصحبة العلم باطراد . وانت اذا أردت مرادا ، فلابد أن تكون عالما به . فعلى هذا يجب أن يكون النظر الصحيح ، المفضى الى العلم ، معلوما لقاصده . ولايعلم صحة النظر الا بعد افضائه الى العلم ، والناظر فى حال نظره غير عالم . لأن النظر ضد من أضداد العلم . والتفصيل عن هذا ، سيقع فى أبواب العلم ـ ان شاء الله تعالى ـ

***

قال الإمام أبو المعالي: والنظر في اصطلاح الاصوليين (١) «هو الفكر ، الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن» .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: هذا النحو من البيان، تختلف النظار فيه . هل هو حد أو ليس هو بحد ؟ فمنهم من يرى أنه ليس بحد ، لأن الحد حاصر للمحدود . الا ترى أنك اذا قلت في العلم : انه معرفة المعلوم على ماهو به ، فقد أدمجت ضروب العلم وأنواعه بهذا الحد ، وأنت اذا قلت في النظر : انه الفكر الذي يطلب به من قام به علما ، لم يدخل تحته غلبة الظن . وكذلك اذا قلت فيه : انه الفكر الذي يطلب به من قام به غلبة ظن . لم يدخل تحته النظر المؤدي الى العلم . فقالوا : انما هذا تقسيم وليس بحد .

ومن النظار من يرى أن هذا حد ، لأن الحد مقصوده الاحاطة بالمحدود . وقد حصل هذا في قولنا : ان النظر ما يطلب به علما أو غلبة ظن . ولا يبالي أن يكون هذا الشمول بضربين أو بضرب واحد .

وفي قول الامام رضي الله عنه : « **انه الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن** » [كلام] لأنه حصر النظر في هاتين الجهتين . وقد نجد للنظر جهات غيرها . منها ما ذكره هو رضي الله عنه من معارضة الفاسد بالفاسد . وهذا ضرب من النظر ، ولا يطلب به علما ولا غلبة ظن ، والناظر قد يقصد بنظره تشكيك المناظر ، وقد يقصد به التمويه عليه . وهذا مقصد السوفسطائي . وقد تبين بهذا : أن النظر لا ينحصر في طلب العلم ، وغلبة الظن ، بل هناك ضروب من النظر يطلب بها غير العلم وغير غلبة الظن .

---

(١) الموحدين : ط

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «ثم ينقسم النظر (١) الى الصحيح والى الفاسد ، والصحيح منه : كل ما يؤدى الى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل · والفاسد ما عداه »

قال المفسر ابو بكر بن ميمون : اختلف النظار فى العثور على الوجه الذى يدل منه الدليل · هل هو جزء من النظر ؟ لأن العلم بالمنظور فيه ، انما يتحصل بعد العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل · وقال سائر النظار ان العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل ، ليس من النظر ، لأن النظر طلب وبحث ، والعثور على الوجه الذى منه يدل الدليل : علم ، وسداد ، ويقين ، فلم يكن من أجزاء النظر ، لكن بمحصول ذلك العلم قد انقضى النظر وتم البحث ، ولزم عند العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل ، العلم بالمنظور فيه · فان قيل : أهنا علمان يتعلق أحدهما بالوجه الذى منه يدل الدليل ، ويتعلق الثانى بالمنظور فيه أم لا يتعدد العلم ؟ فالذى اختاره الحذاق من أهل النظر : أن العلم بالمنظور فيه ، هو نفسه يتعلق بوجه الدليل ·

فان قيل : العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد ، اذ لو تعلق بمعلومين لجاز أن يتعلق بثلاثه واربعة الى مالاينتاهى · وهذا باطل ، فكيف كسرتم الدليل من هذا الاصل فى هذا الموطن ؟ والجواب عن ذلك ان يقال : ان كل معلومين يجوز ان يعلم احدهما مع الجهل بالآخر · فان العلم الواحد يستحيل تعلقه بهما · وكل معلومين لايجوز أن يعلم احدهما الا مع العلم بالثانى ، فان العلم بهمامتحد · ألا ترى أنك اذا عرفت القبل ، لم يصح أن تعلمه الا بعد معرفتك البعد · وكذلك علمك بأحد المثلين او بأحد الغيرين · لابد للعالم بأحدهما أن يعلم الآخر · فتعلق بهما علم واحد · وكذلك الأمر ههنا · اذ لايجوز للناظر أن يعلم المنظور فيه ،

---

(١) النظر قسمين الى ··· الخ : ط

مع جهله بالوجه الذى منه يدل الدليل ، ولا أن يعلم الوجه الذى منه يدل الدليل مع الجهل بالمعلوم . فلما كان العلم مقتضيا بالضرورة العلم بالثانى تعلق بهما علم واحد ، ولهذا قضى العلماء بأن العلم بالمعلوم ، علم بنفس العلم ، حتى أن العالم اذا علم حدث العالم فقد تعلق علمه المتعلق بحدث العالم بنفس علمه ، اذ لو قلنا : انه معلوم بعلم آخر لوجب أيضا أن يتعلق بالعلم الآخر ، علم آخر ويتسلسل الى غير غاية .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يفسد النظر تجرده (١) عن سنن الدليل أصلا وقد يفسد مع استناده للسداد لطرو قاطع » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أشبه شىء بالنظر الموصل الى العلم ، الطريق الموصلة الى بلد معين ، فان الذى يريد السير الى ذلك البلد ، ان سلك السبيل المؤدية اليه ، واستمر فى سلوكه ، بلغ اليه لامحالة ، وان نكب عن تلك السبيل واستمر ماشيا فى سلوكه ، لم يبلغ اليها أبدا . وكذلك الناظر هو السالك والدليل كالطريق المسلوكة . فان نظر الناظر فى دليل وتمم نظره ، بلغ مقصوده من العلم لامحالة . وان نظر فى شبهة كان كالسالك الى البلد طريقا غير الطريق الموصلة اليه . وهذا لايصل الى العلم أبدا ، ثم قد يفسد النظر بوجه آخر . وهو أن يبتدىء نظره فى دليل ، ثم لايستمر فى النظر ، اما لقاطع ضرورى يطرأ عليه من الغفلة والنوم ، وغير ذلك ، واما لقاطع يختاره كالاضراب عن النظر . وهذا أيضا لايصل الى العلم ، وهو بمثابة السالك فى الطريق الموصل الى البلد ، ثم أمسك عن السلوك لاعياء طرأ عليه ، أو غير ذلك . فهو أيضا لايصل الى البلد ، لامتناع السلوك الموصل اليه .

* * *

(١) بجيده : ط
(٢) للسداد أولا لطروء قاطع : ط

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد أنكرت طائفة (١) من الأوائل افضاء النظر الى العلم . وزعموا : أن مدارك العلوم : الحواس . فكيف السبيل الى مكالمتهم » الى آخر كلامه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء القاصدون لابطال النظر بادعائهم أن المعارف هى المحسوسات ، أبطلوا القوة الانسانيه التى تميز بها الانسان عن البهائم لأن البهائم مشاركة للانسان فى المحسوسات ولو لم يكن معلوما الا محسوسا ، لبطل فضل الانسان . بل هناك معارف تميز بها الانسان : منها ضرورية ومنها نظرية . فالضرورية منها البديهية كمعرفة الانسان : أن الشىء الواحد لايخلو عن النفى والاثبات . وهذا هو العقل ، ومن ابطله ولم يثبته ، فقد أخرج الانسان ع نكونه عاقلا . وكذلك علم الانسان بنفسه وبآلامه ولذاته ، وان كان هذا عندنا محسوسا . ولكن منكرى النظر لم يثبتوا من المحسوسات الا هذه الخمسة التى هى المرئيات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات . ثم ان النظر هو الفضيلة التى فضل الله بها الانسان على البهائم ، اذ قد نجد فى البهائم تمييزا ما ، لكن الذى يفضل به الانسان انما هو النظر ، ثم هؤلاء يقسم الكلام عليهم ، كما ذكر الامام . ويقال لهم : هل أنتم مصممون على العلم بفساد النظر ، أم أنتم مستريبون شاكون ؟

فان زعموا أنهم مصممون . كان قولهم ينقض بعضه بعضا . اذ فساد النظر ليس بمحسوس ، وكيف يصح أن يكون محسوسا ، ومعنى قولهم ابطال النظر : عدمه وانتفاؤه . والعدم والانتفاء لايتعلق الحس به ؟

---

(١) هم السوفسطائيون من أهل اليونان . ومن أشهر رجالهم « بروتاجوراس » المتوفى سنة ٤١١ ق.م. ومعاصره « جورجياس » المتوفى سنة ٣٨٠ ق.م [ص ٣ الارشاد] .

فقد ادعوا معلوما زائدا على المحسوس ، وهذا يبطل ادعاؤهم أنهم مصممون على انحصار العلوم في الحواس . ثم يسألون كما ذكر الامام ، فيقال لهم : أعلمتم فساد النظر ضرورة ؟ أم علمتموه نظرا ؟ فان ادعوا الضرورة باهتوا . وقيل لهم هذه الضرورة التى علمتم بها بطلان النظر ، قد خرجت عن الحواس ، وأبطلت حصركم مدارك العلوم فى الحواس ، ثم ان مدعى الضرورة فى موطن النظر مباهت . وانما يفعل ذلك حين يقصر عن اقامة الدليل على دعواه . فلما لم يمكنه اقامة الدليل ، ادعى الضرورة التى تقبل متسلمة ، وتعلم بنفسها . وليس مدعى الضرورة فى موطن النظر ، وهو يروم اثبات شىء ، بأولى من خصمه فى دعواه الضرورة فى اثباته . وعادة الله جل وعز فى المعلومات الضرورية ألا يقع الاختلاف فيها ، وأن يكون العقلاء كافة عالمين بها ، مذعنين لها ، فمن ادعى ضروزة والعقلاء لايعلمون منها ما ادعاه ذلك المدعى ، فقد بطلت دعواه .

وان زعموا : أنهم ادركوا فساد النظر بالنظر ، فقد تناقض قولهم حين نفوا جملة النظر ، وأثبتوا جزءا منه ، يعرف به فساد النظر . ومعلوم عند العقلاء : أن نافى الكلى ناف بالضرورة للجزئى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : انتم ، اذ أثبتم النظر ، وادعيتم أداءه الى العلم . أتسندون دعواكم الى الضرورة ، أم (١) تسندونها الى النظر ؟ » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما انكر عليهم ابطالهم النظر حتى بين عجزهم عن اقامة دليل عليه ، ارادوا ان يطالبونا بدليل يثبت لهم به بالنظر ، أو يضطرونا الى أن ندعى علمه بالضرورة . ودعوى

(١) أو : ط

الضرورة فى ذلك لو ادعيناها تنعكس علينا • ثم انهم ظنوا أنا ان أثبتنا النظر بالنظر ، كنا قد اثبتنا الشىء بنفسه ، وكان هذا عندهم مستحيلا •

فأول ما نبدأ فى مكالمتهم : أن يسألوا عن قولهم هذا • أيفيدهم علما أم لا يفيدهم شيئا ؟ فان زعموا أنه لايفيدهم شيئا ، كانوا قد جاؤا بعبث من القول ، ولغو من الكلام • لأن الكلام معتمده الفائدة • فاذا لم تكن فائدة ، بطل مقصود الكلام وان زعموا أنه يفيدهم شيئا ـ وهو ما يرومونه من افساد دليلنا ـ فهؤلاء قد تمكنوا بضرب من النظر ، وهم يحاولون ابطال جميعه • فتناقض قولهم • فان قالوا : انما قصدنا بهذا مقابلة الفاسد بالفاسد • فانه يعاد عليهم ما تقدم ، ويقال لهم : اتستفيدون بهذا أم لا تستفيدون ؟ فان قالوا لانستفيد ، حكموا بكون كلامهم عبثا ، وان قالوا : نستفيد به ابطال دليلكم ، كان ذلك خوضا فى النظر ، لأن معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر ، لأن المقصد بذلك : أن يرى الخصم فساد دليله ، بالفاسد الذى عارضه مخاصمه • وهذا كنحو ادعاء الخصمين الضرورة فيما لا يعلم الا بالنظر • فالذى ادعيت عليه الضرورة فى موطن النظر ، له أن يدعى أيضا الضرورة فى اثبات دعواه ، التى لا تعلم الا بالنظر • فيكون قد قابل الفاسد الذى هو دعوى الضرورة ، بالفاسد الذى هو دعوى الضرورة • وهو كله من مجال النظر ومحاولاته •

وأما انكارهم علينا اثبات النظر ، وابطالهم اياه ، لأنه اثبات الشىء بنفسه ، فهو باطل • فانا اذا أخذنا فى النظر فى حدث العالم ، فسألنا منكرو النظر ، اثبات النظر ، فانا نثبته بنظر آخر ، وهو ماتقدم من ان نقسم الكلام عليهم ، فى علمهم ببطلان النظر • هل علموه ضرورة أو نظرا ؟ ـ على ماتقدم ـ فلم يكن نفس النظر المؤدى الى العلم بحدث العالم ، هو المؤدى الى العلم بالنظر • وعلى الحقيقة لم نثبت الشىء نفسه • انما أثبتناه بنوع منه • وهذا كالخبر عن المخبرات ، ثم نخبر عن الخبر ، فليس اخبارنا عن الخبر اخبارنا عن المخبرات ، وانما هو خبر آخر • وكذلك يعلم العرض وثبوته بالعلم الحادث ، والعلم

الحادث عرض . فقد علمنا العرض بالعرض . وقول الامام : « وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ، كما يتعلق بنفسه » الى آخر قوله .

ان قيل ليس حكم العلم فى هذا كحكم النظر ، لانا اذا نظرنا فى حدث العالم ، ثم نظرنا فى اثبات النظر ، فالنظران مختلفان ، فاذا علمنا المعلوم بعلم تعلق به كان نفس العلم المتعلق بالمعلوم ، هو متعلق بنفسه ، دون تغاير ولا إختلاف . فالجواب عن ذلك : أن يقال : أن النظر فى حدث العالم ، موصل الى العلم بصحة النظر ، لانهم اذا علموا افضاء النظر الى العلم ، صح بذلك ثبوت النظر . وسنبين ذلك فى آخر هذا الفصل .

وقد يحتمل قول « أبى المعالى » أن يريد به : أن المعلومات يعلمها « زيد » بالعلم ، ويعلم « عمرو » علم « زيد » بالعلم . فقد تغاير العلمان ههنا . اذ علم « عمرو » ليس بعلم « زيد » فيكون هذا بمثابة النظر فى حدث العالم ، والنظر فى اثبات العالم ، والنظر فى اثبات النظر . اذ هما نظران متغايران . ولكن اسم النظر يجمعهما .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قال : لست قاطعا ببطلان النظر » الى آخر قوله من الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما ضاق عليهم المجال ، فى انكار النظر ، ولم يمكنهم فسح المدى فيه ، ولامد الخطا ، وقفوا موقف المستريبين المسترشدين ، وطالبوا أن نثبت لهم النظر . وعند ذلك اختلف النظار فى مجاوبتهم ومكالمتهم . فمنهم من قال : ان العقلاء لم

يزالوا اذا نزلت بهم النوازل وحزبتهم الحوازب ، يحاولون التخلص منها ، ويرومون الخروج عنها . وكل ذلك خوض في النظر . وهذا لم يرضه كثير من العلماء ، اذ تلك طلبات لاتحصل علما ، ولا تتقاضى ملجأ ولا يقينا .

وقال القاضي : ماذكره الامام أن يقال لهذا المسترشد : انظر فى الأدلة ، واستصحب النظر فيها . فان نظركما أمر ، فسيؤديه ذلك الى العلم ، وان أنكر أفضى به النظر الى العلم . وعند ذلك يتبين أنه مبطل للحقائق ، مكابر في المعارف . وبهذا الوجه يثبت النظر بالنظر — على ماذكره الامام — لأن نفس النظر في منظور ما : تحقق لثبوت النظر .

وقال شيخ المذهب « أبو الحسن » : ان حكم المسترشد فى هذا ، حكم المعاند ، فليرتب عليه من الدليل مارتب على المعاند . ويقال له : النظران بطل ، لم يخل بطلانه من أن يعلم ضرورة ، أو يعلم نظرا . فان زعم زاعم : أنه علم ذلك ضرورة ، كان ذلك باطلا ، لأنا قد خالفناه فى ذلك . والضروريات لايختلف فيها العقلاء ، وان علم نظرا ، ففى ذلك ثبوت النظر . وهذا أيسر الوجوه ، لأن المستريب المسترشد انما هو معاند فى الحقيقة ، لكنه يستتر بدعوى الاسترابة والاسترشاد — فمن الحق أن يقاول مقاولة المعاند ، ويكالم مكالمة المخاصم .

فصـل

في

مضادة النظر للعلم والجهل والشك

قال الإمام أبو المعالي : « النظر (١) يضاد العلم بالمنظـور فيه ، ويضاد الجهل به ، والتشكيك فيه » (٢) الى آخر هذا الفصـل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان قيـل : اذا كـان العلـم الكسبى لايتوصل اليه الا بالنظر ، فكيف يكون النظر ضدا للعلم ؟ ومتى كان الضد يتوصل اليه بالضد الآخر ؟ فالجواب عن ذلك أن يقال هـذا كالسكون والحركة ، لأن الحركة انتقال ، وكونها انتقالا لاتتضمن أن يكون قد تقدمها سكون لذلك الساكن ، فى حين انتقل منه الى الحين الثانى . فكما نجد تقدم السكون شرطا فى وجود الحركة ، مع العلم بأنهمـا متضادان ، فكذلك يكون النظر شرطا فى حصول العلم وان كان ضدا له . وبين الامام - رضى الله عنه - الوجه الذى يضاد به النظر العلم ، وهو أن الناظر باحث طالب ، ومادام طالبا للعلم ليس بواجد له ، ولامحصل له ، وانما يتحصل له العلم بعد انقضاء النظر . فان قيل : نحن نجد العالم بمعلوم ما ، ينظر فى دليل آخر ، فهذا ناظر مع كونه عالما . فالجواب عن هذا : ان يقال : العالم بالمعلوم اذا أخذ فى دليل آخر فى النظر ، فليس مطلوبه حصول العلم بالمعلوم ، لأنه قد تحصل له ، وانما مطلوبه العلم بكون ذلك الدليل دليلا موصلا الى العلم ، ولم يكن عالما بذلك فى حال نظره ، وانما استفاده بعد انقضاء النظر .

---

(١) عنوان الفصل ليس فى المخطوطة . وبعض الفصول ليس لها عنوان .

(٢) والشك : ط

وذكر أن وجه مضادته للجهل : أن الجهل يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به ، والموصوف به مصمم عليه ، وذلك يناقض التطلب والبحث . وهذا بين ، لأن المصمم على الأمر قد ركنت نفسه اليه وسكن الى ماعتقده ، فكان ذلك مضادا لتطلبه وبحثه ، لأن المتطلب من لم يحصل له شيء بعد . وفى قوله : « يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به » فيه نظر ، لأن الخلافية اما [أن] ترجع الى ذات الشيء أو وجوده . والجهل كما يتعلق بالموجود ، فكذلك يتعلق بالمعدوم . والمعدوم لا ذات له ، فكان الأحسن فى العبارة أن يقال : انه اعتقاد المعتقد على ماليس به . لكون هذا التعبير يعم الموجود والمعدوم ، لأنه اذا اعتقد الجوهر عرضا ، فقد اعتقده على ماليس به . وبين رضى الله عنه : أن التشكك تردد بين معتقدين ، والنظر بغية (١) للحق ، فكانت بغية الحق وطلبه ، مضادة للتشكك بالمعتقدين . على أن مخالفة الشك للنظر ، لو قاله قائل لما عنف كل التعنيف ، لأن النظر طلب وبغيه يعم . وقد يكون مع الطلب الشك . الا ترى أن الرجل لو أبق له عبد ، ودخل فى دار فيها عشرة أبيات ، وجعل يطلبه فيها . فهو مع طلبه فيها متشكك فى أى الأبيات هو ؟ ولا ينكر هذا .

وقد قال « أبو هاشم الجبائى » : ان الشك متقدم للنظر حتى قال : انه أول الواجبات . ومال الى ذلك الأستاذ « أبو بكر بن فورك » فدل هذا على أن الشك لايناقض النظر مناقضته للعلم والجهل .

واكتفى الامام بذكر الشك عن ذكر الظن ، وان كان الظن ضدا من أضداد العلم . لأن حقيقة معنى الشك ، موجودة فى الظن ، ولا ينفصل الظن عن الشك الا بترجح أحد المعتقدين ، والا فالتردد موجود فيهما .

---

(١) والنظر بعيد الحق : ص

فصـــل
فى
أن العلم يحصل بالنظر

قال الإمام أبو المعالى : «النظر (١) اذا تم على سداده ، ولم تعقبه آفة تنافى العلم ، تحصل (٢) العلم بالمنظور فيه » ، الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا اختلاف بين النظار فى أن النظر يتضمن العلم . ثم اختلف فى وجه التضمن هل هو شرط أو ليس بشرط ؟ فمن العلماء من قال : انه شرط . واحتج : بأن المشروط هو الذى لايصح وجوده الا مع شرطه ، كالحياة والعلم . ولما كانت الحياة شرطا فى العلم ، لم يصح وجود العلم دون وجود الحياة . كذلك لما كان العلم الكسبى لايصح الا بوجود النظر ، لزم أن يكون النظر شرطا فى العلم . ومن قال : ان النظر ليس بشرط فى العلم ، يقول : ان حكم الشرط أن يكون مصاحبا لمشروطه ، كالحياة التى تصاحب العلم ، والنظر لايصحب العلم ، لانه ضده . وايضا : فان الشرط ليس مقتضيا للمشروط حتى يوجد المشروط لامحالة عند وجود الشرط ، كالحياة اذا وجدت ، لم يلزم بوجودها وجود العلم ، حتى يكون كل حى عالما . ولابد للناظر أن يكون اذا نظر فى دليل واستوفاه ، أن يحصل له العلم بالمنظور فيه . فقد فارق اذن النظر حكم الشرط . وهذا الذى اعترض به المعترض ، لايلزم ، لأن الحياة وأن صحبت العلم ، فليس يلزم أن يصحب كل شرط مشروطه . الا ترى أن السكون شرط فى وجود الحركة ، ولايجوز أن يوجدا معا .

---

(١) النظر الصحيح : ط .
(٢) حصل : ط ـ فيحصل : خ

وأما قوله : ان الشرط لايحصل مشروطه ، حتى يلزم بوجود الشرط ، وجود المشروط ، لان الشروط تنقسم . فمنها شرط تتعدد مشروطاته ، وشرط لاتتعدد مشروطاته . فالشرط الذى تتعدد مشروطاته كالحياة التى من مشروطاتها العلم ، وأضدادة العامة والخاصة ، فالعامة كالغفلة والغشية والنوم ، والخاصة كالنظر والجهل . واذا حصلت الحياة لم يكن بدمن أن يوجد مشروط من هذه المشروطات على غير التعيين ، اما علم واما جهل وما واحد من هذه المشروطات . ولايصح أن توجد الحياة ولايوجد واحد من هذه المشروطات ، لاستحالة خلو المحل عن الاضداد ، واذا اتحد المشروط تقاضاه الشرط . فقد تبين من هذا : أن الشرط متقاض للمشروط ، اما عن التعيين اذا كان مشروطا واحدا ، أو واحدا من المشروطات اذا تعددت وكثرت .

***

وقوله : « ولا يولد النظر العلم ، ولا يوجبه ايجاب العلة معلولها » الى آخر الفصل .

العلم ذات من الذوات والذوات لاتكون معلولة . وانما المعلول الحال والحكم . وانما استحال أن تكون الذات معلولة ، لان الامر لو كان كذلك ، لوجب أن تكون علته ذاتا ، وكانت العلة بكونها ذاتا يجب أن تكون معلولة ، ويتسلسل الامر كذلك . وأما امتناع كون النظر مولدا للعلم ، فلان أصل التوليد باطل ، لما يلزمه من الشنع ، فمنها : أن الذى يقول : ان الرامى اذا رمى بسهمه ، فكلم رجلا كلما مؤلما ، موجعا ، ثم مات الرامى ، فاصحاب التولد يقولون : ان الالم الكليم ، فعل لذلك الرامى الميت ، وقد نخرت عظامه ، وتبددت أجزاؤه . ولا شىء أبعد نسبة من الحق من نسبة فعل الى ميت . واذا كان التولد على الجملة باطل ، فتوليد النظر أيضا باطل للعلم . ثم قولهم : ان تذكر النظر لايولد العلم : كسر لقولهم : ان النظر يولده . والذى منعهم أن يقولوا : ان تذكر

النظر يولد العلم : ان تذكر النظر يطرأ ضرورة من فعل الله تعالى ، فلو كان التذكر مولدا للعلم ، لكان العلم فعلا لفاعل التذكر ، وافعال الله - جل وعلا - لايصح عندهم أن تكون مولدة ، والعلم بالله - جل وعز - لايجوز عندهم أن يكون من فعل الله تعالى ، لان ذلك لو كان لبطل التكليف ، وبطلان التكليف محال عندهم .

واذا سألوا عن العلاقة بين النظر والعلم ، وقد بطل أن يكون النظر موجبا له ، وقد بطل أن يكون مولدا . فيقال لهم : ان العلاقة بينهما هى علاقة الشرط والمشروط - على ماسبق بيانه -

ومثل ذلك الامام بارادة الشىء والعلم به ، فقال : « اذا أراد العاقل مرادا ، فلابد ان يكون عالما بذلك المراد » وهذا القول قد تقدم التنبيه عليه ، وقد حان استيفاء القول فيه (١) .

والارادة بالمراد لا يلزم [فيها] أن يكون المريد عالما بذلك المراد ، بل قد يكون جاهلا كالساجد للصنم تقربا لله فان تقربه لله بالسجود للصنم ، ليس معلوما عنده ، بل هو مجهول ، لان معتقده على ماليس بـه ، وكذلك المكلف اذا قصد عبادة فقهية توصل اليها بخبر الآحاد أو بالقياس ، فانه يقصد الى تلك العبادة ، وليست عنده معلومة بل هى مظنونة (٢) . فقد تبين أن الارادة للشىء لاتوجب العلم للمراد به لكن الارادة للشىء تقتضى اعتقادا من الاعتقادات ، اما علما واما جهلا واما ظنا أو شكا . ولهذا لم يصح من الغافل ولا الذاهل ، أن يريد مرادا ، من حيث لم يكن عنده اعتقاد من الاعتقادات .

---

(١) القول عليه : ص

(٢) مضمونة : ص

فصـل
في أن النظر الصحيح لايتضمن جهلا

قال الإمام أبو المعالي : «النظر الصحيح يتضمن العلم - كما سبق - والنظر الفاسد لا يتضمن علما . وكما لايتضمن (١) علما كذلك لايتضمن الجهل» الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحقيق القول في هذا الفصل : ان النظر الفاسد لايوصل الى العلم (٢) . واذا لم يوصل اليه ، فلابد من حصول اعتقاد من الاعتقادات ، على غير التعيين ، اما جهلا واما شكا واما ظنا ، اذ لايخلو المحل من أحد الأضداد . واما تعيين الجهل أو الشك أو الظن، فان النظر الفاسد لايتضمن الجهل ولا الشك كما يتضمن النظر الصحيح العلم . الا ترى أن الشبهة قد يوردها العالم بكونها شبهة ، ولا توصله الى الجهل . فلو كانت الشبه موصلة الى الجهل كما يوصل الدليل الى العلم ، لأوصلت العالم بكونها شبهة الى الجهل ،وذلك محال .

***

وقـول الامـام « ان الدليـل لما دل بصفته النفسية ، **دل كل من أحاط به علمـا على مدلوله** » والأولى أن نضرب في الدليل عن الصفة النفسية ، لأن الدليل كما يكون وجودا ، فقد يكون عدما . ألا ترى أن عدم المعجزة التي يتحدى (٣) بها المتنبيء تكون دليلا على كذبه . ولما كان العدم قد يكون دليلا ، وجب أن لايقال : ان الدليل [اذا] دل بصفته النفسية ، انما يكون للموجود . وفي ذلك توقيف الأدلة على الوجود ، وقد تبين أن الأدلة تكون عدما وتكون وجودا .

---

(١) وكما لا يتضمنه ، فكذلك : ط

(٢) وانما : ص

(٣) تحدا به المتنبي ، دليلا : ص

فصـــل

فى الأدلة

قال الإمام أبو المعالى : « الأدلة هى التى يتوصـــل بصحيح النظر فيها الى (١) علم مالا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا » الى آخر القـــول .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : [ليس] كل معلوم كسبى ، فانه يجوز أن يخلق الله علماضروريا للعبد ، به [يعلم] لاخلاف فىذلك بين أهل السنة ، وانمايخالف فيه المعتزلةالذين يقولون : ان العلم باللهلايجوز أنيكون ضروريا . وانما المختلف فيه العلم الكسبى ، هل يوجد من غير تقـــدم نظر أم لا ؟ فمذهب الأستاذ أبى اسحق : ان العلم الكسبى يجوز حصوله من غير نظر . وقال : كما جوزتم أن يخلق الله العلم للعبد ضروريا ، فكذلك يجوز أن يخلق له قدرة يكتسب بها العلم . قال : واذا كان النظر يوجد ثم ينقضى ، وحينئذ يوجد العلم ، فلا أثر له اذن فى تحصيل العلم . والذى ارتضاه القاضى وسائر الأئمة : أن العلم النظرى لايجوز وجـــوده الا بعد تقدم النظر ، لأن النظر يتقدمه . وكما لايصح أن يوجد النظـــر مستوفى تاما صحيحا ، ثم لا يعقبه العلم ، كذلك لايجوز أن يوجد العلم دون تقدم النظر ، لأن النظر قد يتضمن العلم على التعيين كما تضمنت الحياة العلم ، أو اعتقادا من الاعتقادات على الاجمال . وأما اعتقادهم بأن النظر لايصحب العلم [فهو] انما لم يصحبه ، لتضادهما . كما ان الحركة لايصح وجودها الا بعد تقدم سكون ، فقد حصل السكون شرطا فى وجودها ، مع استحالة اجتماعهما لكونهما ضدين ، وأما قولهم : ان البارى ـ جل وعز ـ كما يخلق العلم للعبد ضرورة ، فكذلك يخلق له القـــدرة

---

(١) الى مالا يعلم فى ... الخ : ط

عليه ، من غير تقدم النظر عليه . فإن هذا غير ممكن . فان القــدرة القديمة انما تتعلق بالممكن . ووجود علم كسبى من غير تقدم شرط : محال .. كما أن وجود العلم مع عدم الحياة : محال .

***

وقوله : « وهى تنقسم الى العقلى والسمعى »

التقسيم الأعم فى هذا . أن يقال : الأدلة تنقســم الى العقلى ، والوضعى ، والنازل منزلة الوضعى . والوضعى ينقسم أقساما . منهــا العقلى . وهو مايأتى بيانه . والوضعى هو ما تووضع عليه ، ونصب دليلا ، كالأمير الذى يجعل ضرب الطبل دليلا على خروجه وبروزه . وهذا الوضع يكون من غير الشارع . كما مثلنــا . ويكون من الشارع ، وهى الأدلــة السمعية . والنازل منزلة الوضعى هى المعجزات ، لأن خوارق العادات نزلت منزلة قول الله ـ عز وجل ـ : «صدق عبدى» (١) وان كان لم يتقدم من الله ـ جل وعز ـ مواضــعة بينــه وبين الخلق ، لأنه اذا ظهــرت المعجزات فقد صدق الرسول المدعى النبوة . ولكنها فى حكم الوضعى من حيث لايدل دلالة عقلية على ما سيأتيك دليله فى باب (٢) النبوات .

* * *

---

(١) الحديث القدسى : هو كل حديث قاله النبى ﷺ ، وأضافه الى الله عز وجل . والفرق بينــه وبين القــرآن : أن لفظ القرآن ومعنــاه من الله . أما الحديث القدسى . فالمعنى من الله ، واللفظ من النبى . وأمــا مكانة الحديث القدسى ـ كما يقول العلامة الشيخ محمد المدنى ـ فــانه متفاوت فى اضافته الى النبى ﷺ بين المقبول والمردود ، باعتبار اسناده ، ومن ناحية اتصال سنده وعدالة رواته وحفظهم . وغير ذلك [انظر كتاب الاتحافات السنية فى الأحاديث القدسية] .

(٢) كتاب : خ

قال الإمام أبو المعالى : « فاما العقلى (١) : فما دل بصفة لازمة (٢) ، هو يتقدر فى نفسه عليها . ولا يقدر فى العقل تقدير وجوده » إلى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأدلة حكمها الاطراد . الذكر الأئمة : أن حكمها : الا تنعكس . قالوا : لانا نتوصل بحدوث العالم على وجود البارى ـ جل وعز ـ وقد كان العالم معدوما ، ولم يدل عدمه على عدم البارى ، وهذا ينبغى أن نفصل القول فيه . فاذا كان الدليل نازلا منزلة الشرط كاستدلالنا بعلم العالم على حياته ، فان الدليل ههنا لا ينعكس حتى نقول : ان عدم العلم يدل على عدم حياته ، وان كان الاستدلال بحكم على وجود علة ، كاستدلالنا بكون العالم عالما على وجود العلم ، كان انتفاء كون العالم عالما ، دليل على انتفاء العلم ، وكذلك نقول : ان الشرط اذا تعين مشروطه ، لزم انتفاء الشرط بانتفاء المشروط ، كالنظر المتضمن للعلم . فالحدوث يدل على مقتض يخصصه بالوجود الجائز ، فلا يجوز أن يوجد حادث جائز الوجود ، وهو غير دال على مقتض اقتضاه ، وكذلك الاتقان الدال على علم المتق ن، اذ لايجوز أن يصدر فعل متقن الا عن عالم به ، وكذلك تخصيص المخصص بزمان أو هيئة ، يدل على ارادة المخصص ، وليس كذلك الوضعى ، ولا ما نزل منزلة الوضعى ، الا ترى أن الأمير قد يجوز أن يخرج ضرب الطبل عن كونه دليلا على بروزه ، وكذلك النازل منزلة الوضعى ، لأن الله ـ جل وعز ـ قد يخرق العادات عند اقتراب الساعة ، وليس ذلك دليلا على تصديق نبى وقد يخرقها كرامة لولى (٣) . وكذلك السمعى قد يضع الله جل

---

(١) العقلى من الأدله فما ... الخ : ط

(٢) بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ، ولا يتقرر فى العقل وجوده :ط

(٣) انظر مبحث كرامات الأولياء فى تقديمنا لكتاب النبوات وما يتعلق بها للامام الرازى ـ نشر الكليات الأزهرية بمصر ـ

وعز حكما ، ويضع دليلا عليه من كتابه ، ثم ينسخه (١) بعد ويزيل حكمه .

وقوله : « **والسمعى هو الذى يستند الى خبر صدق ، أو أمر يجب اتباعه** » .

يريد خبر الرسول المبلغ عن الله ، أو الخبر الذى معناه الأمر ، والأول أولى . والأمر الذى يجب اتباعه هو الذى اقترنت به قرائن ، دلت على أن مقتضاه الوجوب .

---

(١) نسخ القرآن للتوراة : لاجدال فيه بين المسلمين . ونسخ آية فى القرآن ، لآية هى فى القرآن . اختلف فيه المسلمون . وقد اجتهد بعض العلماء فى محاولة التوفيق بين ما قيل انه ناسخ ومنسوخ . وذلك ليثبتوا أن القرآن كله محكم . ويمنعوا بذلك كلام المبطلين بالشك فيه . هذا وقد احتج المعتزلة بأن القرآن مخلوق محدث بدليل وجود المنسوخ فيه . والمنسوخ لايكون قديما [انظر كتابنا : لانسخ فى القرآن ـ نشر دار الفكر العربى بمصر] .

فصــــل

فى أن النظر واجب شرعا

قال الإمــام أبو المعالى : « النظر الموصل الى المعارف واجب ، ومدرك وجوبــه : الشرع • وجملة أحكام التكليف : متلقــاة من الأدلــة السمعية ، والقضايا الشرعية » الى آخر الفصل •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مذهب أهل السنة • وهــو الصحيح • لأن أحكام التكليف جائزة • وقصارى العقل فيها : تجويزها • والتجويز انما هو تردد بين أمرين من غير تعيين أحدهما •

* * *

قال الإمــام أبو المعالى : « وذهب المعتزلة الى أن العقل يتوصل به الى درك واجبات • ومن جملتها النظر » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى اعتقدته المعتزلة خالفت فيه النظار ، قدماؤهم وأحداثهم • وذلك أن القدماء قسموا المعلومــات التى لايتوصل اليها بالنظر ولا بالقياس أربعة أقسام : معقولات أول ، ومحسوسات ، ومشهورات ، ومقبولات • والشرائع من قبيل المقبولات • والقسمة الحكمية لا تتداخــل • وهـــؤلاء جعلوا المقبــولات تســتند الى المعقولات • وكان ذلك خلافا لما قاله الأوائل • وكذلك أيضا خالفوا كــافة المسلمين ، لأن النظار من المسلمين يوقفون أحكام التكليف على الشرائع من غير أن يجعلوا للعقل سبيلا اليهــا ، الا التجويز خاصة كمــا تقدم

* * *

وقوله : « وستاتى المسالة » •

يريد الكلام فى ابطال تعلق وجوب الأحكام الشرعية بالعقل • وشبهوا فى هذا شبهة • وهى أن قالوا : اذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلا ، آل بكم

الأمر الى ابطال التكليف ، لأن النبى اذا جاء ، وجاء بمعجزة فـأن الخلق ينظرون فى معجزته . وهل توصل الى العلم بصدقه ؟ قالوا : فلولا [أن] النظر يجب عقلا ، لأمكن الخلق أن يقولوا ياهذا انت توقف وجوب النظر على صدقك ، وصدقك لم يتبين بعد ، فان لم يكن النظر معلومـا بالعقل ، سقطت حجة النبى عن الخلق . وهذا الذى قالوه يلزمهم فى قولهم : ان العقل هو الموصل الى العلم فى التكليف . وذلك أنهم قالوا : ان البالغ المدرك يحصل له خاطران : **أحدهما** : أن له ربا ومالكا ، لو أطاعه لنجا . **والآخر** : أنه لا رب له . فاذا تعارض عنده الاحتمالان ، وتساوى لديه الخاطران ، تعين عليه النظر ، ووجب عليه ، ليصح له الصحيح من هذين الخاطرين . فيقال لهـم عنـد ذلك : أرأيتـم من لـم يعرض لـه خاطران ، فقد انسد عليه طريق العقل ، كما زعمتم أن تسدوا علينـا طريق الشرع ، ثم أيضا ذانك الخاطران ليسا يعرضان للبشر كافة ، وان عرضا (١) فلآحاد منهم ، وحكم التكليف مسترسل على البشر ، منسحب على الورى ، لايخرج عنه عاقل ، ولا يستثنى منه ذو نهية .

ولما ضاق عليهم المجال ادعوا أمرا يكذبهم فيه الوجود ، ويبطـل دعواهم فيه المشاهدة : وذلك أنهم قالوا : يبعث الله لكل مكلف ملكا ، يوقع فى فكره الخاطرين . وهذا الذى ادعوه بهت ، لأنهم ان ادعوا أن الملك يتكلم بحرف وصوت ، فذلك باطل . لأن الحرف والصوت مصـنوع ، والمحسوسات يستوى العاقل فى دركها ، وكل واحد منا لم يجـد ذلك ولا أدركه . وان زعموا : أن ذلك كلام نفس ، فهو باطل على أصولهـم لأنهم ينكرون كلام النفس . وهو باطل أيضا على أصولنا . لأن ماحصل من الكلام فى نفوس غيرنا أجرى الله العادة بأنا لاندركه ، ولا يدعون أن الملك يولد فى القلوب الشك ، لأن التوليد فى القلوب ، أصـل بمعونة ولا يقولون به . ثم انهم منعوا أن يتوقف الوجوب على رسول واحد ، يبعثه الله الى الخلق ، ثم صرفوا الوجوب الى بعث ملك الى كل واحد من الخلق .

(١) عرض : ص

تشككهم ثم اذا تبين بطلان ماذكروه . فانا نقول لهم: ان شبهتكم انما كانت تموه ، لو أن الرسول يدعو الناس الى أن يقبلوا شرعه ، مسلما من غير معجزة . واما والانبياء يأتون بالمعجزات الخارقة للعادة ، فان النفوس تنبعث عند مشاهدتها الى النظر . فانبعاث النفوس الى النظر امر اقتضته المعجزات ، والوجوب متوقف على الشرع . ثم يقال لهم ليس من شرط الوجوب العلم بالأمر الواجب ، وانما شرطه التمكن من العلم به ، فاذا كان المكلف متمكنا من العلم بالوجوب ، فهومؤاخذعلىترك العلم به ، ولا يسقط كونه غافلا عن العلم بذلك الواجب وجوبه عليه ، فكم من واجبات على عوام الخلق لايعرفونها في عباداتهم وعاداتهم . الا ترى أن التفقه في الصرف واجب على كل من عامل الناس ، وكثير من العوام لايعلمون ذلك ، ولم يسقط اضرابهم عن العلم به ، العلم بوجوبه عليهم ، واذا وقعوا في شيء منه أثموا ، لا محالة ، فلم يكن جهلهم به عذرا لهم .

* * *

وهو معنى قول الامام : « **ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به . ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به . فان قيل : ما الدليل (١) على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى** » الى آخر الباب .

يقول : ان العلم لما وجب على المكلفين ، ولم يكن له طريق الا النظر ، وجب النظر على المكلفين ، كما أن الصلاة لما لم تصح الا بوضوء ، وجب الوضوء بوجوب الصلاة . وفي قوله : « أجمعت الأمة » : نظر . لأن الاجماع انما ينعقد بعد استئثار الله ـ جل وعز ـ نبيه محمدا ﷺ ونحن نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ ـ ورضي عنهم ـ كانوا يعلمون في حياته . وجوب العلم بالله ـ جل وعز ـ والتعبير عن هذا بالاجماع ، يخرج عصر

(١) ما الدال : ط

حياة رسول الله ﷺ عن العلم بهذا المعلوم . والعبارة الحسنة ان يقال : علم من دين الامة ، ضرورة : أن العلم بالله - جل وعز - واجب . ووجوب العلم بوجوب وجوب النظر . فيكون هذا التعبير عاما فى الاعصار ، وشاملا لجميع الأزمنة .

واعلم : أن النظر وان كان واجبا - وهو أول الواجبات عند طائفة من العلماء - فانه واجب لايتقرب الى الله به ، لان التقرب بالاعمال ، انما يكون لمن علم الله ، والناظر نظرا يوصل به الى العلم بالله ، لم يعلم الله بعد ، فلا يصح منه التقرب منه ، وهو غير عالم به .

باب

حقيقة العلم

[تمهيد]

قال المفسر ابو بكر بن ميمون : يختلف النظار فى الحد . أهو راجع الى ذات المحدود ، أم قول شارح لذات المحدود ؟ فذهب القاضى - رضى الله عنه - أنه راجع الى الأقوال . ومذهب الامام أبى المعالى وكثير من العلماء : أنه راجع الى ذات المحدود . وهذا اذا حدق وأنعم النظر فيه ، لم يكن ذلك خلافا فى المعنى . لأن الذى يقول : ان الحد يرجع الى ذات الشىء ، يسلم أنه لايتوصل الى العلم به من قبل العلم ، الا بوساطة الالفاظ . والأقوال كذلك أيضا . [فان] من يصرف الحد الى الاقوال ، يسلم أن المقصود من ذلك انما هو تعريف حقيقة المحدود ، لا مجرد اللفظ والقول . ولكن قول القاضى يترجح بأمر ، وهو أنا نجد العلماء قد حدوا مالا صفة نفسية له ، كتحديدهم أحكام التكليف . وهذه كلها ليست صفات نفسية . فانا اذا حددنا الواجب بانه لا يلام تاركه ، والمحظور بانه مايلام فاعله ، فانا لسنا نجعل الواجبية صفه نفس للواجب ، ولا الحرامية صفة نفس للحرام ، وانما نرجع ذلك الى قول الشارع وأمره ونهيه وخبره . والحد هو جامع للمحدود ، لا يخرج عنه ماهو منه ولا يدخل فيه ماليس منه . وارتضى الامام فى حد العلم قول القائل : « العلم معرفة المعلوم على ماهو به » لان هذا الحد جامع لانواع العلم قديمه وحديثه وضروريه وكسبيه . وقيل : « على ماهو به » ولم يقل : على الصفة التى هو بها ، لأن العلم كما يتعلق بالموجود فكذلك أيضا يتعلق بالمعدوم . الا ترى أنا نعلم استحالة اجتماع الضدين ، ونعلم استحالة كون الجسم فى مكانين . وهذا كله معدوم ، لايجوز وجوده .

والصفة لا تكون للمعدوم ، انما تكون للموجود . وكان بعض الناس يعترض على هذا الحد ويبطله ، بزعمه ، من جهة علم العربيه . ويقول : انه من المجرورات الناقصة ، التى لايتم الخبر فيها . تقول : « بك زيد مأخوذ » ولاتقول : « بك زيد » وتسكت . فكذلك لايجوز « على ماهو به » فتجعل هذا المجرور خبرا لهو . والذى قاله هذا القائل لايلزم ، لأن العرب وان لم تجز « زيدبك » وهم يريدون « مأخوذ » فقد أجازوا أن يقولوا : « نفسى أنت » وهم يريدون « مفدى » فيحذفون . ويقولون : « الأمير على البصرة » يريدون أنه والى عليها . فقد تبين من هذا : أن المحذوف فى هذه الأخبار لا يقتضين فيها « كائن » و « مستقر » كما زعم هذا القائل وانما تنظر فيه الفائدة . فاذا حصلت صح الكلام .

وقول الامام أبى المعالى : « وهذا أولى فى روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا (١) منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به » . فان هذا الحد يرغب عنه لوجوه : **أحدها** : ما ذكره الامام من أن التبين هو الاحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة . وهذا مبطل للحد . اذ الغرض بحد العلم جمع للعلم القديم والحادث . وأيضا : فان التبيين ليس بشارح للعلم ، لأن البيان ليس نفس العلم ، ويدلك على ذلك : أنك تقول : « بينت لك هذا الأمر فلم تعلمه » فلو كان البيان نفس العلم ، لكان هذا يقينا واثباتا . لأن قولك : بينت فى معنى أعلمت . وهو اثبات للعلم ، ولم تعلم نفيه ، ولايصح تقدير النفى والاثبات على أمر واحد .

ومنها : أن العلم لو كان تبين المعلوم ، لكان العالم متبينا ، وليس المتبين من أسماء الله ـ جل وعز ـ وكذلك قول شيخ المذهب فى حده

---

(١) أصحابنا فى حد العلم : ط

« انه ما أوجب كون محله عالما » فان هذا الحد مطرد منعكس ؛ لأنا نقول : كل ما أوجب كون محله عالما ، فهو علم ، وما لم يوجب كون محله عالما ، فليس بعلم . ولكن مجرد الاطراد والانعكاس لايقتنع به في الحدود ، بل يراد منها مع الاطراد والانعكاس : تبين المحدود والتعريف بحقيقته .

واذا قال القائل : العلم ما أوجب كون محله عالما . بقى الابهام فى نفس السائل من حد العلم . وله أن يقول : هذا الذى أوجب كون المحل عالما ، ماهو ؟ وشيخنا لم يعرض فى حد العلم الا لما يجب له بايجابه حكمه ، وكل علة فلابد لها من أن توجب حكمها . فان القدرة توجب كون القادر قادرا ، والارادة توجب كون المريد مريدا . وحكم الحد أن يكون محيطا بالمحدود . ومن الحدود التى رغب عنها الامام : قول القائل فى حد العلم: « انه مايصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه » وهذا الحد يعزى الى أبى بكر الأستاذ » . وهو حد قاصر ـ كما ذكر الامام ـ لأنه (١) تخرج منه علوم كعلم المرء لنفسه ، وكعلمه بالمستحيلات ، وعلمه بالقديم وبالموجودات الباقية ، وكالعلم بالحركات والألوان ونحو ذلك . ولايدخل تحته الا العلم بالاتقان خاصة . والذى حمل هذا القائل على أن يحد العلم بهذا الحد : أنه رأى الاتقان والاحكام دليلا على العلم . فجعل للدليل ما للحد من الاطراد والانعكاس . وقد تقدم : أن انعكاس الدليل ، ليس يصح فى كل موطن .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وأما (٢) أوائل المعتزلة . فقد قالوا فى حد العلم : هو اعتقاد الشىء على ماهو به » .

---

(١) ليس تحرج : ص
(٢) فاما : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : جاءوا (١) بلفظة الاعتقاد ـ وهو لفظ مجازى ـ انما حقيقته فى عقد الحبل ونحوه ، والحدود لا ينبغى أن تستعمل فيها الالفاظ المجازية ، لانها متغلظة ومتشككة . فاعترض عليهم هذا بان قيل لهم : ان المقلدة تعتقد ثبوت الصانع على ماهو به . وقد علمنا : أن اعتقادهم ذلك ليس بعلم ، فلما الزموا هذا الاعتراض ، راموا التخلص منه ، بان زادوا فى الحد : « هو اعتقاد الشىء على ما هو به [مع توطين النفس الى المعتقد (٢)] اذا وقع ، ضرورة أو نظرا » فجاءوا فى هذا الحد بهذه الزيادة ، بما يختلف فيه . هل يجوز فى الحدود أم لا ؟ ـ وهو التقسيم ـ لان ماوقع من العلوم ضرورة قسم ، وماوقع منه نظرا قسم . والحدود حكمها أن تحصر المحدود بلفظ واحد ، وهو موطن يختلف فيه النظار ، فكان من حقهم أن يضربوا عن الحد بما يختلف فيه .

ثم تحديدهم بالشىء ، يخرج عن الحد : العلم بالمعدومات قاطبة عندنا ، والعلم بالمستحيلات عندهم ، لان الشىء عندنا ، لاينطلق الا على الموجود ، وينطلق عندهم على الموجود وعلى المعدوم ، الذى يصح وجوده . وأما المعدوم الذى لايجوز وجوده فليس بشىء .

ولهذا قال أبو هاشم : « ان المحال ليس بمعلوم » أراد بذلك : أن العلم هو اعتقاد الشىء على ماهو به ، والمحال ليس بشىء فلم يكن اذن معلوما . ولا يعترض عليهم فى هذا الحد بأن يلزموا أن الله يسمى معتقدا ، فليس ذلك من أسمائه ، لانهم ينفون العلم عن الله ـ جل وعز ـ ولا يثبتونه .

---

(١) قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ليست فى الأصل . وفى الاصل : فجاءوا ... الخ .

(٢) زيادة من ط

فصل

فى تقسيم العلم الى القديم والحادث

قال الإمام أبو المعالى : « العلم ينقسم الى القديم والى (١) الحادث » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه قسمة صحيحة ، تعلم صحتها اذا اعتبرت بالنفى والاثبات ، فان الحادث هو الذى لـه أول . فالأولية له ثابته ، والقديم هو الذى لا أول له . فالأولوية عنه منتفية . وكل قسمة تدور بين النفى والاثبات ، فانها صحيحة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « والعلم (٢) القديم صفة البارى سبحانه القائمة (٣) بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الاحاطة ، المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبيا » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وجب لعلمه ــ جل وعلا ــ أن يكون قائما بذاته ، لانه اوجب له كونه عالما . والعلة انما توجب حكما لمحل ، اذا قامت به . وأما اذا قامت بغيره فلا توجب له حكما . وبهذا أبطلنا قول المعتزلة : ان العلم يقوم بجزء من قلب المخلوق ، ويكون سائر الجسم كله عالما .

وهذا باطل . سيرد بطلانه عند الخوض فى الصفات إن شاء الله تعالى . ووجب لعلمه ــ جل وعلا ــ أن يكون متعلقا بالمعلومات غير المتناهية ، ولم يكن كعلوم المخلوقين الذى يتعلق العلم الواحد منها (٤) .

---

(١) والحادث : ط (٢) فالعلم : ط (٣) القائم : ط

(٤) العلم منها الواحد بمعلوم : ص

بمعلوم معين ، لأن الأمر (١) لو كان كذلك - فمعلوماته - جل وعلا - لا تتناهى . لأن علمه يتعلق بأحكام العقول الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . فوجب من تعلقه بالمستحيل والممكن ، ان يتعلق بالمعدوم . لأن المستحيل لايعلم أبدا الا معدوما . والممكن يعلم تارة معدوما وتارة موجودا ، فلو كان بازاء معلوماته - جل وعلا - علوما . والمعلومات غير متناهية ، لوجب ان تكون العلوم أيضا غير متناهية . وتقدير وجود ما لايتناهى محال . فوجب لذلك اتحاد علمه - جل وعلا - واسترساله على المعلومات عدما ووجودا وامكانا واستحالة .

وتقدس علمه - جل وعلا - عن كونه ضروريا من وجهين :

أحدهما : ان الضرورى هو ماتتعلق به قدرة غير متصفة به . الا ترى أن العلم الضرورى فينا ، يقوم بنا . وهو متعلق بالقدرة القديمة .

وقدم علم البارى - جل وعلا - يحيل كونه مقدورا من وجهين :

أحدهما : قدمه - **والثانى :** وجوبه . لأن المقدور ممكن غير واجب .

والوجه الآخر : ان العلم الضرورى حادث . من حيث هو مقدور للبارى - جل وعز - ويستحيل كونه محلا للحوادث ، لانه لايقبلها . لأنه لو قبلها لم يخل عنها ، ومالا يخلو عن الحوادث حادث . وقد ثبت قدمه ، فاستحال حدوثه . وتقدس عن كونه كسبا ، لأن العلم الكسبى يتقدمه نظر . وقدم علم البارى - جل وعز - يحيل كونه مسبوقا بنظر يتقدمه . اذ القديم لا أول له .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : والعلم الحادث ينقسم الى الضرورى والبديهى والكسبى ، فالضرورى هو (٢) العلم الحادث [وهو] غير المقدور للعبد ، مع الاقترن بضرر أو حاجة » .

---

(١) الأثر ... ومعلوماته : ص .

(٢) هو : ط الحادث غير [الـ] مقدور : ط .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اراد الامام بهذا التقييد ان يوفى الضرورى ، معنى الضرر الذى اشتق منه . والضرورة قد تطلق على وجوه: منها مايلزم لزوما لابد منه ، كما تقول : من ضرورة العالم أن يكون حيا ، وقد علمنا : أن معنى الضرر منتف ههنا ، وانما قصد بذلك الملازمة والمصاحبة . ثم ان هذا التقييد لواستصحب ، لوجب منه ان يسمى العلم الكسبى المقترن به ضرر ، ضروريا . كالطبيب الذي يعرف بصناعة الطب أنه يمرض غداً ، وهو العلم الذى يسمى مقدمة المعرفة عندهم . فهذا علم بكسبى . قد اقترن به ضرر ، اذا المرض [ضرر] لامحالة . ثم ان الحميون لايسمونه ضروريا . وحده الامام بقوله : «هو العلم الحادث غير المقدور(١) للعبد » يعنى غير مكتسب له ، بل هذه العلوم ينفرد الله ـ جل وعز ـ بخلقها للعباد ، كما ينفرد بخلق آلامهم وصحتهم والوانهم . وغير ذلك مما لاكسب لهم فيه . ثم اختلف العلماء فى هذه العلوم . هل يجوز ان يخلق الله تعالى القدرة عليها للعباد او لايجوز ذلك ؟ فمنهم من أجاز ذلك على الاطلاق . وقال ان هذه العلوم كما يخلقها الله ـ جل وعز ـ يجوز أيضا أن يخلق للعباد قدرا تتعلق بها . ومنهم من منع من ذلك كله . وقال : ان العباد لا يقدرون عليها كما لايقدرون على آلامهم ولذاتهم وأحزانهم . وقالوا أيضا : كيف يصح أن تكون العلوم الضرورية مكتسبة للعباد ، والعقل من جملتها ؟ فقد علمنا أن المكتسب بالمعارف من ضرورته أن يكون عاقلا ، واذا صح أن العقل شرط فى اكتساب العلوم ، وجب لذلك ان يتقدم العقل عليها ولا يتاخر عنها . ومن العلماء من قسم ذلك فقال . أما العلم الضرورى الذى هو العقل ، فلا يجوز أن يكون مكتسبا للعباد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والبديهى كالضرورى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد انه غير مقدور للعبد .

---

(١) مقدور : ص

(٢) اذا : ص

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حكم الضروري في مستقر العادة : أن يتوالى : ولا يتأتى (١) الانفكاك عنه ، والتشكك (٢) فيه » إلى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد يعترض [على] هذا بأن يقال : ان الرجل قد يحفظ الآية من القرآن ، ويعلمها ضروريا ، ثم يتشكك فيها . وهذا ينفصل عنه ، بأن يقال : ان مبدأ حفظ القرآن ليس بعلم ضروري . وانما هو علم كسبي . فان تشكك فيه فكما يتشكك في مبدئه وسائر العلوم الضرورية ، كعلم المرء بنفسه ، وعلم المرء بالمدركات والعلم باستحالة اجتماع المتضادات (٣) ، [وهي علوم] ضرورية في كل حال . فلم يكن حكمها ، حكم مايكون مبدؤها اكتسابا .

***

قال الإمام أبو المعالي : « والعلم الكسبي : هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة ، ثم ان (٤) كل علم كسبي نظرى [وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل] (٥) هذا ما استمرت عليه به العادة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم الكلام فيه ، وبينا : أن النظر اذا كان شرطا في العلم ، لم يجز أن يوجد العلم دون تقدم النظر ، ثم ان هذا الرأى أيضا يرده أن كل مكلف يجب عليه النظر ، واذا ادعى مدعى أنه يوجد علم حادث من غير تقدم نظر ، فقد أبطل وجوب النظر . اذ للقائل أن يقول ـ اذا أمر بالنظر ـ قد علمت الله علما كسبيا ، لم يتقدمه نظر ، الا أن هذا لايقبل من مدعيه . لأن العادات لاتنخرق الا للأنبياء والأولياء المكرمين .

---

(١) فلا : ط (٢) والتشكيك : ط
(٣) والعلم باجتماع استحالة المتضادات (ص) .
(٤) أن : خ (٥) عليه به : خ

فصـــل
فى أضداد العـلوم

قال الإمام أبو المعالى : « للعلوم اضـــداد تخصهـا ، وأضداد تضادها ، وتضاد غيرها . فاما الأضداد الخاصة ، فمنها الجهل . وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ماهو به » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم التنبيه على هذه العبارة وذكرنا : ان التعبير الحسن أن يقال : هو اعتقاد المعتقد على ماليس به ، واذا كان العلم معرفة المعلوم على ما هو به ، فليكن الجهل الذى هـــو نقيضه : معرفة المعلوم على ماليس به . والاعتقاد جنس يجمع العلم والجهل والشك والظن .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومنها الشك . وهو الاسترابة فى معتقدين من غير ترجيح احدهما على الثانى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الشك والظن من ضرورتهما التعلق بمعتقدين ، وليس العلم والجهل كذلك . بل العلم الحادث حكمه أن يتعلق بمعلوم واحد ، ولا يتعلق بمعلومين ، الا أن يكون (١) العلم لايصح باحدهما دون الجهل بالثانى . كالمثلين والخلافين والغيرين والضدين ، فان الجهل بأحدهما جهل بالآخر ، والعلم بأحدهما علم بالآخر .

وقد زعم أبو هاشم : أن الشك ليس من صفة واحدة ، وانما هو من صفتين يتعلق أحد الاعتقادين ، بأحد المعتقدين ، ويتعلق الثانى بالمعتقد الآخر . وهذا باطل . اذ لو كان الشك اعتقادين لكان كل واحد منهمـا بمثابة الجهل ، حتى [ولو] كان المعتقد لأحد المعتقدين مصمما على اعتقاده ، ثم الاعتقادان ، بالمعتقدين . خلافان . فهلا جاز أن يجتمعا ؟ وهم يقولون : لايجوز اجتماعهما ، بل يعدم الاعتقاد الأول ، ثم يوجد الثانى .

---

(١) يكون لايصح العلم بأحدهما : ص

قال الإمام أبو المعالي : « ومنها الظن ، وهو من التردد كالشك (١) الا أنه يترجح أحد المعتقدين » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بالترجح الذى يكون فى الظن به فارق الشك . والا فان الاسترابة في المعتقدين ، كما هى موجودة فى الظن ، كذلك هى موجودة فى الشك .

قال الإمام أبو المعالي : « والأضداد العامة كالموت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يختلف فى الموت . هل هو ضد للعلم ـ كماذكر الامام ـ أو ليس ضدا له ، وانما هو ضد للحياة التى هى شرط فى العلم ؟ ومن قال هذا ، احتج بأن العلم والموت لاتتضاد أحكامهما ، كما يتضاد حكم العلم والجهل ، وحكم الموت والحياة . ومن قال : انه ضد . يقول : ان التضاد يرجع الى استحالة الاجتماع . وبالضرورة نعلم : أن العلم لايجتمع مع الموت . وأما من زعم أن الموت عدم ، فانه يقال له : أو لعل الحياة هى العدم ، والموت وجود . ولو فتحنا هذا الباب لم نثبت ضدا من الأضداد .

***

قال الإمام أبو المعالي : « والنوم (٢) والغفلة والغشية ، فهذه تضاد العلوم ، وتضاد الارادة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النوم يضاد الاعتقادات كلها ، ماعدا التخيل . وحكم الغفلة والغشية : أن تضاد الاعتقادات كلها ، وتضاد الارادة ، لأن الارادة لابد (٤) أن تصحب اعتقادا من الاعتقادات ، علما كان أو غيره ـ على ما سبق بيانه ـ .

---

(١) كالشك فى التردد : ط
(٢) والهرم : خ
(٣) فهذه المعانى تضاد : ط
(٤) لأن . ص

فصـــل

فى أن علوم العقل ضرورية

قال الإمام أبو المعالى : « العقل علوم ضرورية . والدليل على أنه من العلوم الضرورية (١) : استحالة الاتصاف به ، مع تقدير الخلو عن جميع العلوم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله فيه نظر ـ يأتى بعد هذا ـ والعاقل ـ كما ذكرنا ـ لايصح أن يكون متعريا عن جميع العلوم ، بل لابد لنا اذا فرضناه عاقلا ، أن يكون عالما بمعلومات ما . فدل هذا : على أن العقل علم . ولو كان شرطا فى حصول العلم ، لأمكن أن يوجـــد العقل ولايوجد علم من العلوم ، اذ لايلزم بوجود علم معلوم ، عـــلم بمعلوم آخر . ومما يدل من السـمع [على] أن العقل علم قوله تعالى : « وما يعقلها الا العالمون (٢) » فاثبت للعاقل علما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ما المانع (٣) من كون العقل من قبيل العلوم ، وكونه مشروطا ثبوته ، ضروب منهـا ، كالارداة المشروطة بالعلم بالمراد » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما كون العقل غير علم ، شرطا فى حصول المعارف فباطل ، لان وجود الشرط لايلزم به وجود المشروط . وذلك كان يقتضى أن يكون العاقل غير عالم بمعلوم . وقد تقدم بطلانه . ثم

---

(١) الضرورية : ط

(٢) العنكبوت ٤٣

(٣) «المانع من كون العقل خاليا عن العلوم مشروطا ثبوته بثبوت ضروب منها . كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد : ط

ان مقصود المتكلمين بالعقل : انما هو مايتصور التكليف بحصوله ، واذا قدر عدمه ، ارتفع التكليف . والعقل يطلق على أنحاء وعلى ضروب . فقد يسمى الجمهور ذا الهيبة والوقار : عاقلا . ويسمى وقاره : عقلا . وقد يسمون أيضا الذى يصرف علمه فى الفضيلة : عاقلا . ويسمونه : متعقلا . فان لم يستعمل عقله ولا علمه فى الفضيلة لم يسموه عاقلا . وانما يسمونه داهيا وماكرا . وقد يطلق العقل على ماتعلم به المعقولات الاول . وهو مقصد النظار . وقد يطلق أيضا العقل على مايكتسب بـه الخلق الحسن . ونسبة هـذا الى الخلق ، كنسـبة العقل الى المعقـولات الاول .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وليس العقل من العلوم النظرية . اذ شرط ابتداء النظر ، تقدم العقل » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدعلمنا انالشرط حكمه أن يتقدم المشروط بالمعنى ، كتقدم الحياة للعلم ، حتى انا لو فرضنا عالما ليس بحى ، لكان ذلك فرض محال . كذلك أيضا لايصح منا أن نفرض وجود نظر موصل الى العلم الكسبى من غير عاقل . فبطل بذلك أن يكون العقل من العلوم النظرية . اذ كان يجب للعقل أن يتقدم على النظر ، فيكون بالعقل علما نظريا ، يناقض تقدم العقل للنظر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «وليس العقل جملة العلوم الضرورية . فان الضرير ، ومن لايدرك ، يتصف بالعقل ، مع انتفاء علوم ضرورية عنه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون رضي الله عنه : هذا الذى قاله الامام صحيح ، لانا نجد هذه الادراكات يتصف بها غير العاقل من البهائم ، كما يتصف بها العاقل . فلما كان وجودها فى البهائم لايحصل لها عقلا ، وعدمها من العاقل ، لا نعدم منه عقلا ، علمنا أن الادراكات ليست العقل .

ثم حرر ذلك الامام بأن قال : **« كل علم لايخلو العاقل منه ، عند الذكر فيه (١) ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل : فهو العقل »** ثم زاده ايضاحا بأن قال **« ان العقل علوم ضرورية بجواز (٢) الجائزات** واستحاله المستحيلات» وفى هذا الذى ذكره نظر ، لأن العقل يوجب للانسان كونه عاقلا . والعلة التى توجب حكمها ، من شرطها أن تكون متحدة لا تعدد فيها . فلا يصح للعقل أن يكون علوما ، وانما الذى ينبغى أن يقال فيه : أن العقل هو العلم . بأن الأمر الواحد لايخلو عن النفى والاثبات ، ويدخل تحت ذلك جواز الجائزات واستحالة المستحيلات . لأن الجواز اما أن يفرض ثابتا أو منفيا . واذا فرض ثابتا ، كذلك أيضا يفرض ثبوت أحد الجائزين أو انتفاؤه كذلك أيضاذا فرضنا أن الموجود لايخلو من الحدث أو القدم ، فان هذا راجع الى النفى والاثبات ، لأن الحدث معناه : اثبات الأولية ، والقدم معناه : انتفاء الأولية . فقد آل الأمر الى ان العقل علم واحد ، وهو العلم بأن الأمر الواحد لا يخرج عن النفى والاثبات .

---

(١) فيه : ط
(٢) بتجويز : ط

باب

القول فى حدث العالم

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا ـ أرشدكم الله ـ : أن الموحدين تواضعوا (١) على عبارات فى أغراضهم ابتغاء منهم لجمع المعانى الكثيرة (٢) فى العبارات الوجيزة (٣) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصنائع المخوض فيها . قد لا يوجد فى اللغات عبارات تتضمن مقاصد تلك الصناعة . واحداث لغة لم يتقدم النطق بها : لايجوز . فلم يكن بد للواضعين للصناعة [من] أن ينقلوا اليها الفاظا ، تقارب الفاظا من اللغة ، [لـ] تقارب معانى الصناعة معانى اللغة بعض المقاربة . وهذا كما فعله الضابطون للخراج . فسموا الديوان الضابط لتلك الأعمال : زماما . ونقلوه من زمام البعير . وذلك أن البعير يقاد بالزمام ، ويصرف به الى حيث شاء صارفه ، وينضبط به حاله عليه ، كما كان ذلك الديوان محصنا للأعمال وضابطا لها . فنقل اليه ذلك الاسم ، للمشابهة التى بين الأمرين . وكذلك فعل النحويون لما

(١) تواطئوا : ط (٢) الكثيرة : ط

(٣) يقول الشهرستانى فى نهاية الأقدام : « مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها : أن العالم محدث ومخلوق . أحدثه البارى تعالى وأبدعه . وكان الله تعالى ، ولم يكن معه شىء » [ص ٥ نهاية الأقدام] ويقول ان الشىء أعرف من أن يحد بحد أو يرسم برسم : « ومن حد الشىء بأنه الموجود فقد أخطأ » [ص ١٥٠] وقال ان « الشحام » من =

= المعتزلة احدث القول بان المعدوم شئ ، وذات ، وعين . واثبت له خصائص المتعلقات فى الوجود . مثل قيام العرض بالجوهر ، وتابعه على ذلك اكثر المعتزلة ، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر . والجوينى قال : « ان كل موجود شئ ، وكل شئ موجود » [التمهيد ص ٤٠] وقول المعتزلة ان المعدوم شئ . هم قالوه . لأن الله تعالى قال عن زلزلة الساعة : انها « شئ عظيم » وهى معدومة ، لانها لم توجد بعد . ولأن الله يعلم حدوثها . قالت المعتزلة : ان المعلوم هو الشئ . ليشمل الموجود بالفعل ، والذى سيوجد ، لأن الله قد اخبر به .

وصاحبة الجوينى امام الحرمين تشرح قوله فتقول : « وهنا ينتهى الامام الى اثبات حقيقة كبرى تتجلى فى أن يصنع الشئ من العدم . وهذه القدرة لايصح أن تكون خافية ، بل ان من صفة القدرة أن تؤثر فى مقدورها ، واثبات ذلك الاثر ، يكون باثبات عملية الخلق من العدم الى الكون والوجود . فلو كان الشئ شيئا فى العدم ، لما أمكن أن يكون للقدرة اثر ، حين يصبح هذا المعدوم موجودا . ومعنى هذا : اذا كان الشئ شيئا فى العدم ، وشيئا فى الوجود ، فليس هناك أثر للقدرة ولكى يكون للقدرة اثرها ، يجب أن لايعرف الشئ بغير الموجود . واذعرف بانه المعلوم مثلا . فان المعلوم قد يكون معدوما ، ويكون الشئ شيئا فى العدم أيضا ، مما يدفع القائلين بهذا الرأى الى اثبات الحدوث أثرا للقدرة ، وليس الشئ اثرا لها » ا . هـ

والأشاعرة يرون أن الموجود لديهم هو الشئ والشئ هو الموجود . ولايمكن أن يسمى شيئا : غير الموجود . فالموجود لديهم هو الموجود الذى له وجود عينى حقيقى ، متحقق فى العالم الخارجى . وهم بهذا يثبتون الوجود فعلا من أفعال الله . أى أن الموجودات أثر من آثار الارادة الالهية . اذ انهم لايقبلون وجود ارادة ، لامراد لها . ويقول =

. . . .

= الأشاعرة أيضا : أن هذا الرأى يخالف رأى المعتزلة فى « الشىء » الذين يرون أن الشىء هو المعلوم وليس الموجود . وهذا يعنى أن لفظ « شىء » قد يطلق على المعدوم ، كما يطلق على الموجود ، لأن المعلوم اما أن يكون موجودا أو معدوما . فاذا كان الشىء شيئا فى العدم والوجود ، انتفت قدرة الله على الخلق ، لأن الوجود أصبح صفة من صفات الشىء ، الذى يكون معدوما ، ثم يوجد دون تدخل من قبل الارادة الالهية .

أما المتصوفة . فانهم يقولون بالخلق والايجاد . ولكنهم يفرقون بين وجود العالم فى علم الله منذ الأزل ، وبين ظهور هذا الوجود بالخلقفالعالم لديهم من حيث هو معلوم العلم الالهى : قديم . ومن حيث ظهوره بالخلق : حادث . فالعالم ــ حسب رأيهم ــ ليس قديما مطلقا وليس حادثا مطلقا . وأن هناك علاقة بين الخالق والمخلوق ، هى علاقة افتقار المخلوق للخالق من حيث ان وجود العالم فى العلم الأزلى ، ينتظر من الله أن يخلع عليه الوجود . والله ــ سبحانه وتعالى ــ ينظر اليه بعين الرحمة ، لاستدعائه وهذا هو قول المعتزلة فى خلق القرآن . فانهم يقولون هو قديم من حيث هو معلوم الالهى . وهو حادث من حيث ظهوره ووجوده .

١ ــ وفى قوله تعالى : « زلزلة الساعة شىء عظيم » [الحج ١] اختلف العلماء فى قوله « شىء » لأن الساعة لم توجد بعد ، فكيف يعبر عن المعدوم الذى لم يوجد بأنه « شىء » ؟ « فى البحر : أن اطلاق الشىء عليها ، مع أنها لم توجد بعد ، يدل على أنه يطلق على المعدوم شىء . ومن منع ذلك قال : ان اطلاقه عليها ، لتيقن وقوعها وصيرورتها الى الوجود . لا محالة » [تفسير الآلوسى ص ١١١ ج ١٧] .

٢ ــ وفى قوله تعالى : « وقــد خلقتك من قبل ، ولم تك شيئا » [مريم ٩] الشىء هنا ــ والكلام للشيخ الآلوسى ــ بمعنى الموجود . أى =

. . . .

= ولم تك موجودا ، بل كنت معدوما . والظاهر : أن هـــذا اشـارة الى خلقه بطريق التوالد والانتقال فى الأطوار ، كما يخلق سائر أفـــراد الانسان . وقال بعض المحققين : المراد به : ابتداء خلق البشر . اذ هو الواقع اثر العدم المحض ، لا ماكان بعد ذلك بطريق التوالد المعتاد . فكانه قيل : وقد خلقتك من قبل فى تضاعيف خلق آدم ، ولم تك اذ ذاك شيئا أصلا ، بل كنت عدما بحتا [روح المعانى ص ٧٠ ج ١٦] .

٣ ـ والجوينى يقول فى آية الحج : اذا قيل ان المراد بالآية : أنـه اذا وجد الزلزال كان شـيئا ، فيجب أن يرد عليهم بأن ذلك التفســير يستقيم فقط ، اذا ما كانوا يصفون الكون بأنه حركة . فالزلزلة من أخص أسماء الحركة ، وهم لايصفون الكون بهذه الصفة . كما يرد عليهم باية مريـم . مبينا : أنه قصـــد بـــان المعدوم فى آيـة الحجج ســمى شيئا ، فانه فى آية مريم ، لم يرد لفظ شىء : مثبتا .

أما الفلاسفة فان منهم من يقول بقدم العالم . ويرون أن الموجودات لاتتكون من العدم . فكل موجود مسبوق بمادة ومدة . وذلك أنهم يـرون أن هناك مادة قديمة ، وجدت مع الله تعالى ولا تتأخر عنه بالزمان ، وهى غير مشكلة وتسمى الهيولى . وهذه المادة تحمل فى طياتها صفة الوجود ، أى امكانية الوجود . بمعنى أن الموجودات تحدث بعيدا عن قدرة الله تعالى على الخلقوالايجاد . ومن الفلاسفة منيرى أن أصل العالم جسم كان يكون ماء أو هواء أو نارا أرضا أو بخارا أو الخليط الذى لا نهاية له . وهو أجسام غير متناهية . وهذا الخليط كان ساكنا ثم تحرك ، فأحدث هذا العالم . ومنهم من يرى أن أصل العالم ليس بجسم ، وأن أصـــله قدماء خمسة هى الله والنفس والهيولى والدهر والخلاء . ومنهم من قالوا بأنه الأعداد .

وعلماء المسلمين أثبتوا حدوث العالم . والمتكلمون من الخـــلف قسموا الموجود الى جوهــر وعرض ، واعتبروهما مخلوقين بقدرة الله =

. . . .

= تعالى ، وليسا ناتجين عن موجودسابق عليهما ، على نحو وجودالمعلول عن العلة ، ثم وضعوا أصولا أربعة هى :

١ ـ اثبات العرض ٢ ـ ثم اثبات حدوثه ٣ ـ اثبتوا استحالة تعرى الجواهر عن الاعراض ٤ ـ أثبتوا استحالة وجود حوادث لا أول لها

وهناك طريقة أخرى للمتكلمين فى اثبات حدوث العالم هى اثبات قدرة الله باظهار عجز الانسان ، بل عجز لمخلوقات جميعاً عن ايجاد نفسها . قال الامام الأشعرى : « ورأيناه طفلا ، ثم شابا ، ثم شيخا . وقد علمنا : انه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ... » الخ .

وقالوا : ان الموجودات تنقسم الى قسمين : ماليس له أول ومفتتح . وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ وماله أول ومفتتح . وهو الموجودات الحادثة . والقسم الثانى أطلق عليه امام الحرمين لقب الجوهر والعرض . فيكون ما سماه السلف « العالم كل موجود سوى الله تعالى » سماه امام الحرمين ومن تبعه من الخلف : « الجوهر والعرض » والجوهر عنده هو « المتحيز » ويقبل العرض أى الصفات المتغيرة والعرض « ما يعرض ولا يدوم مكثه » وهو أى الجوهر متجانس مع غيره من الجواهر . والجوهر لا شكل له . وهو باق غير متجدد ، ولا تتداخل الجواهر ، وانما يجوز تجاوزها ... الخ . ويقول امام الحرمين : اننا نفترض فى الجوهر : البقاء وعدم التغير . ومن المؤكد أن العرض يتبدل ويتتغير . حيث أن العرض لازم للجوهر ولا ينفك عنه ، فيكون الجوهر متغيرا ومتبدلا تبعا للعرض الملازم له . واذا تغير الجوهر يكون حادثا . ويلزم عليه وجود خالق ، يحدث التغير فى الكائنات باسرها ا.هـ

اضطروا الى تلقيب حركات الاعراب بالقاب سموها رفعا ونصبا وجرا - - منقولا ذلك من الرفع فى الأرض وهو العالى منها ، والنصب وهو النازل عن ذلك ، والجر وهو انزل منه . لانه أصل الحبل ، فكذلك أيضا أصحاب الكلام تواضعوا على ألفاظ . وحقهم حين تواضعوا عليها أن يبينوا معانيها ، ويعرفوا الطالبين مقاصدها ، لأن الأمر مالم يكن بينا ، لم يعلم ولا تتخلص (١) المعرفة به .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فمما يستعملونه ـ وهو منطوق به ، لغة وشرعا ـ : العالم . وهو كل موجود سوى الله تعالى » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى « الحمد لله رب العالمين (٣) » وقال عز من قائل : «قال فرعون : وما رب العالمين ؟ (٤)» ثم اختلف العلماء فى اللغة : هل يقع العالم على كل موجود ، أو هو مختص بالملائكة والآدميين والجن (٥) ؟ فمنهم من قال : انه يعم الوجود الحادث كله . ومن رأى هذا القول ـ وهوالأظهر ـ يقول : انهمشتق من العلامة .

(١) تخلصت : ص
(٢) سوى الله تعالى وصفة ذاته : ط
(٣) أول الفاتحة على اعتبار أن البسملة ليست آية منها
(٤) الشعراء ٢٣
(٥) الملائكة : لا ندرى أيتناسلون ، ويتجدد خلقهم أم لا ؟
والجن : قبيل من المخلوقات ، يعادل الانس .
وأصل الانس من آدم وحواء . وربما يكون للجن أصل . وابليس من قبيلة الجن ، وخرج منهم بعصيانه لله تعالى . والجن منهم المؤمن ومنهم الكافر . وذرية ابليس كلها كافرة . ولهم أعمار محددة ، مثل أعمار =

. . . .

= بنى آدم . ويتناسلون كبنى آدم . وللشياطين اتصال بالانس فى الوسوسة والصرع وغير ذلك .

والجن سواء كان كافرا أو مؤمنا ، لاصلة له بالانس فى النفع ، أو فى الضرر . والذى له صلة بالانس هم الشياطين . وسليمان سخرهم ولم يسخر الجن . وقوله « ومن الجن » يقصد به الشياطين . لقوله : « والشياطين كل بناء وغواص » .

والجن لقبوا الشيطان بلقب « السفيه » [الجن ٤] .

والشيطان يفتح للانسان تسعة وتسعين بابا من أبواب الخير ، ليوقعه فى باب من أبواب الشر . وقد ظهرت الشياطين فى صورة أولياء الله الصالحين ، ومثلوا على العوام والسذج أنهم هم الأولياء ، وقد ظهروا لهم إكراما لهم . وقد حكى المتصوفه كثيرا من الحكايات التى تدل على أن وليا ظهر لهم وعلمهم علما ، وأرشدهم الى أشياء مستورة . وهم صادقون فيما حكوا لانهم لم يعرفوا أن الذى ظهر هو الشيطان فى صورة ولى ، وانما هم عرفوا أن الذى ظهر هو الولى نفسه . ومن هذه الروايات : أن « الخواص » ظهر بعد موته « للشعرانى » وغيره ، وأبان له عن خفى من العلم ـ كما حكى الآلوسى البغدادى فى تفسيره ـ ولم يظهر الا الشيطان الرجيم ـ كما قال الامام ابن تيمية رحمه الله ـ وحدثنى صوفى : أن وليا قد مات من زمان طويل ، جاءه وأيقظه لصلاة الصبح . وأنه سمع صوته باذنيه . فقلت له : ان هذا شيطان جاء فى صورة شيخك . فقال : كلا . بل هو شيخى . فقلت له . ما الدليل على أنه شيخك ؟ قال : لانه قال عن نفسه : انه هو . والشيطان أيضا لا يامر بالصلاة . قلت له . لقد ظهر الشيطان للعرب ليلة هجرة النبى ﷺ فى صورة شيخ من نجد ، وقال كلاما . فهل كان نجديا وقتئذ ؟ ولقد ظهر الشيطان لأبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ وعلم الشيطان أبا هريرة آية الكرسى . فهل تعليمة آية الكرسى قد أخرجه من الأشرار الى الأخيار ؟ =

لأن الحوادث أدلة على وجود البارى ـ جل وعز ـ .

وفى كل شيء له آية .. تدل على أنه واحد .

ومنهم من يرى أنه موقوف على الملائكة والآدميين والجن . ويرى من يقول هذا القول : انه مشتق من العلم ، فلا يوقع هذا الاسم الا على العلم دون غيره . والتعبير الحسن فى العالم : أن يقال : « هـو (١) الموجودات الحادثه المخالفة لله جل وعز » وأما تعبير الامام بقوله : انه كل موجود سوى الله تعالى » فانه يلزمه أن يكون الجوهر الفرد عالما ، والعرض أيضا عالما ، لأن قولنا : كل موجود عالما ، بمنزلة قولنا : كل انسان حيوان . وكما يلزم أن يكون الواحد من الاناسى حيوانا ، فكذلك يلزم أن يكون الواحد من الجواهر والأعراض عالما .

* * *

. . . .

= أما قرأت قول الله تعالى حكاية عن الشيطان الرجيم : « ثم لآتينهم من بين أيديهم ، ومن خلفهم ، وعن أيمانهم ، وعن شمائلهم . ولا تجد = أكثرهم شاكرين » [الأعراف ١٧] [انظر النبوات ، للامام ابن تيمية وانظر النبوات ومايتعلق بها ، للامام فخر الدين الرازى] .

وبناء على ما قدمنا . فمن ذا الذى هو عاقل ويصدق الذى ذكره « الشعرانى » هذا ؟ « أخبرنى شيخنا « على الخواص » ـ قدس سره ـ أن الله ـ تعالى ـ أطلعه على معانى سورة الفاتحة ، فخرج منها مائتى ألف علم ، وأربعين ألف علم ، وتسعمائة وتسعين علما » يريد أن يقول ان فى سورة الفاتحة مليون ومائتين وثلاثين ألف علم . اختص بهم «الخواص» وحده من دون الناس ، مع أنه كان من الاميين غير الدارسين . فهل هذا معقول ياأيها المتصوفون ؟ اننا نثنى على الشيخ « ابن تيمية » ونترحم عليه ، لأنه أرجع عقول المسلمين عن خرافاتكم . وأوضح للناس : أن الذين عند الله الاسلام . وليس التصوف ا.هـ

قال الإمام أبو المعالى : « ثم العالم جواهر وأعراض . والجوهر هو المتحيز وكل (١) ججم متحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان قيل : التحيز لا يفهم منه الاشغل الحيز - وهى الجهة - فذلك يرجع الى صفة معنى ، لأن الجوهر لا يختص بجهة الا بكون مخصص . فكيف نحد الجوهر بصفة معنى يقوم فيه ؟ والجواب عن ذلك : ان المراد بهذا قبول الجوهر للأكوان - وقبوله من صفات نفسية - وخصت الأكوان دون غيرها من الأعراض . اذ الجوهر يقبلها كلها بصفته النفسية . لأن دور الأكوان فى الكلام ، وفهم العقول لها ، أقصر وأوضح من سائر الأعراض . وقد قيل فى حد الجوهر : انه الحجم . والمراد به : انه جزء واحد قائم بنفسه ، لا يحل حيث حل هو مثله . وقد قيل فيه : انه ماله حظ من المساحة . والعرض : هو الذى ذكره . وانما سمى عرضا لوجوده فى وقت وجوب عدمه فى تالى ذلك الوقت . يقال لكل ماعرض ولم يستمر وجوده : عرض . قال الله تعالى : « تريدون عرض الحياة الدنيا (٢) ؟ » حين كان أمرا ثانيا لا يستمر وجوده . والألوان والطعوم والروائح والحياة والموت . أعراض ، يجوز قيامها بكل جوهر من غير تقدم شرط . وأما العلوم والارادات والقدر ، فانها لاتوجد بالجواهر ، حتى توجد الحياة ، ومالم يوجد الجسم حيا ، لم يجز قبوله لهذه الصفات .

* * *

---

(١) وكل ذى حجم . ط

(٢) الأنفال ٦٧

قال الإمام أبو المعالي: « ومما يطلقونه الأكوان • (١) وهو الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ويجمعها مايخصص مكانا أو تقدير مكان » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: الأكوان تطلق لعموم ولخصوص فالعموم اطلاقه على كل حادث • قال الله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا أردناه : أن نقول له : كن • فيكون (٢) » والخصوص هو اطلاقه على هذا النوع من الأعراض ، وكل عرض خصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ، فهو كون • فيدخل تحته السكون ـ كما ذكر ـ والاجتماع والافتراق والمحاذيات والمقابلات والائتلافات •

* * *

قال الإمام أبو المعالي: « والجسم في اصطلاح الموحدين هو المؤتلف (٣) • واذا (٤) ائتلف جوهران كانا جسما ، اذ كل واحد مؤتلف مع الثاني » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: عرفنا أن الجسم هو المؤتلف تقول العرب : هذا الموجود أجسم من هذا ، فدل قولهم « أجسم » على أنه قد فضله بكثرة التأليف ، ولولا أن الجسم معناه المؤتلف ، لما دل الأجسم على تفاضل في ذلك المعنى • كما أنا اذا قلنا : « زيد أعلم من عمرو »

---

(١) وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق • ويجمعها

(٢) النحل ٤٠

(٣) الموحدين المتألف : (ط)

(٤) فاذا تألف : ط

دل ذلك على أنه أكثر معرفة منه بالمعلومات على ماهو به . فدل ذلك أيضا على أن العلم : معرفة المعلوم على ماهو به . واذا كان الجسم هو المؤلف ، دل ذلك على أن الجوهرين اذا تالفا كانا جسما ، لأن الجسمية مرتبطة بالتاليفية ، فاذا وجد فى كل واحد من الجوهرين تاليفا ، لزم أن يكون جسما . اذ لايصح ان يقوم تاليف واحد بجسمين ، لأن الوحدة تناقى العدد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم حدث الجواهر ينبنى (١) على أصول منها : اثبات الأعراض . ومنها اثبات حدثها ، ومنها : اثبات استحالة تعرى الجواهر عنها (٢) . ومنها : استحالة حوادث لا أول لها » .

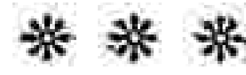
قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لماكان الحادث هو الذى وجد ، بعد أن لم يكن موجودا ، كان من الحوادث مانعلم حدوثه ، حين سبق وجودها . كما نشاهد مايحدث من النبات ومن الحيوان والمعادن . ثم ان من الحوادث ماسبق وجوده لوجودنا ، فلا نتوصل الى العلم بحدوثه الا بهذه الأركان ، التى هى ثبوت العرض ، فمن انكر ثبوته لم يتوصل أبدا الى العلم بحدث العالم ، وكذلك اثبات حدوثها ، فان من قضى بقدم الاعراض لم يصح له العلم بحدث العالم . وكذلك العلم باستحالة تعرى الجواهر عنها ، لايحصل العلم بحدث العالم ، الا بربط هذا الأصل . اذ لو جاز للجواهر أن تتعرى عن اعراضها ، لما دل قبولها لها فى وقت دون وقت ، حدوثها ، وكذلك أيضا استحالة حوادث لا أول لها ـ وهوالركن الأعظم ، وبه يرد على الفلاسفة القائلين بان البارى جل وعز مع الخلق ـ

---

(١) يبنى : ط

(٢) عن الأعراض : ط

مرتبطان ، كارتباط العلة والمعلول والسبب والمسبب ، كطلوع الشمس ووجود النهار ، اللذين لايتقدم أحدهما الآخر بالزمان ، لكن بالسببية ، لأن هذه الأصول اذا صحت على هذا الترتيب تبين منها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، ومالا يسبق الحوادث حادث .



قال الإمام أبو المعالي : « فاما الأصل (١) الأول . فقد أنكرته طوائف من الملحدة ، وهو اثبات (٢) الأعراض ، وزعموا : أن لا موجود الا الجواهر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من العلماء من رأى أن ثبوت الأعراض معلوم ضرورة ، لايحتاج فيه الى اقامة دليل ، لأن الانسان اذا جاع مرة ، وشبع أخرى ، يعلم ضرورة أن حاله فى شبعه مخالفة لحاله فى جوعه ، ويعلم أن ذلك الخلاف لايرجع الى نفسه ، لأن الشيء لايخالف نفسه ، وانما يرجع الى غرضين مختلفين . وكذلك أيضا : اذا وجد فرحة بعد حزنه ، فانه قد علم ضرورة اختلاف حاليه ، ولما طولب هذا القائل وقيل له : أن الأئمة قد استدلوا على ثبوت هذا الأصل ، ولو كان معلوما ضرورة ، لما أقاموا الأدلة عليه : أجاب عن ذلك : بانهم لم يقصدوا بأدلتهم تلك ، ثبوت الأعراض ، وانما قصدوا بذلك مغايرتها للجوهر . وانما ذكرنا هذا ، ليعلم : أن ثبوت الأعراض تقوى أدلتها ، وتتبين ، حتى تكون رتبتها قريبة من العلم الضرورى .



---

(١) الأصل : ط ـ الفصل : خ

(٢) اثبات : من ط

قال الإمام أبو المعالى : والدليل على اثبات الأعراض : أنا اذا رأينا جوهرا ساكنا ، ثم رأيناه متحركا مختصا بالجهة التى انتقل اليها ، مفارقا للجهة (١) التى انتقل عنها . فعلى اضطرار ، نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات ، وليس من الواجبات . اذ لا يستحيل تقدير الممكنات (٢) وبقاء الجوهر بالجهة (٣) الأولى . والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه اذا تخصص بالثبوت بدلا عن الانتفاء المجوز ، افتقر الى مقتض يقتضى له الاختصاص (٤) ، وذلك أيضا (٥) معلوم على البديهة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تلخيص هذه الدلالة : أن أحكام العقول ثلاثة : واجب ، وجائز ، ومستحيل . فالجوهر اذا سكن فى وقت ، ثم تحرك بعد ذلك الوقت ، نعلم أن حركته فى وقت معين ، ليست بواجبة . اذ لو كانت واجبة لم يختص قيامها بالجوهر بوقت دون وقت ، لأن الحكم الواجب أن يستمر حاله فى جميع الأوقات . ألا ترى أن الجوهر لما وجب له التحيز ، لم يجز أن يوجد فى حال من الأحوال الا متحيزا . وكذلك نعلم أن وجود الجوهر ليس بمحال ، لأنه قد وجد . والمحال لا يوجد فى وقت من الأوقات . فلما بطل له الوجوب والاستحالة ، لم يبق له حكم من أحكام العقل ، الا الجواز والامكان . والجائز متردد بين الثبوت والانتفاء . يصلح لكل واحد منهما . فاذا تحقق الوجود بدلا من الانتفاء ، لزم أن يكون ذلك لمخصص ، لأنا لو رددنا ذلك الى نفس

---

(١) مفارقا للتى انتقل : ط

(٢) تقدير بقاء الجوهر : ط ـ تقدير والممكنات بقاء الجوهر : خ

(٣) فى الجهة : ط

(٤) الاختصاص بالثبوت : ط

(٥) وذلك معلوم أيضا : ط

الجواز ، وهو متردد بين النفى والاثبات ، فليس له تخصيص من نفسه . ولابد له من مخصص . وليس كذلك حكم الوجوب ، لأن الواجب قد يستغنى عن مقتض ، كوجوب البارى ـ جل وعز ـ وكذلك المحال لا مقتضى له ، لأنه انتفى عن الاستمرار والتكرر . لكن الجائز من حيث [هو] تردد بين أمرين ، لم يكن له بد من مخصص يحقق له الوجود دون الانتفاء .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذلك معلوم (١) على البديهة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد ـ رضى الله عنه ـ انه علم ضرورى ، بعدتقديم النظر فىكون المخصص جائزا . ولايستنكر حذاق الأئمة انبناء علم ضرورى على علم نظرى . قالوا : ومن ذلك استحالة اجتماع المتضادات هو معلوم ضرورى ، لكنه لابد من تقديم العلم النظرى باثبات الأعراض ، وعند ذلك نعلم استحالة اجتماع ضدين . وأما من سبق الى اعتقاده انكار الأعراض ، فلا يصح منه العلم باستحالة اجتماع الأضداد ، اذ لايثبت الضد . وتقدير الاجتماع فرع لثبوت المجتمعين ووجودهما . وقد خالف بعض الأئمة فى هذا ، ورأى أن العلم الضرورى لاينبنى على شىء غيره ، وانما يعلم أولا من غير فرض متقدم عليه ـ وليس هذا موضع بسط الكلام فى ذلك [وسيأتى بسطه] ان شاء الله تعالى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس الجوهر . أو زائد عليه . وباطل أن يكون المقتضى نفس

(١) معلوم أيضا : ط

الجوهر (١) اذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التى فرضنا الكلام فيها . مادام (٢) نفسه ، ولا ستحال عليه الزوال عنها ، والانتقال الى غيرها » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قرره الامام صحيح بين . لانه بين أولا أن الجوهر فى تحركه بعد سكونه ، لابد له من مقتض لجوازه ، ثم جعل الآن ينظر فى تعيين المقتضى ، فبطل بهذا الفصل أن يكون المقتضى جوهرا لتحركه . لأن الجوهر كما قال قد كان جوهرا فى حال سكونه . فلو كنا قدرنا المقتضى نفس الجوهر ، للزم أن يوجد كونه متحركا ، مع وجود كونه جوهرا . ولما وجد جوهرا ، ولم يوجد مقتضيا ، لكونه متحركا ، علم أن كونه جوهرا غير مقتض لكونه متحركا ، ولزم من هذا أن يكون المتحرك زائدا على الجوهر ، ثم يبحث عن ذلك الزائد ، أهو عدم أم وجود ؟ وباطل أن يكون عدما ، لان العدم نفى محض به . ولافرق بين قول القائل : مقتضى تحرك الجوهر نفى ، وبين قوله : لامقتضى لتحرك الجوهر . وقد بين أن جواز تحرك الجوهر متضمن مقتضيا لامحالة . فالقول بما يؤدى الى نفيه ، مع اضطرار الجواز اليه : قول باطل . ثم يبحث عن ذلك العدم . ماهو ؟ أهو عدم جوهر ، أم عدم عرض ؟ اذ لا حادث الا هذان النوعان . فان زعموا : أنه عدم جوهر ، كان هذا منهم اعترافا بحدث الجوهر ، لأنها لاتعدم ، الا مع تقدير حدوثها .

ومطلبنا الاقصى هو حدوث الجواهر – وسياتى الدليل على استحالة عدم القديم – وان قدروا ذلك المعدوم ، عرضا . ففيه اثبات الأعراض . فاذا قد تبين بما تقدم أن المقتضى لابد من كونه موجودا ثابتا زائدا على الجوهر ، لم يخل أن يكون مثلا له ، أو خلافا . وبيبطل أن يكون مثلا ،

---

(١) أو زائدا عليه . وباطل ان يكون المقتضى نفس الجوهر : سقط ط

(٢) مادامت : ط

لأن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصا لجوهر غيره بجهة ، لاستحال اختصاصه ، بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذى قدر مقتضيا . لأنا نجوز تحرك الجوهر الفرد ، وان لم يكن معه جوهر غيره . ثم الجواهر متماثلة فليس الجوهر الذى قدر مقتضيا لجوهر اختصاصا ، أولى من الجوهر المختص بأن يقتضى لذلك الجوهر المفروض اختصاصا أيضا . وان كان هذا الخبط مما يستغنى عنه . اذ لا احد من النظار يدعى أن اختصاص الجوهر بمكان من اثر جوهر غيره ، الا ما يدعيه القائلون بالتولد ـ وسيبطل ذلك ـ

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واذا ثبت أن (١) المقتضى زائد على الجوهر ، وتقرر انه خلاف (٢) له ، لم يخل ان يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا [فان كان معنى موجبا (٣)] تعين قيامه بالجوهر المختص ، بجهته ، اذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بايجاب (٤) الحكم له ، أولى من ايجابه لغيره . والذى وصفناه هو الغرض الذى ابتغيناه .

وان قدر مقدر المخصص فاعلا ، والكلام فى جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالا ، اذ الباقى لايفعل ولابد للفاعل من فعل ، فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض ، وهو من أهم الأغراض ، فى اثبات حدث الأعراض (٥) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما بطل ان يكون المقتضى للاختصاص بالجهة مثلا للجوهر ، لزم أن يكون خلافا له ، لأنه ان سد مسد الجوهر ، كان مثلا . وان لم يسد مسده كان خلافا .

---

(١) فاذا ثبت المقتضى الزائد على الجوهر : ط
(٢) خلافه : ط — (٣) زيادة من ط
(٤) بايجابه : ط — (٥) العالم : ط

وكـــل ماتريـدون من النفى والاثبـــات ، فـــان قسـمته ضرورية ، ثم نحن اذا فرضنا المقتضى للاختصاص خلافا للجوهر ، زائدا عليــه ، لم يخل من أحد الامرين : اما أن يكون عرضا قائما بالجوهر ، اذ لو لم يقم به ، لم يوجب له حكما . الاترى أن علم جوهر لا يوجب لجوهـــر آخر كونه عالما . وان فرض فاعلا مختارا كان ذلك باطلا . لأنا قـــد اثبتنا المقتضى زائدا على الجوهر ، والفعل وجود ، ولايصح أن يصرف المقتضى الى فعل فاعل ، اذ ليس معنا الا الجوهر ، والجوهر مستمر الوجود ، والفعل هو أمر وجد بعد أن لـــم يوجد ، فمحـــال كون الجوهر مفعولا . لأن كونه مفعولا يقتضى أنه وجد بعد أن لم يوجد ، وكلا منا فى جوهر مستمر الوجود ، وكانا قد قلنا : انه لم يوجد ماهو موجود . وهذا حكم بالنفى والاثبات لأمر واحد . وهو محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والأصل الثـانى : اثبات حــدث الأعراض ، والغرض من ذلك : يترتب على أصول . منها ايضاح استحالة عدم القديم . ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها ، واستحالة انتقالها . ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور . والأولى أن نطرد دلالة فى حدث الأعراض . ونورد هذه [الأصول فى معرض (١)] الأسئلة ، ونثبت المقاصد منها ، فى معرض الأجوبة . فنقول : الجوهر الساكن اذا تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ، ودل طروها على حدوثها . وانتفـاء السكون بطروها ، يقضى بحدث السكون ، اذ لو ثبت قدمه ، لاستحال عدمه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل انما يتبين بعـــد معرفة الحدوث وحقيقته . والحدوث عبـارة عن معلومين : أحدهمـا . وجود ، والثانى : عدم سابق . اذ حقيقته : أنه ما وجد بعد عدمه ،

---

(١) من ط

فنحن اذا رأينا الحركة قد طرأت على الجوهر ، ولم تكن فيه موجودة قبل ، نعلم انها حادثة اذ حقيقة الحادث ما وجد بعد أن لم يوجد . كذلك أيضا نعلم حدوث السكون بعدمه ، اذ لو كان قديما ، لكان واجب الوجود ، ووجوب وجوده يحيل عدمه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : بم تنكرون على من يزعم أن الحركة كانت كامنة فى الجوهر ، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون ؟ قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان فى المحل الواحد ، وكما نعلم استحالة كون الشئ متحركا ساكنا ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون . ثم لو ظهرت الحركة (١) مرة ، واستكمنت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكمين عليها ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى (٢) الآخر كونها مستكنة خافية . فان الدال على اثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر ، ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين : ظهورهما عند ظهور أثرهما وكمونهما (٣) عند حصول أثر الكمون . ويتسلسل القول فى ذلك » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : أن الكمون لايصح اطلاقه الا فى الجواهر والأجسام ، لأن معناه التستر والخفاء ، وذلك من صفات الأجسام . ولايصح أن توصف به الأعراض . ثم ان الكمون وان قيل للجاهل انه أمر مستور لا يظهر أثره ، فانما يسبق هذا الاعتقاد فى الأجسام المؤتلفة ، وأما فرضه فى الجوهر الفرد فمحال . والحركة لو كانت كامنة فى الجوهر فى حال سكونه ، لكان ذلك حكما باجتماع الضدين . ولا فرق عندنا بين تقدير كون الجوهر ساكنا متحركا وبين اعتقاد وجود قيام

---

(١) الحركة والسكون : ط (٢) ويقضى : ط
(٣) وكمونهما : خ

الحركة والسكون به ، لاسيما على القول بنفى الأحوال لأن كون الجوهر متحركا هو عين قيام الحركة به ، ثم ان الحركة لو كمنت مرة وظهرت أخرى ، لكان فى ذلك اثبات تعاقب أحكام عليها . وتعاقب الأحكام عليها يتضمن قيام معان بها . اذ بينا : أن الجوهر انما كان ساكنا فى وقت ومتحركا فى وقت آخر ، لقيام السكون والحركة به . ومحال أن يقوم العرض بالعرض ، اذ لو قام العرض بالعرض ، لجاز أن يقوم العرض القائم عرض آخر ، ثم يتسلسل ذلك الى غير غاية . ومايتسلسل لايتحصل منه الأول . فبان بطلانه ..

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الحركة توجب كون محلها متحركا لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن يوجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبدا فيها . وذلك يقلب جنسها ، ويحيل حقيقة نفسها » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحركة لاتخلو من أن تعتقد علة لكون المحل متحركا ، أويعتقدكونه متحركامعلولا لها . فان قدرنا ذلك لزم أن توجب ذلك الحكم لنفسها ، لأن اقتضاء العلة للمعلول أمر واجب . فاذا وجدت العلة لزم المعلول لامحالة . فلو قدرناها موجودة من غير أن توجب لمحلها كونه متحركا ، لكان ذلك اخراجها عن صفة نفسها . وخروج الموجود عن صفة نفسه محال ، واما أن ننفى الحال وننفى العلة والمعلول ، فعند ذلك يكون نفس قيام الحركة بالجوهر هو كونه متحركا . فكيف يصح أن يعتقد أصحاب الكمون أنه موجود فى الجوهر ، والجوهر غير متحرك به ؟ وهذا اقضاء بكونه موجودا غير موجود . وذلك محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ماالدليل على استحالة عدم القديم ؟ قلنا : الدليل عليه أن عدمه فى وقت مفروض ، يستحيل أن يكون واجبا حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلى فيه . وهذا معلوم بطلانه

ببديهة العقل ؛ ولو (١) قدر في وقت مفروض عدم جائز مع تجـويز استمرار الوجـود ، بـدلا منـه من غير مقتض لكـان (٢) محـالا . اذ الجائز يفتقر الى مقتض ، والعدم نفي محض يستحيل تعلقه (٣) بفاعل مخصص . ويستحيل أيضا أن يكون حمل العدم على طريان ضد ، فان الطارىء ليس بمضادته (٤) للقديم ، أولى من القديم ، بمنع ماقدر ضدا له ، من الطروء ، ولا يجوز استناد عدم القديم الى انتفاء شـرط من شرائط استمرار وجود القديم ، اذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان قديما مفتقرا عدمـه ، لو قـدر الى مقتض . ثـم يتسلسل القـول في ذلك (٥) » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كما ذكره - رضي الله عنه - لأن عدم القديم لايخلومن أحد ثلاثة أحوال : اماان يكون محالا ، واماان يكون واجبا واما أن يكون جائزا . فان قدر واجبا ، كان ذلك محالا . لأنا اذا أثبتنا له الوجوب واتصاله مدة ما ، ثم نفرض في وقت معين أن ذلك الوجوب يستحيل استمراره ، فان هذا مما يرده العقل بأوليته ، ولايقبله ببديهته . وكثيرا ما نعلم هذه الاستحالات الواجبة بالعلم الضروري . كاستحالة العلم باجتماع الأضداد ، والعلم بأن الجسم لايكون في مكانين . ونحـو ذلك من الاستحالات الواجبة [التي] علمت علما ضروريا . فلو كان عـدم القديم واجبا في الوقت المفروض ، لعلم وجوب العدم ضرورة . ولما لـم يكن الأمر كذلك ، بطل تقدير من قدر واجبا في هذا المحل ، واذا بطل الوجوب لم يبق الا الجواز والاستحالة ، لأن الجائز اذا قدر وقوعـه لم يكن بد من مقتض - ثم المقتض لايخلو من أن يكون فاعلا - أو طريان ضد ، أو عدم شرط ، أو علة . ومحال أن نقـدر المقتضى فاعـلا ، لأن الفاعل لابد له من فعل . والعدم نفي محض ، اذ لافرق بين قولنا : فعل

---

(١) فلو : ط . (٢) كان ذلك محالا (ط)
(٣) تعليقه : ط (٤) ليس هو بمضادة القديم : ط
(٥) في ذلك : سقط ط

عدما ، وبين قولنا : لم يفعل • ومحال أيضا أن يكون المقتضى طريان ضد ، لأن التضاد بين الضدين حاصل ، وليس الضد الطارىء بمنع الضد الموجود ، بأولى من كون الضد الموجود مانعا من طرو الطارىء • ثم ان القول بأن الضد يمنع ضده محال • لأن البياض اذا قدرنا طروه على السواد ، فمتى نقدر وجوده ؟ أنقدره مع السواد ؟ وذلك محال • اذ فيه فرض اجتماع الضدين ، فلابد من أن نقدر السواد معدوما • وعند ذلك نقدر وجود البياض ، فاذن لا أثر للبياض فى انتفاء السواد وعدمه ، اذ لم يحل الا محلا خاليا من السواد • فبطل بهذا قول من يدعى أن الضد يعدم بالضد •

ولا تصح استحالة عدم القديم ، على رأى المعتزلة الذين يجوزون عدم الضد بالضد ، وكذلك يستحيل رد المقتضى الى عدم شرط ، لأن ذلك الشرط لا يخلو من أحد وجهين •

اما أن نقدر حادثا ، وذلك محال • لأن الحادث ماله أول • والقديم مالا أول له • فلو قدرنا ذلك للزمنا منه تقديم المشروط على الشرط ، ووجوده مدة من الدهر ، دون شرطه • وذلك محال •

ولو قدر أيضا قديما ، لا افتقر ذلك الشرط القديم الى انتفاء شرط يصح عدمه • ثم يتسلسل القول فى ذلك الى ما لايتناهى ، وذلك محال • وكذلك لايصح أن يكون المقتضى للعدم علة • لأن الحكم المعلول ثابت والعدم نفى محض ، فبطل أن نصرف عدم القديم الى مقتض ، اذ قد تبين استحالة جميعها • واذا بطل وجوب عدم القديم وبطل جوازه أيضا ، لم يبق الا أن يكون محالا • وهو مطلوبنا ومرادنا •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : فان قيل : اذا كان (١) أحد أركان الدليل على حدث الأعراض ، (٢) ينبنى على منع انتقالها • فما الدليل

(١) اذا كان : سقط ط (٢) مبنى : ط

على منــع انتقالهــا ؟ اذ للقــائل أن يقــول : الحركه الطــارئة على جوهر ، منتقلة اليه من جوهر آخر • فالجواب : أن الحركة حقيقتهـــا الانتقــال ، وينبغى (١) أن يقتضى ما وجــدت انتقال جوهر بهـــا • ولو انتقلت من جوهر الى [جوهر ثانى (٢)] للزم طريان حالة عليها لاتكون فيها ، انتقالا • وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال » •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هــذا بين من كلامه ــ رضى الله عنه ــ لأن المنكرين لحدث الأعراض ، ربما ادعو أن ذلك العرض الموجود بجوهر لم يكن فيه قبل ذلك ، يمكن أن يكون عندهم منتقلا من جوهر آخر ، ولو صح ذلك لهم ، لم تتم دلالة حــدث الأعــراض • فلابد من التهمم والاعتناء بابطال انتقال الأعراض • **وههنا دليلان : ــ**

أحدهما : يعم الأعراض ، والثانى يخص بعضها • فالذى يعم الأعراض أن يقال : ان الحركة لو انتقلت من جوهر الى جوهر ، لم يخل ذلك من أحد وجهين : اما أن يقدر انتقالها دون قيام عرض بها • فان قدر ذلك مقدر ، فليقدر أيضا مثله فى الجوهر ، حتى يكون الجوهر منتقلا من جهة الى جهة مـ نغير حركة تقوم به • ولو قلنا بذلك ، لكان هذا نفيــا للأعراض ، وقد ثبت بالأصل الأول وجودها • وان قلنا : ان الحركـــة تنتقل مـ نجوهر الى جوهر بانتقال ، قضينا بقيام الحركة بالحركة • وذلك محال من وجهين : أحدهما : ان احدى الحركتين ليست بأن تكون محلا للأخرى ، بأولى من أن يكون الحال هو المحل • وعلى هذا لا يتبين مايكون حالا مما يكون محلا • وتميز ذلك فى العرض والجوهر لاختلافهما • وأيضا : فان الحركة لو قامت بالحركة لجاز أيضا أن تقوم بالحركة القائمة بها حركة ، ويتسلسل ، وبيان ذلك : أن قبول الأعراض انما يرجـــــع لنفس القابل • ألا ترى أن الجوهر لما قبل العرض ، قبله بصفته النفسية ، والصفات النفسية تجتمع فيها المتماثلات ، فلو قدرنا أن حركة تقبـــل

---

(١) فينبغى : ط   (٢) آخر : ط

حركة للزمنا أيضا أن تقبل الحركة الحالة حركة أخرى . لأن ذلك القبول راجع الى صفة نفسها . وصفات النفس تعم المتماثلات وانما الدليل الذي يخص بعض الأعراض ، فهو الذى ذكره الامام – رضى الله عنه – [وهو] أن الحركة حقيقتها الانتقال . فاذا انتقل به متنقل خرج عن كونه انتقالا ، وكونه انتقالا من صفات نفسه . وخروج الأعراض عن صفات نفسها محال .

وبيان هذا : أن الانتقال هو ما ينتقل به منتقل . فلا ينتقل المنتقل الا بانتقال . وحقيقة المنتقل : جوهر يقوم به انتقال . فاذا جعلنا العرض منتقلا ، جعلنا له حكم الجواهر . اذ الجوهر هو المنتقل ، فأخرجناه بذلك عن صفة نفسه ، ولو طردنا هذا الدليل فى سائر الأعراض ، لاستمر لنا . فانا نقول لمن قدر العلم منتقلا : حقيقة العلم مايكون به العالم عالما . والعالم موصوف [بانه من] قامت به صفة هى العلم فلو قدرنا العلم منتقلا ، لكان فى حال انتقاله لايعلم به عالم ؛ وخروج العلم عن أن يعلم به ، خروج عن صفة نفسه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وأما الأصل الثالث : فهو تبيين استحالة تعرى الجواهر . عن الأعراض . والذى(١) صار اليه أهل الحق : أن الجوهر لايخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده ، ان كانت له أضداد ، وان كان له ضد (٢) لم يخل الجوهر عن أحد الضدين . وان (٣) قدر عرض لاضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الجوهر لما قبل العرض بصحة نفسه ، لم يخل من أن يقوم به . ثم ان الأعراض تنقسم ثلاثة أقسام : عرض له ضد واحد كالحركة والسكون ، وعرض له أضداد كالبياض الذى

---

(١) فالذى : ط

(٢) ضد واحد : ط

(٣) فان : ط

يضاده السواد والخضرة والحمرة وسائر الألوان ، وعرض لاضد له ، وهو البقاء . فالعرض الذى له ضدان ، لابد من أن يقوم بالجوهر أحدهما . فالجوهر اما أن يكون ساكنا أو متحركا . وكذلك الجوهر اما أن يكون أبيض أو أسود أو يقوم به لون من سائر الألوان ، الا أن الفرق بين المتلون والمتحرك : أن التلون لايترتب فى الجوهر ، ويجوز أن يكون الجوهر أسود فى أول حاله أو أبيض فى أول حاله . وأما الحركة فانها لاتجوز أن تقوم بالجوهر فى أول حال وجوده ، ولابد من أن يتقدمها سكون . لأن الحركة حقيقتها الانتقال والانتقال من ضرورته مكان منتقل منه . فلابد من سبق السكون للجوهر ، لينتقل الجوهر من المكان الذى خصصه به السكون . ولابد من ذلك . وأما العرض الذى لاضد له فهو البقاء ــ على رأى من أثبته معنى . وهو رأى شيخ المذهب أبى الحسن ــ فان الجوهر ان لم يقدر باقيا فلا وجود له ، وأما وجوده فى حالة الحدوث ، فان الجوهر فى تلك الحال لا يقبل البقاء لأن البقاء هو استمرار الوجود ، والحادث لما يستمر وجوده ، فكان حكمه فى امتناع قبول البقاء حكم الجماد فى امتناعه من قبول العلم ، لفقده الشرط المصحح لقيام العلم بالمحل . وهو الحياة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض . والجوهر (١) فى اصطلاحهم يسمى الهيولى أو المادة (٢) . والأعراض تسمى الصور (٣) » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما الزموا باثبات الأعراض، ثبوت حوادث لا أول لها . وعرفوا أن ذلك لازم لهم ، أرادوا أن يخرجوا

---

(١) والجواهر ... تسمى : ط

(٢) أو المادة : سقط ط

(٣) الصورة : ط

عن ذلك الالزام بأن قدروا الجواهر فيما لايزال عارية عن الأعـراض ثم حدث فيها بعد ذلك . حتى لايقعوا فى إثبات حوادث لا أول لها . وهم لايتركون دعواهم – وسيأتى الرد عليهم بعد ذكر المذاهب –

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وجوز « الصالحى » الخلو (١) عن جملة الأعراض ابتداء » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ليس راى « الصالحى » قـدم العالم ، كما رأته الملحدة . لأنه من أهل الاسلام ، وان كانت عنده بدع منكرات . منها هذا الرأى الذى يؤدى به الى قدم العالم ، وان كان لايعترف بقدمه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومنع البصريون من المعتزلة : العرو عن الأكوان وجوزوا العرو (٢) عماعداها . وقال الكعبى ومتبعوه يجوز الخلو عن الأكوان [ويمتنع العرو عن الألوان] (٣) وكل مخالف لنا يوافقنـا على امتناع العرو عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أول ماينبغى أن يكالم به هؤلاء كلهم : أن يقال لهم : بم قبل الجوهر العرض ؟ أقبله بصفة نفسه أم قبله بغير صفة نفسه ؟ فان زعموا : أنه قبله بصفة نفسه ، فيجب أن يكـون قابلا له متى ماوجد ، كما أن الجوهر لما كان متحيزا بصفة نفسه ، وجب أن يكون متحيزا ما دام موجودا . وان زعموا : أن الجوهر لم يقبـل العرض بصفته النفسية ، وانما قبله بأمر آخر ، ألزموا عرو الجوهر عن

---

(١) خلو الجواهر : ط (٢) الخلو : ط

(٣) ويمتنع العرو عن الألوان : ط

العرض ، بعد قبوله له . كما عرى عنه قبل قبوله له . لأن الأحكام اذا لم ترجع الى صفة النفس ، جاز أن توجد تارة وأن تعدم أخرى . وهذا كالجوهر لما لم يكن ساكنا لنفسه ولا متحركا لنفسه ، جاز ان يوجد تارة متحركا وتارة ساكنا .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : «فيفرض (١) الكلام مع الملحدة في الأكوان . فان القول فيها يستند الى الضرورة ، فانا ببديهة العقول (٢) نعلم : أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة . ومما يوضح ذلك : انها اذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر في العقل اجتماعها الا عن افتراق سابق ، اذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك اذا طرأ الافتراق عليها ، واضطررنا (٣) الى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع . وغرضنا في روم اثبات حدث العالم : يتضح بالأكوان » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا البرهان القاطع حاول ردنا عنه الملحدون . وموهو فقالوا أيضا : قولوا اذا وجدت الجواهر مجتمعة انها لم توجد الا عن افتراق ، واذا وجدت مفترقة لم توجد الا عن اجتماع فيلزمكم من قدم الاجتماع والافتراق ، ما ألزمتمونا . وهذا تمويه بين لانا لم نثبت وجودا للجواهر متقدما ، بل قلنا : ان الجواهر يجوز أن يخلقها الله مجتمعة غير مفترقة ، ويجوز أن يخلقها متبددة . فلا يلزمنا . وهذا بدو خلقها ، أن يسبق الاجتماع القائم بها في أول وجودها افتراق ، ولا أن يسبق افتراقها الموجود أولا اجتماع ، لأن الاجتماع والافتراق لا يكونان الا في جواهر ، اما مجتمعه أو مفترقة ؟ ونحن لم نثبت جواهر قبل . فكيف يصح أن تفرض مجتمعة أو مفترقة ؟ وهذا لا يبطل من

---

(١) فيفرض : ط (٢) العقل : ط - (٣) اضطررنا : خ

وجهين : احدهما : ان العدم لايوصف بالاجتماع والافتراق . والثانى : ان الاجتماع والافتراق لايقومان بأنفسهما . والملحدة قدرت وجود الجواهر ، ووجودها يلجؤهم الى فرضها ، اما مجتمعة واما مفترقة ، لان فرض جواهر ثبت لها الوجود ، ولم تتصف بالافتراق ولا بالاجتماع ، فرض محال . فهذا بيان هذا الدليل وايضاح هذا البرهان .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان (١) حاولنا ردا على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بكلمتين (٢): احداهما : الاستشهاد بامتناع العرو عن الأعراض ، بعد الاتصاف بها . فنقول : كل عرض باق ، فانه ينتفى عن محله ، بطريان ضد فيه . ثم (٣) ان الضد انما يطرأ فى حال عدم المنفى به على زعمهم . فاذا انتفى البياض . فهلا جاز الا يحدث بعد انتفائه لون ان كان يجوز تقدير الخلو عن الالوان ابتداء ؟ وتطرد (٤) هذه الطريقة فى أجناس الأعراض » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره الامام يعتضد بالدليل السابق ، وهو (٥) ان الجوهر اما ان يقبل العرض بصفته النفسية . فيجوز أن لايقبله فى حال ، حتى يعدم الضد ، ولا يوجد ضده وهو باطل ، يوافقوننا على بطلانه . ثم يقال للمعتزلة أيضا : شددتم بتجويزكم خلو الجواهر عن الاعراض استحالة قيام الحوادث بذات القديم ، بانها لو قامت به لم يخل عنها ، ومن جوز عرو الجواهر عن الاعراض ، لم تصح له اقامة دليل على استحالة ذلك . والقول به يؤدى الى أحد شيئين : اما أن يحكم بحدوث القديم وذلك محال ،

---

(١) فان : ط
(٢) بنكتتين : ط
(٣) ثم الضد : ط
(٤) ونطرد : ط
(٥) وهذا : ص

واما أن يحكم بأن تعاقب الأعراض على الجواهر لايدل على حدوثها ، فلا يكون لهم طريق يتوصلون به الى حدث العالم .

ومن قال قولا من هذه يلزمه اما القول بقدم العالم ، واما القـول بحدث الاله ، وكلاهمـا باطل محال . وما أدى الى الباطل المحال ، فهو باطل محال . والأصل الرابع يشتمل على ايضاح استحالة حوادث لا أول لها . والاعتناء بهذا الركن حتم . فان اثبات الغرض منه يزحزح جملة مذاهب الملحدة . وهذا الأصل هو الركن الأعظم من أركان العالم بحدث العالم . وكل ماتقدم من الأصول فالى هذا يرجع .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «واصل (١) معظمهم : أن العالم لم يزل على ماهو عليه ، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة ، الى غير أول . ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد ، تتعـاقب كذلك الى غير مفتتح . [وكل ذلك مسبوق بمثله (٢)] فكل ولد مسبوق بوالد (وكـل زرع مسبوق ببذر (٣)] وكـل بيضـة مسبوقة بدجاجة . فنقول : موجـب أصلكم يقضى بدخـول حوادث [لا أول لوجودهـا (٤)] ولا نهـاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها على التعاقب فى الوجود . وذلك معـلوم بطلانه بأوائل العقول . فانا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها . ونقول : من أصل الملحدة انه انقضى قبل [الدورة (٥)] التى نحن فيها دورات لانهاية لها . وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد

(١) فأصل : ط
(٢) وكل ذلك مسبوق بمثله : سقط خ
(٣) وكل زرع مسبوق ببذر : سقط خ
(٤) لا أول لوجودها ، و : سقط ط
(٥) الدورة : ط

على اثر الواحد • فاذا انصرمت (١) الدورة التى قبل هذه الدورة (٢) ، آذن انقضاؤها وانتهاؤها : تناهيها (٣) • وهذا القول (٤) كاف فى غرضنا » •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الفلاسفة لما رأوا أن البارى - جل وعز - فاض عنه الوجود كله ، كما يفيض نور النهار عند طلوع الشمس ، لم يجعلوا للاول - جل جلاله - تقدما على العالم بالزمان ، وانما فرضوا تقدمه له بالسببية • والذى استهواهم فى هذا الرأى أن قالوا : انا متى اردنا أن نخبر عن وجود العالم ، لم نخبر عنه بذلك الا بقولنا وجد ، وكان • الا ترى أنا نقول : وجد العالم قديما وكان أزليا • وبلفظ كان ووجد وهما لفظان يدلان على الزمان • علمنا بذلك قدم الزمان • وهذا الذى قالوه لا وجه له • لانا أيضا اذا عبرنا عن قدم الزمان على رأيهم فنقول : كان الزمان قديما ، فنجد أيضا الزمان فى كان • وقد اتفقوا معنا على ان الزمان لايوجد فى زمان • ثم انهم جاءوا فى هذه المسالة بعكس العقول ، لانهم قالوا : ان العدد لابد أن يتقدمه الواحد ، وتقدمه لـه بالطبع ، حتى لايمكن أن يوجد العدد ، مالم يوجد الواحد ، وقد يوجد الواحد ولا يلزم بوجوده وجود العدد • فكيف يصح لهم مع هذه القاعدة العظمى أن يقولوا : ان العدد فى هذه الدورات لا أول لها ، وأن الواحد لم يتقدمها ؟ نعم نقول : ان العدد اذا تقدمه الواحد يسترسل فى الطرق الأخرى ، الى غير غاية •

وكان أحد من لقيت من العلماء يقول : واعجبا من الفلاسفة !! والوجود عندهم وجودان [وجود] طبيعى ، ووجودفيما بعدالطبيعة • ورأوا الوجود الطبيعى يفعل بعضه فى بعض ، وينفعل بعضه عن بعض - على

---

(١) فاذا تصرمت التى قبل هذه : خ
(٢) الدورات : ط
(٣) بتناهيها : ط
(٤) القدر : ط

بزعمهم ـ ورأوا الوجود الذى بعد (١) الطبيعة أفضل من الطبيعى . فكان من حقهم . وقد ميّزوا بينهما بكمال مابعد الطبيعة عن (٢) الطبيعة . الا يجعل لما بعد الطبيعة حكم الطبيعة فى أن يكون تاثير القديم فى الطبيعة تاثير العلة فى المعلول ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« والاجدر (٣) بالكمال الالهى : أن يكون فعله بالاختيار ، فذلك هو الاحق بمنصب الربوبية ، والاجدر بقدس الالهية » .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى الزمهم الامام من القول بالمحال لازم لهم من وجوه :

احدها : تناقض قولهم ، لانهم اذا قالوا : انقضاء مالا يتناهى ، فقد قالوا تناهى ما لا يتناهى . وهذا حكم بايجاب ونفى .

والثانى : ان وجودنا هذا ، لو علق بانقضاء مالا يتناهى ، لم يتحصل ، لان مالا يتناهى لا ينفد آحادا .

والثالث (٤) : دخول مالا يتناهى ، فى الوجود محال .

ثم ان الملحدة لما الزمت احالة حوادث لا تتناهى ، أرادوا أن يعارضوا بأمر يلتزمه أهل الحق . وظنوا : أن تلك المعارضة صحيحة . فقالوا : مقام أهل الجنان فيها مؤبد سرمد . فاذا لم يبعد اثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد اثبات حوادث لا أول لها .

فأجاب الامام بان قال : المستحيل أن يدخل فى الوجود مالا يتناهى

---

(١) بعض : ص

(٢) وبعض : ص

(٣) قول الامام هذا ليس فى موضعه من النسخة المطبوعة .

(٤) والآخران : ص

آحادا ، على التوالى ۰ وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل قضاء بوجود مالا يتناهى ۰ ويستحيل من كل وجه أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى مالا يحصره عدد ، ولايحصية أمد ۰ والذى يحقق ذلك : أن حقيقة الحادث ماله أول ، واثبات الحوادث مع نفى الأولية محال متناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، وهـذا بيان واضح ، لأن انتفاء التناهى عن نعيم أهل الجنة ، لايرجع الى ماوجد من ذلك النعيم ۰ بل انما ينتفى التناهى عمـا يستقبل ۰ وهو معدوم ۰ حتى يوجد ۰ وليس فى تقدير نفى النهاية عما لا وجود له ، قضاء باثبات حوادث لا أول لها ۰ لأن النفى ليس بثابت ، فاذا زعمواهم : أن الحوادث قديمة ، ولا أول لها ، فقد قضوا بوجودها ، فلزمهم دخول مالا يتناهى فى الوجود ۰ ولا يلزمنا فيما يرتقب وجود ، ثم ان فى قولهم حـوادث لا أول لها : تناقض ، لأن الحادث حقيقته مالـه أول ۰ كما أن حقيقة القديمماليس له أول ۰ فاذاقلنا : حوادث لا أول لها ، فقداثبتناالأوليةبثبوت الحدوث ، ونفيناها بعد ۰ فكان ذلك حكما بنفى واثبات على أمر واحد ، وذلك محال ۰ وصار قولهم : حوادث لا أول لها بمثابة قولهم : حـوادث قديمة ۰ والقدم والحدوث حكمان يعلم تناقضهما ببديهة العقل ۰

واعلم أن قولنا : الحـادث له أول ۰ مرادنا بـه : أن له مفتتحا ۰ وتلك الأولية ترجع الى الوقت الذى وجد فيه ، كما أن المراد بقولنـا فى القديم : لا أول له ، معناه : أنه غير مفتتح ۰ واذا صح أن الحادث هو الذى له أول ، لم يجز وصفه بالقدم كما بيناه ۰ ونعيم اهل الجنـة له أول ، فكان حادثا ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ، حتى يلزمنا معارضة الملحدين ۰

* * *

قال الإمـام أبو المعالى : «وضرب المحصلون مثالين فى الوجهين فقالوا :مثال اثبات حوادث لاأول لها : قول القائل لمن يخاطبه : لاأعطيك

درهما الا وأعطيك قبله دينـارا ، ولا أعطيك دينارا الا وأعطيك قبله [درهما] فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ، ولا درهمـا . ومثال ما الزمونا أن يقـول القـائل : لا أعطيـك دينارا الا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما الا واعطيك بعده دينارا . فيتصـور منه أن يمضى (١) على حكم الشرط »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما كانت الشروط ، يلزم بها حكم المشروط ولا يصح وجود المشروط الا بتقدمهـا ، كان القائل اذا قـال : لا أعطيك درهما الا وأعطيك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا الا وأعطيك قبله درهما : انسد عليه طريق الوفاء بشرطه ، لانه لايصح منه أن يعطيه الدينار لانه شرط أن يعطى قبله الدرهم ، ولايصح أن يعطيه الدرهم ، لانه شرط أن يعطى قبله الدينار . وهذا يتسلسل . ولايتحصل للموعود بالدينار والدرهم : لا دينار ولا درهم . وكذلك لايتحصل على قـول الدهرية : حركة من حركات الفلك . لانها شرطت بحركات متقدمة سابقة لها ، لا تتناهى . وأما اذا قال القائل : لا أعطيك دينارا ، الا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما الا وأعطيك بعده دينارا ، فانه يصح له أن يفى بشرطه ، ما استمرت حياته . لانه جعل لعطائه مفتتحـا وأولا ، فجاز له أن ياتى بموعوده شيئا بعد شىء ، وأما الأول فـانه لم يجعل لعطائه مفتتحا ، فلم يمكنه الوفاء بشرطه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فاذا ثبت بمـا ذكرنـاه الأعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر عنها ، واستنادها الى أول ، فيخرج**

---

(١) يجرى : ط ـ يمضى : خ

من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لا تسبقها ، ومالا يسبق (١) الحادث حادث ، على الاضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين كما ذكر — رضى الله عنه — لان الاعراض اذا ثبتت وتحقق حدوثها ، ولم يصح عرو الجواهر عنها ، وبطل تعاقبها عليها الى غير أول . لزم من ذلك أن الجواهر لم تسبق الاعراض ، ولم تتقدمها . لانها لو تقدمتها لعريت عنها . وقد قام البرهان على استحالة عروه عنها ، فلزم أن يكون لنا من الحدوث — حين لم يسبقها — ما للاعراض . لان موجودين اذا فرض وجودهما فى وقت واحد ، ولزم حدوث احدهما ، لزم حدوث الآخر لا محالة . وقوله : « ان هذا معلوم على الاضطرار » يريد أنه من العلم الضرورى ، الذى ينبنى على النظرى — كما تقدم بيانه من قبل —

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وهذه اللمع كافية فى اثبات حدوث الجواهر والأعراض . ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل الى العلم بالصانع » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : سمى الامام هذه القواطع من الادلة لمعا ، لانها تلمع وتاتلق كما ياتلق النور . فنعما قال . وان أراد باللمع أنها نبذ ، فانها وان كانت نبذا فانها ابريز السبك ، وزبد المخض .

---

(١) الحوادث : ط

باب

« القول فى اثبات العلم بالصانع »

قال الإمام أبو المعالى : « اذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود . فالحادث جائز وجوده ، وجائز انتفاؤه (١) ، وكل وقت صادف (٢) وقوعه ، كان من (٣) الجوازات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات ، فاذا وقع الوجود الجائز [بدلا] (٤) عن استمرار العدم المجوز ، قضت العقول ببدائهها بافتقارها (٥) الى مخصص خصصه بالوقوع . وذلك ـ أرشدكم الله ـ مستبين (٦) على الضرورة . لا حاجة فيه الى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الجواز نسبته الى العدم كنسبته الى الثبوت . فاذا تخصص الثبوت بدلا عن العدم ، لم يصح أن يصرف ذلك الى الجواز ، لما ذكرناه من أن قضية الجواز فى العدم كقضيته فى الوجود . فلابد من اثبات مقتض يخصص الوجود عن العدم ، [وهو] اذا ما تردد بين شيئين لايصح حصول أحدهما الابمخصص مقتض . وذكر الامام أن هذا معلوم ضرورى ، يريد بعد تقدم معارف نظرية ـ وقد سبق بيان ذلك ـ .

***

---

(١) وانتفاؤه : ط ـ وجائز انتفاؤه : خ
(٢) صادفه : ط
(٣) المجوزات : ط
(٤) بدلا : ط
(٥) بافتقارها : خ
(٦) مشتهر : خ

قال الإمام أبو المعالي : « ثم اذا وضح اقتضاء (١) الحوادث مخصصا (٢) على الجملة • فليس يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا (٣) وقوع الحادث ، بمثابة العلة الموجبة معلولها ، واما (٤) أن يكون فاعلا مختارا ، واما أن يكون طبيعة • كما صار اليه الطبائعيون • وبطل أن يكون جاريا مجرى العلل • فان العلة توجب معلولها على الاقتران ، فلو قدر المخصص علة ، لم تخل من أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة فيجب أن توجد (٥) بوجوده العالم أزلا • وذلك يفضى الى القول بقدم العالم • وقد أقمنا الادلة على حدثه ، وان كانت حادثة افتقرت الى مخصص • ثم يتسلسل القول فى مقتضى المقتضى • ومن زعم أن المخصص طبيعة ، فقد أحال فيما قال • فان الطبيعة عند مثبتيها توجب أثرها ، اذا ارتفعت الموانع • فان كانت الطبيعة قديمة (٦) فلنقض بقدم العالم • وان كانت حادثة فلتكن مفتقرة الى مخصص • وهذا القدر كاف فى الرد على هؤلاء » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المقتضى الذى اضطر اليه حصول أحد الجائزين • لايخلو من أن يكون موجبا ، أو فاعلا مختارا • لأن الطبيعة ترجع الى الموجب • فان كل موجبا امتنع ذلك من وجهين :

أحدهما : ماذكره الامام من أن الموجب لايخلو أن يقدر قديما ، أو حادثا • فان قدر قديما لزم قدم العالم ، لأن العلة تلزم معلولها ،

---

(١) افتقار : ط

(٢) الى مخصص : ط (٣ لوقوع الحدوث : ط

(٤) واما أن يكون طبيعة ، كما صار اليه الطبائعيون ، وما أن يكون فاعلا مختارا : ط

(٥) توجب وجود العالم أزلا : ط

(٦) فلتقض : ط

لزوما لايصح بسببه فيها تقدم ولا تأخر . فيلزم من ذلك قدم العـالم . وقد قام البرهان على حدوثه ، وان قدر ذلك المقتضى حادثا ، لزمه من الافتقار الى المقتضى ما لزم الأول .

والوجه الثانى من الفسـاد : ان العالم ذوات جواهـر وأعراض ، والمعلول انما يكون حالا وحكما . واستحال أن تكون الذات معلولة وعلتها ذات ، لأن العلة كان يلزمها أن تعلل من حيث هى ذات ، وتفتقر عـلة العلة الى علة . ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وهو محال . وما أدى الى الباطل المحال ، فهو باطل مُحـال . وكذلك الطبيعة عند القائلين بها ، حكمها أن تفعل فعلها ، ما لم يعقها عائق . ألا ترى أن الحنظـل لما كان مسهلا للبلغم ، لم يتوقف اسهاله على وقت دون وقت ، (١) أن يمنعه مانع من جمود الأخلاط واستعصائها على الانفعال . ثم تـلك الطبيعة ان فرضت قديمة ، وجب منها قدم العالم الذى ثبت حدوثه ، وان قدرت حادثة ، لزم أن تفتقر الى مخصص حادث ، ثم يفتقر ذلك المقتضى الى مقتض ويتسلسل الى غير غاية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : فـاذا بطـل أن يكـون مخصـص الحوادث (٢) عله توجبها بنفسها لا على اختيار ، فيتعين على ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص ايقاعها بعـض الصفات والأوقات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كان حـال المقتضى المخصص ينقسم الى الايجاب ، أو الى الفعل بالاختيار ، وبطل صرفه الى الايجاب :

---

(١) اما أن : ص

(٢) الحادث عـلة توجبه ، أو طبيعة توجـده بنفسـها لا على الاختيار ، فيتعين بعد ذلك » : ط

تعين كون المقتضى مختارا ، لأن كل قسمة تتردد بين شيئين أو أشـــياء وتنحصر فيها ، ويرد احد القسمين ان كان اثنين أو يرد اثنان منها ، ان كان الانقسام الى أكثر من اثنين • فان الباقى هو الذى يتعين فيه الأمر لامحالة وهذا من الأقيسة المشهورة ، يسميه المتكلمون السبر والتقســيم ويسميه المنطقيون الشرط المنفصـل ، وهو دليل واضح بين • واذا كـان الفاعل مختارا فانما يخصص ايقاعه ببعض الأوقات دون بعض : الارادة التى شانها وحقيقتها التخصيص •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا احاط العاقل بحدث العـالم ، واستبان ان له صانعا ، فيتعين عليه بعد ذلك : النظر فى ثلاثة اصول •

أحدها : يشتمل (١) على ذكر مايجب لله تعالى ، من الصفات •

والثانى : يشتمل على ذكر مايستحيل عليه •

والثالث : ينطوى على ذكـر مايجـوز من أحكـــامه ـ سـبحانه وتعالى (٢) ـ وتتصرم (٣) بهذه الأصول قواعد العقائد ان شاء الله » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى ـ جل وعز ـ لا يتطرق الجواز الى ذاته ، ولا الى صفاته وانما يتطرق الجواز الى افعاله • واعلم : أن صفاته تنقسم ثلاثة أقسام • منها نفسية بلا خلاف ، ومنها معنوية بلا خلاف ، ومنها ما تختلف فيه الأئمة ، فيجعله بعضهم صفة نفس ، ويجعله بعضهم صفة معنى •

فأما الصفات التى لايختلف فيها أنها صفة نفس : فالوجود ، والقيام

---

(١) يشتمل : سقط ط

(٢) سبحانه وتعالى : سقط ط

(٣) وتتصرم : ط

بالنفس ، والمخالفة للحوادث . واما الصفات التى لايختلف فيها انهـــا صفات معنى : فالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر . وأما المختلف فيهما هل يرجعان الى صفات النفس أو الى صفات المعانى ؟ فهما البقاء والقدم . فمذهب شيخ المذهب أبى الحسن : أن البقـــاء صفة زائدة على ذات البارى . وذهب القاضى ابو بكر : الى انه راجـع الى ذات الباقى .

وكذلك القدم . ذهب الجماعة الى أنه راجع الى الذات ، وذهب عبد الله بن سعيد : الى أنه معنى زائدا على القديم . وللشيخ أبى الحسن فى الوجه واليدين رأى يقع تفسيره وبيانه ، فى داخل الكتاب ا نشاء الله .

وأما مايستحيل فى حق الله ـ جل وعـز ـ فهو كـل ما يؤدى الى مشابهته بخلقه . اذ ذلك يؤدى الى حدوثه . ويستبين ذلك فصلا فصلا ، وبابا بابا فى هـذا الكتاب . وأما مايجوز من احكامـه ، فهى افعاله ـ جل وعز ـ ومنها : خلق الرؤية (١) للمؤمنين فى الآخرة ، لأنهم انمايرونه بادراكات يخلقها فى أبصارهم . ومنها خلق افعال العباد . ومنها بعـث الرسل . كل ذلك جائز من افعاله ، وليس بواجب ولا محال . كما يقول المعتزلة . ان بعث الرســـل واجب عليه ، وكمـا يقولون : ان رؤيته ـ جل وعلا ـ محال ـ وكما يقولون أيضا : انه خالق أفعال العباد .

---

(١) الرؤية

نفاها المعتزلة بحجة أن « لا تدركه الأبصار » نص محكم . وأن « الى ربها ناظرة » نص متشابه ، يحتمل رؤية نعم الله ، أو رؤية ذاته . والمتفق مع المحكم هو رؤية النعم . هذه حجتهم النصية . ويقولون : ان الله خالق كل شىء . لكن ترك للناس بمحض فضله وجوده : قدرة على عمل أى عمل . وذلك لتصح الشرائع . ويقولون : ان العبد لايخـــلق أفعاله باستقلال عن الله ، بل بتكوين الله للعبد أزلا أن يفعل أو لايفعل . ويقولون ان ارسال الرسل واجب على الله ، لأن الله هو الذى أوجبه على نفسه . فهم يحكون عن الله ، ماحكاه عن نفسه . وانه قال ذلك مرارا فى حديثه عن قصة آدم فى القرآن الكريم .

بـــاب

فى القول فيما يجب لله تعالى من الصفات

قال الإمام أبو المعالى : « اعلم : ان صفاته ـ سبحانه (١) ـ منهانفسية ومنها معنوية . وحقيقة صفة النفس : كل صفة اثبات للنفس (٢) لازمة للنفس (٣) مابقيت النفس ، غير معللة (٤) . والصفات المعنوية : هى الأحكام الثابتة للموصوف (٥) . معللة بعلل قائمة بالموصوف . وتبيين القسمين بالمثال : ان كون الجوهر متحيزا هو صفة اثبات لازمة للجوهـر ما استمرت (٦) نفسه ، وهى غير معللة (٧) وكون الجوهر عالما معـلل بالعلم القائم بالعالم فكانت هذه الصفة ومايضاهيها (٨) من الصـفات المعنوية » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فرق الامام فى هذا الوصف بين صفة النفس وصفة المعنى . والذى نميز به صفة النفس من صفة المعنى : أن صفة النفس زائدة على الوجود . ولايرجع ذلك الزائد الى وجود ، بل انما يرجع الى حال وحكم ثابت غير منتف . وأما صفة المعنى : فهى صفة زائدة على وجود الموصوف بها . ولها فى نفسها وجود .

---

(١) سبحانه : ط — (٢) لنفس : ط

(٣) للنفس : سقط ط

(٤) غير معللة بعلل قائمة بالموصف : ط

(٥) للموصوف بها : ط — (٦) ما استمر : خ

(٧) غير معللة بزائد على الجوهر ، فكانت من صفات النفس . وكون العالم عالما بالعلم القائم بالعالم .. الخ : ط

(٨) يضاهيها فى غرضنا من ... الخ : ط

وبيان صفة النفس : أن العالم يعلم وجود الجوهر بأن يخبره نبى صادق : أن موجودا قد حدث . فيقع له العلم بوجود ذلك الحادث . فاذا علم أنه متحيز تجدد له معلوم آخر . ولو كان العلم بالمتحيز هو العلم بالوجود ، لعلمه حين علم الوجود . فلما صح منه أن يعلم وجود الجوهر من غير أن يعلم تحيزه ، ثم علم تحيزه بعد ، فقد حصل له معلوم آخر . وذلك المعلوم هو الحال . وأما صفة المعنى فلابد فيها من وجود ذات زائدة على ذات الموصوف بها ، كالعلم زائد على الذات التى كانت لقيامه بها عالمة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وسبيلنا : أن نعرض فى هذا المقصد (١) لاثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة للبارى سبحانه (٢) ونفتتحها بالنظر فى اثبات (٣) وجوده » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لابد منه . لأن الصفة النفسية من ضرورتها أن تكون تابعة للوجود . فمالم تكن الذات موجودة ، لم يصح أن تتصف بالصفة النفسية . ولهذا لم يصح أن يكون للعدم صفة نفسية . لأنه نفى محض فاستحال اتصافه بالصفات النفسية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قال قائل : قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع . فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما ؟ قلنا : العدم عندنا : نفى محض . وليس المعدوم على صفة من صفات الاثبات .

---

(١) المعتقد : ط

(٢) تعالى : ط

(٣) ثبوت : ط

ولا فرق بين [نفى الصانع] (١) وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه . بل نفى الصانع وان كان باطلا بالدليل القاطع ، فالقول به غير (٢) متناقض فى نفسه . والمصير الى اثبات صانع منفى متناقض » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن الدليل اذا كان دالا على العلم بثبوت الصانع ، فقد دلنا على وجوده . لأنه لو كان معدوما لكان منفيا . وقد قام الدليل على ثبوته . والثبوت مناقض للنفى ، فوجب له الوجود ، لا محالة . وقول القائل : صانع العالم عـــدم . كقوله : ليس للعالم صانع . ثم ان فى قولهم ثبوت الصانع منفيا : تناقض . لأن ثبوته يقتضى وجوده ، وعدمه يقتضى نفيه . ومن جمع الاثبات والنفى فى أمر واحد ، فقد تناقض قوله تناقضا ، لاخفاء به .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وانما يلزم القول بالصانع المعدوم : المعتزلة . من حيث اثبتوا للمعدوم صفات الاثبات . وقضوا بان المعـــدوم على خصائص الأجناس » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العدم ينقسم قسمين : عدم واجب وهو عدم استحالة المستحيلات - وعدم جائز - وهـو عدم الجائزات - فزعمت المعتزلة : أن المحالات لا ذوات لها فى العدم . وقالوا : ان للمعدومات الجائزة ذوات فى العدم ، وان الجواهر ذوات فى العدم ، وكذلك الأعراض ذوات . لكنهم زعموا : أن المتحيز من صفات الجواهر ، والقيام بالجواهر من صفات الأعراض . وهى لاتكون الا تابعة للحدوث . وليست الجواهـــر عندهم متحيزة فى عدمها ، ولا الأعراض قائمة أيضا بالجواهر فى العدم . وهؤلاء أبطلوا على أنفسهم تاثير القدرة القديمة فى الحوادث ، لأنهـــ

(١) صانع منفى : ط (٢) غير : محذوفة من ط

ان كانت ذوات فى العدم ، فاذا تعلقت القدرة بها ، لم تؤثر فى كونـــه ذاتا . وهؤلاء يصعب عليهم الانفصال ممن يزعم أن صانع العالم عدم ، لأن العدم ـ عندهم ـ ليس بنفى محض . وانما هو اثبات ذوات . فيقال لهم : اذا لم يكن العدم عندكم نفيا محضا ، لم يصح أن تشاركونا فى دليلنا على الملحدة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والوجه : (١) الا يعد الوجود من الصفات . فان الوجود نفس الذات ، وليس بمثابة التحيز للجوهر . فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر . ووجود الجوهر عندنا : نفسه من غير تقدير مزيد . والأئمة ـ رضى الله عنهم ـ متوسعون (٢) فى عد الوجود من الصفات . والعلم به علم بالذات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوجود عند أهل الجوهر ، هو نفس الموجود . [فاذا علم الوجود] فقد علم الموجود لامحالة ، أما التحيز فقد تقدم أن الوجود يعلم ولا يعلم هو . بل يستجد له علم فى ثانى حال . وأما فرض معرفة الوجود والجهل بالموجود ، ففرض مالا يمكن . فدل ذلك على أن الوجود هو نفس الموجود ، من غير زيادة . اذ لو تعددا ، لصح العلم بأحدهما مع الجهل بالثانى .

« فصـــــل »

فى الدليل على قدم البارى تعالى

قال الإمام أبو المعالى : « فـــان قيـــل ما الدليـــل على قدم البارى تعالى ، بعد ثبوت العلم بوجوده ؟ وما حقيقة القدم أولا ؟

---

(١) والوجه المرضى : ط

(٢) يتوسعون : خ

قلنا : ذهب بعض الائمة الى أن القدم (١) لا أول لوجوده • وقال شيخنا ــ رحمه الله ــ : كل موجود استمر وجوده وتقادم زمنا متطاولا ، فانه يسمى قديما فى اطلاق اللسان • قال الله تعالى : « حتى عـاد كالعرجـــون القديم » (٢) •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الذى قاله الائمة ، وقالـــه الشيخ أبو الحسن : ليس بخلاف على الحقيقة • لان أبا الحسن يـوافق الائمة على أن البارى ــ جل وعز ــ لا أول لوجوده ولا لصفات وجوده • وكذلك أيضا الائمة لاينكرون أن هذه اللفظة قد استعملت فى الحوادث • فلو كان القديم لا يصح أن يطلق الا على مالا أول لوجوده لاختص هـذا بالبارى ــ جل وعز ــ ولم يجز أن يطلق على غيره • لكنا لما رأينا هذه اللفظة اللغوية نطقت بها العرب ، وقالت : « هذا بناء قديم » و « كان قديمـا الخير ، أكثر من الشر » وقـال تعالى : « هذا افك قديم (٣) » وقال : « حتى عادكالعرجون القديم » عـــلم : أن المراد بها : المتقادم فى الوجود • ثم ان هذا التقدم قد يكون له أول • وهو وصف الحـادثه بالقدم ، وقد يكون لا أول له ، وهو وصف الله ــ جل وعز ــ به • ومعنى قولنا للبارى ــ جل وعز ــ لا أول لوجوده : أى لامفتتح لوجوده •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وغرضنا نصب الدليل على أن وجود القديم غير مفتتح • والدليل عليه : أنه لو كان حادثا ، لافتقر الى محدث ، وكذلك القول فى محدثه • وينساق ذلك الى (٤) حوادث لا أول لها • وقد سبق ايضاح بطلان ذلك » •**

---

(١) أن القدم هو الذى لا أول : ط ــ ويقصد بشيخه : الامام الاشعرى
(٢) يس ٣٩ (٣) الاحقاف ١١
(٤) الى اثبات حوادث : ط

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا بين لا اشكال فيــه ، لأن فاعل العالم لو كان محدثا ، لم يخل الأمر من وجهين :
اما أن يكون مستغنيا عن المقتضى [واما ان يكون مفتقرا اليه . فان كان مستغنيا عن المقتضى] . فيجب أن تكون الحوادث مستغنية عن المقتضى . وقد تقدم افتقار الحوادث الجائزة الى المقتضى .

وان زعم أنه مفتقر الى المقتضى . فيقال : هذا المقتضى الذى افتقر اليه صانع العالم ، هل هو قديم أو حادث ؟ فان زعم أنه قديم ، فليكن هو صانع العالم ولايحتاج الى تقدير مقتض حادث ، وان كان محدثا ، فليجب له من الافتقار الى محدث مقتض ، ثم ما وجب لكل حادث ، ثم يجب ذلك فى محدثه . ونسوق الأمر الى اثبات حوادث لا أول لها . وقــد سبق بطلان ذلك فى الأصل الرابع ، من أصول حدث العالم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : فان قيل : فى اثبات موجود لا أول له : اثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها . اذ لايعقل استمرار وجود الافى أوقات . وذلك يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها . قلنا : هذا زلل ممن ظنه . فــان الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا . وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود (١) فهو وقته . والمستمر فى العادات : التعبير بالأوقات عن حركات الفلك ، وتعاقب الجديدين . فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت ، فليس من شرط وجود الشىء أن يقارنه موجود آخر ، اذا لم يتعلق أحدهما بالثانى فى قضية عقلية ، ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الأوقات موجودة ، لافتقرت الى أوقات . وذلك يجر الى جهالات لاينتحلهــا عاقل . والبارى سبحانه قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته ، لايقارنه حادث » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : حقيقه القول فى الأوقات : أنها

---

(١) موجود به : ط

متجدد يقارن متجددا . ولانبالى أن يكون ذلك المتجدد وجودا أو عدما ، ولا نقدر الأوقات موجودات مستمرة الوجود ، ولا المؤقتات أيضا مستمرة الوجود . وبيان ذلك : أنا نقول : لقيت زيدا عند طلوع الشمس . فلقاء زيد متجدد ، وطلوع الشمس متجدد . فهذا تقديره فى الوجود . وأما تقديره فى العدم ، فقولك : وجد السواد فى المحل ، عند عدم البياض . ولايجوز لنا أن نؤقت متجددا ، بمستمر الوجود . لايجوز أن نقول : جاء زيـــد حين السماء مرتفعة ، ولايجوز لنا أيضاً : أن نؤقت مستمر الوجود بمتجدد . فلا يجوز لنا أن نقول : زيد طويل عند طلوع الشمس . لأن طوله مستمر وطلوع الشمس متجدد . ويدلك على صحة هذا : أنك كما تؤقت لقاء زيد بطلوع الشمس ، فكذلك تؤقت طلوع الشمس ، بلقـــاء زيد . فتقول : طلعت الشمس عند لقائى زيدا . واذا صحت هذه القاعدة ، علم منها أن الموجود ليس من ضرورته أن يقارنه موجود آخر . الا أن يرتبط أحدهما بالآخر ارتباط المشروط بالشرط . كما تقول : زيد عـــالم ، اذا كان حيا . لأن حياته مصححة لقيام العلم به . وأماما لم يقترن موجود بموجود ، اقتران الشرط بالمشروط : فليس من ضرورته أن يقارنه بـــن يجوز انفكاكه عنه .

وقد صارت الأوقات فى المشهور : حركات الفلك وتعاقب الليـــل والنهار ، وقد قام الدليل على حدوثها بالبرهان القائم على ابطـــال حوادث لا أول لها ، فلم يصح من مدعى أن يدعى بعد ثبوت حدوثها : قدمها . ثم ان الموجودات لو وجب مقارنتها لموجودات ، للزم ذلك فى الأوقات . كما ذكره الامام . لأن وجودها كان يوجب لها الافتقار الى أوقات . وهذا باطل . لافضائه الى التسلسل . اذ لو قـــدر للأوقات أوقات ، لقدر لأوقاتها أوقات . وان لم تفتقر الأوقات الى أوقات ، فكذلك لاتفتقر سائر الموجودات الى أوقات . فلزم من ذلك كله أن يكون البارى ـ جل وعز ـ منفردا بوجوده وصفاته فى الأزل ، من غير أن يقارنـــه حادث ، لتناقض حال الحدوث من حال القدم ـ كما سبق بيانه ـ

فصـــل
فى قيام الله تعالى بنفسه

قال الإمام أبو المعالى : « البارى ـ سبحانه وتعالى ـ قائم بنفسه ، متعال عن الافتقار الى محل يحله ، ومكان (١) يقله . واختلفت عبارات الأئمة فى معنى القائم بالنفس . فمنهم من قال : هو الموجود المستغنى عن المحل ـ والجوهر على ذلك قائم بنفسه ـ وقال الأستاذ الامام أبو اسحق رضى الله عنه (٢) : القائم بالنفس هو الموجود المستغنى عن المحـــل والمخصص . وذلك يختص (٣) بالبارى تعالى . اذ الجوهر وان لـــم يفتقر الى محل يحله ، فقد افتقر [وجوده ابتداء (٤)] الى مخصص قادر » .

قال المقترح أبو بكر بن ميمون : اختلف الناس فى القائم بالنفس . هل هو مما يصح اطلاقه أم لايصح اطلاقه ؟ فذهب الشيخ أبو الحسن فى بعض مناظراته للنصارى : الى أن القائم بالنفس : لفظ لايفهم معناه من صيغته . لأن القائم يدل على قيام حال فى قائم ، ثم ذلك الحلول مقيد بالنفس . وقد علمنا أن الحال والمحل متغايران . فكيف نرد ذلك الى معلوم واحـــد ، واذا كان اللفظ لايفهم المعنى من صيغته ، وجب أن يطرح ، لأنه يخـــرج من حد مفهوم اللغة الى حد الألقاب التى تطلق بمواضع ما ، غير مشهورة . ثم ان هذا اللفظ وان أطلق فى حق المخلوقين على اغمــاض واغضاء ، فلا يصح اطلاقه فى حق البارى ـ تعالى ـ اذ نحن منهيون عن أن نسميه أو نطلق عليه مالم يسم به نفسه ، مما ليس فيه ايهام ولا اشـــكال . فأحرى الا نطلق عليه من الأسماء مالا يصرح لفظه عن معناه . ومن أجاز اطلاق هذا اللفظ ، انقسموا كما ذكر الامام . ويعتذرون عما ألزمهـــم

---

(١) أو مكان : ط
(٢) رحمه الله : ط
(٣) يختص عنده : ط
(٤) وجوده ابتداء : ط

الشيخ بأن يقولوا : هذا اللفظ قد فهم المقصود منه ، فمهما تناقله النظار ، وتفاهمه المتجادلون . فلا حرج فى اطلاقه . ولاينبغى أن نتعرض لما تعطيه صيغته .

على أن لفظ فاعل وان كان فى موطن مشتقا ، فقد يكون فى موطن آخر غير مشتق . الا ترى أن القادم هو اسم فاعل من قدم يقدم ، ثم يسمى ريش الطائر قوادم ، ولا يعطى من المعنى مايعطيه اسم الفاعل من قدم . وكذلك يكون الحائط اسم فاعل من حاط يحوط ثم يستعمل اسما للبستان على غير ذلك المعنى . وكذلك الحاجر اسم فاعل من حجر . والحاجر من الأرض الذى يجمع حجرانا ، يكون على غير هذا المعنى . فكذلك لاينكر أيضا أن يكون القائم بنفسه قد لحق بالأسماء ، وجعل عبارة عما دل عليه من معناه . وأما معظم الائمة ، فانهم رأوه لفظا يعطى معناه نفيا ، لانهم اذا قالوا فى الجوهر : انه قائم بنفسه . فقد عنوا به انه ليس فى محل . فعلى هذا يقال : ان عنوا القائم بنفسه [فانه] ينقسم الى صفات قديمة . وهى صفات البارى ـ جل وعز ـ القائمة بذاته ، والى صفات حادثة . وهى جميع الاعراض التى لابد لها من محال .

وان ادعى **البصريون من المعتزلة** : أن الله مريد بارادة حادثة فى غير محل ، وأنه يفنى الحوادث بفناء يخلقه فى غير محل . فقد قالوا مالا يعقل ، وجاءوا بما لايتصور . فلما فسر الائمة القائم بالنفس بالمستغنى عن المحل ، كان البارى ـ جل وعز ـ يجب له ذلك ، لتنزهه عن المحل . وكان الجوهر أيضا يجب له ذلك لتنزهه عنه أيضا . ولما فسر الأستاذ أبو اسحق بأنه مستغن عن المحل والمخصص ، كان هذا الاسم مختصا بالله لانه ـ جل وعلا ـ كما تنزه عن المكان والمحل ، كذلك تنزه عن المخصص . والجوهر وان كان غير مفتقر الى المحل ، فانه مفتقر الى المخصص .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والغـــرض (١) من هـــــذا الفصل : [هو اقامة (٢)] الدليل على تقدس الرب ـ تبارك وتعالى ـ عن الحاجة الى محل ٠ والدليل عليه : أنه لو حل محلا ، وافتقر وجوده اليه ، لكان المحل قديما ، ولكان هو صفة له ٠ اذ كل محل موصوف بما قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالأحكام التى توجبها المعانى ٠ وسنبين وجوب اتصاف البارى بكونه حيا عالما قادرا » ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا محـــالة فى أن البـــارى ـ جل وعز ـ لايفتقر الى محل يحله ، لأنه موصوف لا صفة ٠ والموصـوف من حيث هو موصوف ، لايفتقر الى محل ٠ والذى أوجب له ألا يفتقر الى محل : بطلان التسلسـل ٠ اذ لو افتقر الى محـل ، ومحله موصوف ، فليفتقر محل المحل الى محل ٠ ويتسلسل ذلك الى غير غاية ٠ وهذا الدليل يعم القديم والجوهر ٠ ويختص القديم بأنه لو كان مفتقرا الى محـــل ، لم يخل ذلك المحل من أحد وجهين : اما أن يكون حادثا ، أو يكـــون قديما ٠ ومحال أن يكون حادثا ، لأن البارى ـ جل وعز ـ وجب لـــه القدم بالأدلة التى سبقت ٠ فلو كان فعله حادثا ، لم يكن مفتقرا ، لأنه قد تقدم وجوده على وجود الحادث ٠ ولامحل له ٠ والحكم عليه بأنـــه مفتقر اليه فيما لايزال ، مع استغنائه عنه فى الأزل محال ٠ وان قـــدر المحل قديما ، فينبغى أن يكون القديم صفة له ، ويكون المحل هـــو الموصوف ٠ اذ كل محل قامت به صفة ، فان ذلك المحل موصوف بـــه ٠ ألا ترى أن العلم لما قام بمحل كان ذلك المحل عالما ؟ ٠

ثم يسأل من قال هذا ٠ ويقال له : ما الحكم الذي أوجب للمحـل قيام الله به ؟ فان زعم : أن ذلك الحكم الالهية ٠ فقد خرج الى نحو من

---

(١) المعنى : ط
(٢) هو اقامة : ط

مذاهب النصارى ، الذين عددوا الالهية . وان زعم : أنه لم يوجب للمحل حكما . فقد أخرجه عن كونه صفة . اذ الصفات لامحالة توجب لما حلت به أحكامها . وقد تقدم الرد على أصحاب الكمون ، الذين قضوا بوجـود صفات فى محال ، من غير ان توجب أحكامها . ثم انه لو كان ــ جل وعز ــ صفة لاستحال أن تقوم به الصفات . وسياتى الدليل على أن البـارى ــ جل وعز ــ حى عالم قادر مريد متكلم ، بصفات تقوم بذاته . وكل ذلك يدل على أنه ــ جل وعز ــ موصوف لا صفة .

فصـــل

فى صفة الله : مخالفته للحوادث

قال الإمام أبو المعالى : « من صفات نفس القديم (١) ــ سبحانه وتعالى ــ مخالفته للحوادث فالرب ــ تعالى ــ لايشبه شيئا [من الحوادث(٢)] ولا يشبهه شىء منها . ولابد فى صدر هذا الفصل : من التنبيه على حقيقة المثلين والخلافين . فالمثلان كل موجودين [ثبت لكل واحد منهمـا من صفات النفس ماثبت للثانى . وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : المثلان كل موجودين (٣)] يسد أحدهما مسد الآخر . وربما قيل فى حدهما : هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجوز (٤) ويجب ويستحيل . والأولى : العبارة الأولى . والمختلفان : كل موجودين ثبت لأحدهما من صـفات النفس مالم يثبت للثانى » .

---

(١) القديم مخالفته : ط

(٢) من الحوادث : ط

(٣) ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ماثبت للثانى . وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : المثلان كل موجودين : ساقط م نط

(٤) فيما يجب ويجوز : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لايتم الايمان بالوحدانية ، الا لمن عرف أن الله ـ جل وعز ـ مخالف لخلقه . لأنه جل وعز ـ واجب الوجود ، قديم ، لا أول له ، غنى متقدس عن المحل والمخصص ، والمخلوقات جائزة الوجود مفتقرة على العموم الى المخصص . وهذا يعم الجوهر والعرض ويختص العرض بافتقاره الى المحل ، كما افتقر الى المخصص . وقد نبه الله ـ جل وعز ـ العباد على أنه مخالف لخلقه ، بقوله : « **ليس كمثله شىء . وهو السميع البصير** (١) » وهذه الآية تعرفك : أن الله ـ جل وعز ـ أنزل المتشابهات فى الكتاب ، ليعلى بها درجات العلماء . ألا ترى أن هذه هى (٢) الآية التى يفهم منها انتفاء مشابهة البارى ـ جل وعز ـ لمخلوقاته . ثم ان القرآن دخلت فيه الكاف على مثل ، ولو تركنا هذا الظاهر من غير ان نتأوله لكا نفيه اثبات مثل لله ، لأنك اذا قلت : ليس مثل زيد شجاع ، أوجبت لزيد مثلا ، لايساويه شجاع فى شجاعته . لكن العلماء فهموا مقصد الآية ، وعلموا أن الكاف زائدة ، كما زادها الشاعر فى قوله :

فأصبحوا مثل عصف مأكول .

فأما قول من قال فى حد المثلين : انهما كل موجودين ، ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ، ماثبت للثانى . فانه يعرض فى هذا الحد ، لما يجب لكل واحد من المثلين ، ومالا يجوز . ولم يعرض لما يستحيل ، لأنه ذكر صفات النفس . والمستحيل نفى محض لايصح أن يصرف الى صفات النفس . والذى حدهما بانهما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل ، عم أحكام العقول الثلاثة . وان كان الذى حده أولا ، يستغنى عن ذكر المستحيل . لأن أحد المثلين اذا وجبت له

---

(١) الشورى ١١

(٢) ليست هذه الآية وحدها ، التى تنفى المشابهة فان « ولم يكن له كفوا أحد » معناها : مثلا أحد . وقوله : « هل تعلم له سميا » معنى « سميا » أى مثلا [انظر أساس التقديس للامام فخر الدين الرازى]

صفة ، استحال أن يخرج عنها . ففى التعبير بالوجوب ، غنى عن ذكر الاستحالة .

وأما الذى قال : ان المثلين هما كل موجودين يسد أحدهما مسد الثانى . فان هذا قد اعترض [عليه] بأن بياضين اذا قاما بمحلين ثم عدم البياض من أحد المحلين ، وخلق البياض فى المحل الثانى على التعاقب . فان هذا البياض الذى استمر خلق الله له ، لا يسد مسد ذلك البياض المنتفى . لأن البياض المنتفى كان يوجب للجوهر كونه أبيض ، وهذا لايوجبه . مع أن لفظة سد انما تتحقق فى الأجسام ، وليس تحقيقه فى الأعراض . وهذا مما يرغب عن هذا الحد ، فيجب الاعتناء بكلا الحدين المتقدمى الذكر . واذا كان المثلان [هما] اللذان ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس مايثبت للثانى ، فيجب أن يكون الخلافان المقابلان لهما ، كل موجود ثبت لأحدهما من صفات النفس مالم يثبت للثانى . والتعرض لصفات النفس فى المثلين والخلافين تحرز . وحذر من أن يغلط غالط فيظن أن صفات المعانى تقتضى مماثلة واختلافا ، حتى يظن ظان أن الجوهرين اذا قام بكل واحد منهما بياض كانا متماثلين ، وان قام بأحدهما حركة وبالآخر علم ، كانا مختلفين . اذ هذه صفات معانى لا صفات النفس .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وذهب الجبائى (١) ومتأخرو المعتزلة : الى أن المثلين هما الشيئان المشتركان فى أخص الصفات . ثم قالوا : الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة . وعلى هذا المذهب بنوا كثيرا من الأهواء » .

(١) ابن الجبائى : ط.

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : **الباطل الذى بنوه على هـذه**
القاعدة هو نفيهم للصفات . وذلك أنهم قالوا : ان المجتمعين فى الأخص ، مجتمعان فى الأعم . وأخص صفات البارى ـ جل وعز ـ القدم ، فلو اثبتنا صفات تقوم بذاته ، لم يصح لنا أن نثبتها الا قديمة . اذ لايجوز قيام الحوادث به ، ولو اثبتناها قديمة ، لشاركت القديم فى أخص صفاته . وكان يوجب ذلك أن تكون آلهة من حيث كان الاجتماع فى الأخص مقتضيا للاجتماع فى الأعم ، وكان يكون هذا القول منا كقول النصارى بتعدد الآلهة . وسيأتى الرد عليهم فى موضعه ان شاء الله .

وهذا الأصل الذى أصلوه من أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاشتراك فى سائر الصفات . يبطل عليهم بوجوه : من ذلك : أن ذلك نقيض مذهبهم فى امتناع تعليل الواجب . وقد علمنا : أن المشتركين فى الأخص ، يوجب لهما التماثل . فاذا وجب التماثل ، فكيف يعلل هـذا الحكم مع وجوبه ؟

ذكر الامام أبو المعالى (١) أنـه كلم رجـلا من المعتزلة وألزمه أن ينقض أصله فى تعليل الواجب ، أو ينقض أصله فى أن التماثل معلل تقيض مذهبهم فى امتناع تعليل الواجب . وقد علمنا : أن المشتركين فى

قال الامام (٢) : فاستأجلنى فى الانفصال عن هذا السؤال شهرا ، فأجلته شهرا . فلما انقضى الشهر ، طالبته بالانفصال والجواب . فقال : السؤال لازم لا انفصال عنه ، الا بابطال أحد الأصلين : اما تعليل الواجب ، واما تعليل التماثل بالأخص .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وهو باطل . فان الأخص (٣) لو أوجب الاشتراك فيه : الاشتراك فى سائر الصفات النفسية ، لامتنع مشاركة**

---

(١) ليس فى نص الارشاد المطبوع
(٢) ليس فى نص الارشاد المطبوع
(٣) الاشتراك : خ ـ الأخص : ط

الشىء ، خلافه فى صفات العموم • اذ هما غير مشتركين فى الأخص • واذا فقدت العلة لزم انتفاء المعلول ، وقد علمنا : أن السواد المخالف للبياض (١) بالأخص ، مشارك له (٢) فى الحدوث والوجود والعرضية وغيرها • فبطل تعليل التماثل فى الصفات بالاشتراك فى الأخص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامام بين صحيح ، لان من علل حكما ما ، بعلة : فانه يقضى بثبوت الحكم مع ثبوت العلة ، وانتفائه مع انتفائها • وقد علمنا : أن السواد مخالف للبياض بأخص صفاتهما • اذ أخص صفة البياض كونه بياضا ، وأخص صفة السواد كونه سوادا • ومع هذا فان صفات العموم لم يختلفا فيهما ، لأنهما اجتمعا فى اللونية • وهى أقرب الصفات اليها • ثم العرضية ، وهى أعم من اللونية • ثم الحدوث ، وهو أعم من العرضية • ثم الوجود وهو أعم من الحدوث • فبطل بهذا ما ادعوه من أن التماثل فى الأخص ، موجب للتماثل فى الأعم • اذ قد وجدنا صفة العموم ثابتة ، مع انتفاء الاجتماع فى الأخص •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يبطل ذلك : أن الشىء عندهم يماثل مثله بما يخالف به خلافه • ثم العلم مخالف للقدرة فى كونه (٣) علما على الضرورة • ومنكر ذلك جاحد لها • وذلك يبطل المصير الى أن المماثلة والمخالفة (٤) تقعان بالأخص • والوجه (٥) بعد بطلان اعتبار الأخص تعليلا به : أن نقول : لابد من رعاية جميع صفات النفس فى تبيين المماثلة • وقد بطل التعليل بشىء منها ، فلا شىء (٦) الا ذكر جميعها »

---

(١) للبياض : خ ــ للحركة : ط (٢) لها : ط

(٣) بكونه : خ (٤) المخالفة والمماثلة : (٥) فالوجه : ط

(٦) فلا وجه : ط ــ فلا شىء : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وجه الدليل مما قاله : أن المخالفة تقع بالأخص ، كما تقع المماثلة به . ثم ان القدرة وجدناها مخالفة للعلم ، بكون العلم علما وبكون القدرة قدرة ، وقد علمنا أن العلمية ليست أخص صفات العلم ، ولا القدريةليستأخص صفات القدرة ، لأن أخص صفات العلم الحادث كونه علما متعلقا بمعلوم معين . كذلك القدرةأخص صفاتها : كونها قدرة متعلقة بمقدور معين . ولم يتوقف كونهما خلافين على هذا الأخص ، بل اختلفا بصفات العموم . واذا لم يصح اشتراك الأخص ولا التعليل به ، فلابد من ذكر جميع الصفات خاصها وعامها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقد نقضت المعتزلة أصلها . حيث أثبتوا للبارى سبحانه وتعالى ارادة حادثة ، يستحيل عليها القيام بالمحال ، وقضوا بأنها مثل لارادتنا القائمة بالمحل . وهذا اعتراف بالاشتراك فى الأخص من غير وجوب الاشتراك فى سائر الصفات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استحال عند المعتزلة أن تكون ارادة البارى - جل وعز - قائمة بمحل (١) ، لأنها لو قامت بمحل ، لكان المحل حيا . اذ الارادة من الصفات التى يشترط فى ثبوتها الحياة . ولو قامت به ، لرجع حكمها الى المحل ولم يرجع الى البارى - جل وعز - منها [شىء] فقالوا : على هذا يجب أن تكون قائمة فى غير محل ، واذا تعلقت الارادة التى لانشترط فيها المحل بمراد معين ، وتعلقت ارادتنا المفتقرة الى المحل بنفس ذلك المراد ، كانتا مثلين . فقد تماثلتا مع وجوب المحل لاحداهما ، واستحالة المحل مع الثانية . وذلك نقض لقولهم : ان الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى سائر الصفات .

---

(١) قائمة بمحل ، لأنها قائمة لو قامت ... الخ : ص ١٠٥

فصـــل

في المثلين والخلافين

قال الإمام أبو المعالي : « فـــان قيـــل : هـــــل يجـــوز أن يســـتبد أحـــد المثلين بحـــكم عن ممـــاثله ؟ أم هـــل يجـــوز ان يشـــارك أحـــد الخـــلافين خـــلافه فى حكـــم مايخالفه ؟ قلنا : هذا السؤال يشتمل على مسألتين : أما الأولى فالجواب عنها : أن الشىء لايستبد بصفة نفس عن مثله • ويجوز ان ينفرد بصفة معنى وقوعا ، يجوز مثلها على مماثله (١) • وبيان ذلك بالمثـــال : ان الجواهر متماثلة لاستوائها فى صفات الانفس • اذ لايستبد (٢) جوهر من الجواهر بالتحيز وقبـــول الأعراض • الى غير ذلك من صـــفات الانفس • وقد تختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض يجوز أمثالها فى سائر الجواهر • فخرج من ذلك أن اختصاص الشىء ببعض الصفات الجائزة عن (٣) مماثله لاتقدح فى مماثلته (٤) » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل ماكان من الصفات واجبا لأحد المثلين ، فانه يجب للآخر لامحالة • وكذلك مايجوز على أحدهما يجوز على الثانى • فعلى هذا الجوهران يتماثلان ، اذا وجب لكل واحـــد منهما التحيز وقبول الأعراض • لكن أحد الجوهرين قد يقوم به سواد ، ويقوم بالآخر بياض • فلا يختلفان لذلك • لأن الذى قام به بياض ولـــم يقم به سواد ، كان يجوز أن يقوم به السواد الذى قـــام بمثله ، فليس اختصاص أحدهما بصفة واختصاص الثانى بضدها ، مما يثبت بينهما مخالفة •

* * *

(١) متماثله : خ
(٢) اذ لايستبد جوهر عن جوهر بالتميز وقبول الأعراض : ط
(٣) على : ط   (٤) مماثلته له : ط

قال الإمام أبو المعالي : « وأما المسألة الثانيه التى تضمنها السؤال . فالوجه فيه (١) أنه (٢) لايمتنع مشاركة الشىء لما يخالفه فى بعض صفات العموم . فان السواد وان خالف البياض ، فانه مشاركه (٣) فى الوجود وكونهما عرضين لونين الى غير ذلك » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الامام : « لايمتنع مشاركة الشىء لما يخالفه » : يوهم أن المشاركة فى صفة العموم قد تصح بين المختلفين . وليس الأمر كذلك ، لان من ضرورة الخلافين أن يكونا موجودين . لابد من ذلك . اذ لايصح تقدير المخالفة فى العدم . ثم ان المختلفين قد يجتمعان فى صفة واحدة وقد يجتمعان فى صفتين أو أكثر من ذلك . فمثال الاجتماع فى صفة واحدة . كون المخلوق مخالفا لخالقه ، فانهما لم يتجمعا الا فى الوجود . ومثال الاجتماع فى صفتين : مخالفة الجوهر للعرض ، لأنهما اجتمعا فى الوجود والحدوث . ومثال الاجتماع فى أربعة أشياء : السواد والبياض والحركة والسكون . اجتمعا فى اللونية أو الكونية والعرضية والوجود والحدوث . فقد تبين : أن الخلافين وان افترقا فى صفات ، فانهما يجتمعان فى صفات من صفات العموم ، ولابد من اجتماعهما فى الوجود . كما تبين .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وغرضنا من التعرض لهذه المسألة : ان نرد على طوائف من الباطنية (٤) . اذ زعموا : انهم لو وصفوا القديم - سبحانه (٥) -

---

(١) فيها : ط (٢) أن : ط (٣) يشاركه : ط

(٤) الباطنية . حيث قالوا : لايثبت للبارى - تعالى عن قولهم - صفة من صفات الاثبات . وزعموا : ط

(٥) سبحانه : خ

بكونه ذاتا موجودا (١) ، لكان ذلك تشبيها له (٢) منهم بالحوادث . اذ هى (٣) ذوات موجودات وسلكوا مسلك النفى فيما سئلوا (٤) عنه من صفات الاثبات . فاذا قيل لهم : الصانع موجود . أبوا ذلك ، وقالوا : انه ليس بمعدوم . وهذا الذى قالوه لا تحقيق له . فانا نقول : باضطرار (٥) نعلم انه ليس بين النفى والاثبات درجة . وهؤلاء ان نفوا الصانع أقيمت (٦) القواطع فى اثبات العلم بثبوته ، وان اثبتوه لزمهم من اثباته ما حاذروه . اذ الجواب يتضمن اثباته . وان زعموا : أن الصانع ثابت ، ولكن لانسميه ثابتا [لم يغنهم ذلك (٧)] فان التماثل والاختلاف متعلقان بما يثبت عقلا ، دون مايطلق فى اللغات والتسميات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء راموا التنزيه ـ بزعمهم ـ فخرجوا به الى مالا يعقل . لأن مقتضى كلامهم نفى الاختلاف عن الحوادث ، حتى تكون كلها متماثلة . لأنها قد اجتمعت فى الوجود والحدوث . واذا كان التشبيه عندهم يقع بين القديم والحادث بالوجود ، فأحرى وأولى ان يقع بين الجوهر والعرض المجتمعين فى الوجود والحدوث وبين المختلفات من الاعراض المجتمعة فى العرضية والحدوث والوجود . الى غير ذلك . مما تقدم ذكره . ومن أدى كلامه الى ابطال المختلفات فى الحوادث ، فقد قال قولا منكرا ، وضل ضلالا بعيدا .

ثم انهم لم ينحو بتعبيرهم عن الوجود ، بنفى العدم عن تحقيق الوجود . لأن المعلوم اذا انقسم الى موجود ومعدوم ، ثم نفى كونه

---

(١) بكونه موجودا ذاتا : ط — (٣) هم : خ
(٢) له : ط — (٤) يسئلون : ط
(٥) باضطراد : ط
(٦) أقيمت عليهم الدلائل فى اثبات العلم به ، وان ... الخ : ط
(٧) لم يغنهم ذلك : ط

معدوما ، ثبت : لأنه موجود لامحالة ، فهم قد جاءوا بمعنى الموجود ، فلم يغن عنهم تعبيرهم عنه بالنفى شيئا ـ لأن الموجود ثابت متحقق ، عبر عنه بثبوت أو بنفى ، وهم يسئلون كما قال الامام عن الصانع : أموجود هو ، أم غير موجود ؟ فان قالوا : لأنه موجود ، فقد نطقوا بما فروا منه ، وان قالوا : انه ليس بموجود ، اقيم عليهم الدليل ـ كما سبق ـ ثم التماثل والاختلاف صفتان نفسيتان ، يعلمهما العقل ، وهى قضية واحدة . واما اللغات والتسميات فلا حكم لها . الا ترى أن معنى التماثل معقول . وهو معنى واحد ، وتختلف أسماؤه باختلاف اللغات ، حتى يسميه أهل لسان باسم ، ويسميه غيرهم باسم آخر . فلو كان للغات تاثير فى معنى التماثل ، لتعدد بتعددها ، وقد علمنا : أنه معنى متحد ، فبطل ماقالوه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فــان قيـل : هـل (١) تطلقـون القــول بـأن الله تعـالى يماثـل الحـوادث فى الوجـود أم تأبـونه (٢) ؟ قلنـا هـذا مالا سبيل الى اطلاقه . فان القائل اذا قال : الرب تعالى يماثل الحوادث ، فقـد وصف ذاته ، بالمماثلة . وانما شارك (٣) القديم الحادث فى حكـم واحد ، فلا وجه لاطلاق التشبيه والتمثيل عموما . ثم رده الى خصوص بل الوجه أن يقال : حقيقة الوجود ، ثبت على وجه واحد [شـاهدا وغائبا (٤)] ، فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ماعداه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن التماثل انما يطلق اذا اجتمع المثلان فيمـا يجب ويجـوز ويستحيل . فاما أن يقال : أن

(١) فهل : ط
(٢) تابون ذلك : ط
(٣) يشارك : ط
(٤) شاهدا وغائبا : ط

المتماثلين متماثلان بأنهما موجودان . فلا يصح ، لأنهما لم يجتمعا فى الوجوب ولا فى الجواز ، بل اختلفا فيه . ألا ترى أن البارى ـ جل وعز ـ واجب الوجود ، والجوهر جائز الوجود . وكذلك الجوهر جائز البقاء ، والعرض مستحيل البقاء . فالذى ينبغى أن يقال : ان الوجود فى حق كل موجود واحد فى حقيقة الوجود ، لان كل واحد منهما ، غير معدوم ، وأما أن يطلق التماثل على الذى يجب له التماثل فى جميع الصفات ، ثم يقيد بصفة واحدة فلا يجوز اطلاقه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ألستم تطلقون كونه **مخالفا لخلقه ، وان كان تشاركه الحوادث فى الوجود ؟ قلنا : المخالفة بين الخلافين لا تجرى مجرى المماثلة [فان المماثلة (١)] من حقيقتها تساوى المثلين الموصوفين بها فى جميع صفات النفس . والمخالفة لاتقتضى الاختلاف فى جميع الصفات . اذ لاتتحقق المخالفة . الا بين موجودين . فمن ضرورة اطلاق المخالفة : التعرض لاشتراك المختلفين فى الوجود . فلما اقتضت المماثلة تعميم الاشتراك فى صفات النفس ، لم نطلقها . والاختلاف ليس من موضوعه التباين فى كل الصفات » .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا واضح جلى ، لان المخالفة صفة اثبات ، فلابد من أن تكون بين موجودين ، ولا يقال فى عدم القديم ـ الذى هو محال ، وعدم الجواهر الذى هو جائز ، وعدم الأعراض الذى هو واجب ـ : أن هذه الأعدام مختلفة ، ثم حيث كان الاختلاف لا يتحقق الا بين موجودين ، فاذا كان من ضرورة الاختلاف : الاجتماع

(١) فان المماثلة : ط

فى صفة واحدة ، أو صفتين أو ثلاث ، لم يصح أن يشترط فى المختلفين التباين فى جميع الصفات ، وقد بان بالدليل أنها لابد لها من الاجتماع فى صفة واحدة من عموم صفات الاثبات ، ولم يكن الاختلاف بمثـــابة التماثل الذى لابد فيه من جميع صفات النفس .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فـــــان قـــــال قـــــائل قـــد ذكرتـــم أنـــه لايمتنـــع اشـــتراك القديـــم والحـــادث فى بعـــض صـــفات الاثبـــات . ففصـــلوا مـــا تختص الحـــوادث (١) به من الصفات . وهى تستحيل فى حكم الاله . قلنا : نذكر أولا ماتختص الجواهر به . فمما تختص الجواهر به : التحيز . ومذهب اهل الحـق قاطبة : أن البـــارى (٢) ـ سبحانه وتعـالى ـ يتعـالى عن التحـــيز والتخصص بالجهات . وذهبت الكرامية وبعض الحشوية الى ان البارى ـ تعالى عن قولهم ـ متحيز مختص بجهة فوق ـ تعالى الله عن قولهم ـ ومن الدليل على فساد ما انتحلوه : أن المختص بالجهـات (٣) تجـوز عليه المحاذيات مع الأجسام ، وكل ما حاذى الأجسام ، لم يخل من أن يكون محاذيا (٤) لأقدارهـا ، أو لأقدار بعضـها . أو يحاذيها منـــه بعضه . وكل أصل قاد الى تقدير الاله وتبعيضه ، فهو كفر صراح » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحيز الجوهر بصفة نفسية له ، هو الذى فصله عن القديم ـ تعالى ـ لأن الجوهر موصوف ، والقديم موصوف . وهو الذى فصله عن العرض ، لأن العرض مفتقر الى محل يحله ، والجوهر الذى فصله عن العرض ، لأن العرض مفتقر الى محل يحله ، والجوهـر

---

(١) مايختص بالحوادث من : ط

(٢) الله : ط

(٣) يجوز عليه المحازاة : ط

(٤) مساويا : ط

يوجد بحيث لايوجد ، حيث هو جوهر آخر . والمتحيز يختص بمكان معين يكون تخصيصه ، فاستحال فى ذات البارى — جل وعز — أن يكون متحيزا ، اذ لو كان متحيزا لخصصه بحيزه كون ، والبارى — جل وعز — يتقدس عن قيام الاكوان به ، لان قيام الاكوان بالجواهــر ، وسائر الاعراض ، هو الذى عرفنا بحدوث الجواهر . والدليل حكمه أن يطرد ، وان لم يحكم بانعكاسه ، فان طردنا الدليل أدى ذلك الى حدوث البارى ، وقد قام الدليل على قدمه ، وان لم يطرده وكسرناه ، لم يكن دليــلا ، وكان ماله القضاء بكون الجواهر قديمة . ثم يبطل عليهم قولهم بــأن المختص بجهة ، لابد من أن يحاذى أجساما ، والأجسام اذا تحاذت ، لم يخل أحدها من أن يكون مساويا للثانى أو أكثر منه ، أو أصغر منه . فنقول على هذا : العالم كله جواهر .

فان نقول : انها مساوية لذات البارى — جل وعز — فقد قضينا لها بمماثلته فى القدر . وهذا كفر . وان جعلناها أصغر منه ، فقد ساوى بعضه بعضا ، لأبعاض منه — تعالى الله عن ذلك — وان قدرناه أصغر من أجزاء العالم ، فهو محال من وجهين : **أحدهما** : ما يقتضيه ذلك من التقدير والتبعيض . **والآخر** : بأن القلوب قد علمت ، وتحققت أنه لاموجــود أعظم من الله ، وان كنا لانريد بالعظم كثرة الأجزاء . ومن قــال : انه أصغر من العالم ، فقد راغم ما انعقدت عليــه قلوب المسلمين من تعظيمه — جل وعلا —

* * *

قال الإمام أبو المعالي : «ثم محاذى (١) الأجرام يجوز أن يمسها . وماجازعليه مماسةالأجرام (٢) ومباينتها ، كانحادثا . اذ سبيل الدليلعلىحدثالجوهر : قبولهاللمماسةوالمباينة — علىماسبق — فانطردوا

(١) ثم ما يحازى : ط — (٢) الأجسام : ط

دليل حدث الجواهر ، لزم القضاء بحدث ماأثبتوه (١) متحيزا ، وان نقضوا الدليل فيما ألزموه ، انحسم الطريق الى اثبات حدث الجواهر » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا لازم للكرامية على كل حال ، لأنهم ان سلموا حدث العالم ، لزمهم الحكم بحدث الاله ، وان لم يسلموه انسد عليهم طريق العلم بالله لأن الله ـ جل وعز ـ لا يعلم الا بحدوث الحوادث .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان استدلوا بظاهر قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى (٢)» فالوجه معارضتهم بآى ، يساعدونا (٣) على تأويلها . منها قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم (٤) » وقوله

---

(١) ما أثبتوا : ط (٢) طـه

(٣) يساعدوننا : ط

(٤) الحديد ٤ ولاحظ :

ـ ١ ـ فى تفسير روح المعانى « وهـو معكم أين ماكنتم » مانصه : « تمثيل لاحاطة علمه تعالى بهم ، وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا . وقيل : المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية ، والقرينة : السياق واللحاق مع استحالة الحقيقة . وقد أول السلف هذه الآية بذلك . أخرج البيهقى فى « الأسماء والصفات » عن ابن عباس ، أنه قال فيها : عالم بكم أينما كنتم . وأخرج أيضا عن سفيان الثورى أنه سئل عنها فقال علمه معكم وفى « البحر » : أنه اجمعت الأمة على هذا التاويل فيها، وأنها لاتحمل على ظاهرها من المعية بالذات ، وهى حجة على منع التاويل فى غيرها ، مما يجرى مجراها فى استحالة الحمل على الظاهر . وقد تأول هذه الآية . وتأول « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » ولو اتسع عقله ، لتأول غير ذلك ، مما هو فى معناه » ا . هـ =

. . . .

٢ ــ وفى تفسير القرطبى عن الضحاك فى قوله تعالى : « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت » أن القائم هم الملائكة الموكلون ببنى آدم . وعلى هذا الرأى خرجت الآية عن الاستشهاد بها فى التأويل أو الأخذ بالظاهر . لأن المؤلف أوردها ليبين أن قائم بمعنى رقيب ومهيمن ــ على التأويل ــ لا بالمعنى الجسمى ــ الظاهر من النص ــ وهو كما يقوم الناظر على فعلة الحقل .

٣ ــ وفى تفسير روح المعانى فى قوله : « ثم استوى على العرش » أن « الراغب » ذكر أن العرش مما لايعلمه البشر الا بالاسم . وليس هو كما تذهب اليه أوهام العامة . فانه لو كان كذلك ، لكان حاملا له ــ تعالى عن ذلك ــ ومنهم من فسر الاستواء بالاستقرار . وروى ذلك عن الكلبى ومقاتل . ورواه البيهقى فى كتابه « الأسماء والصفات » بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها . وذهب المعتزلة وجماعة من المتكلمين الى أن العرش على معناه . واستوى بمعنى استولى . وذهب الفراء واختاره القاضى الى أن المعنى : ثم قصد الى خلق العرش . وذهب القفال : الى ان المراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة واستقامة الملك . لكنه اخرج ذلك على الوجه الذى ألفه الناس من ملوكهم واستقر فى قلوبهم . قيل : ويدل على صحة ذلك قوله ــ سبحانه ــ فى سورة يونس : « ثم استوى على العرش . يدبر الأمر » فان « يدبر الأمر » جرى مجرى التفسير ، لقوله : « استوى على العرش » والقفال يفسر العرش بالملك . ومنهم من يجعل الاسناد مجازيا ويقدر فاعلا فى الكلام ، أى استوى أمره . ونقل البيهقى عن أبى الحسن الأشعرى أن الله تعالى فعل فى العرش فعلا ، سماه استواء ، كما فعل فى غيره فعلا ، سماه رزقا ونعمة وغيرهما من أفعاله سبحانه . وحكى الأستاذ أبو بكر بن فورك عن بعضهم أن « استوى » بمعنى علا . ولا يراد بذلك العلو بالمسافة والتحيز والكون فى المكان متمكنا فيه ، ولكن يراد معنى يصح نسبته اليه ــ سبحانه ــ وهو على هذا من صفات الذات . وكلمة « ثم » تعلقت بالمستوى عليه ، لا بالاستواء ، أو انها للتفاوت فى الرتبة . والمشهور من مذهب السلف فى مثل ذلك : تفويض المراد منه الى الله تعالى . فهم يقولون : استوى على العرش على الوجه الذى عناه سبحانه ، منزها عن الاستقرار والتمكن . ا هـ =

• • • • • • • •

٤ – وفى روح المعانى . فى « ثم استوى الى السماء » أى قصد اليها وتوجه دون ارادة تأثير فى غيرها . من قولهم استوى الى مكان كذا ، اذا توجه اليه لايلوى على غيره . وذكر « الراغب » أن الاستواء متى عدى بعلى ، فبمعنى الاستيلاء ، كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » واذا عدى بالى ، فبمعنى الانتهاء الى الشىء ، اما بالذات أو بالتدبير . وعلى الثانى – الذى هو بالتدبير – قوله تعالى : « ثم استوى الى السماء »

٥ – وفى روح المعانى . فى قوله : « الرحمن على العرش استوى » كلام طويل نذكر منه : أن الامام الزمخشرى قال فيه : لما كان الاستواء على العرش ، وهو سرير الملك ، لايحصل الا مع الملك ، جعلوه كناية عن الملك . فقالوا : استوى فلان على العرش يريدون ملك ، وان لم يقعد على العرش البتة . وأن الامام فخر الدين الرازى ، منع الاستواء بالمعنى الحقيقى ، كما منعه الامام الزمخشرى . لاستلزمه الجسمية لله عز وجل . فان قوله تعالى « ليس كمثله شىء » عام فى نفى المماثلة ، فلو كان جالسا لحصل من يماثله فى الجلوس . وحينئذ يبطل « ليس كمثله شىء » وقد توسط « ابن الهمام » فقال : يجب الايمان بانه تعالى استوى على العرش ، مع نفى التشبيه . وأما كون المراد : استولى : فأمر جائز الارادة لا واجبها . اذ لا دليل عليه . واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه ، من لوازم الجسمية ، فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء ، فانه قد ثبت اطلاقه عليه لغة فى قوله :

فلما علونا واستوينا عليهم

جعلناهم مرعى لنسر وطائر

وقال الآلوسى : ان طريقة كثيرين من العلماء هى الامساك عن التأويل مطلقا ، مع نفى التشبيه والتجسيم . وقال الآلوسى : ان كلام امام الحرمين فى الارشاد يميل الى طريقة التأويل ، وكلامه فى الرسالة النظامية مصرح باختياره طريقة التفويض .

٦ – وقوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » فيه الى هنا : وقف . وفيه هكذا : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » وعلى هذا اذا استمر القارىء فى القراءة . ينقل « والراسخون فى العلم » مرة ثانية . فيقول : « والراسخون فى العلم يقولون : آمنا به » .. الخ . =

تعالى : « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت (١) » فنسائلهم عن معنى ذلك . فان حملوه على كونه معنا بالعلم والاحاطة (٢) ، لم يبعد (٣) منا حمل الاستواء على القهر والغلبة . وذلك سائغ (٤) فى اللغة . اذ العرب تقول : استوى فلان على الممالك ، اذا احتوى على مقاليد الملك ، واستعلى على الرقاب . وفائدة تخصيص العرش بالذكر : انه أعظم المخلوقات فى ظن البرية ، فنص - تعالى (٥) - عليه تنبيها بذكره على مادونه » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : سد على نفسه باب التأويل ، سقط لليدين وللفم . فان قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم (٦) » أن أجراها مجر على أنه معنا بالكون والاستقرار ، كان هذا كفر صراح ، فاذا لم يكن لهم بد من أن يحملوا هذه الآية على أنه معنا بالعلم والاحاطة ، لم يبعد أن يحمل أيضا قوله : « استوى على العرش (٧) » انه قهره . واذا قهر العرش ، وهو أعظم المخلوقات ، فقد قهر ما (٨) سواه .

* * *

= والآلوسى فى روح المعانى يجوز الامرين . الوقف على «الا الله» والوقف على « الراسخون » ومثل هذا قول الله تعالى : « لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم ، يوم القيامة ، يفصل بينكم » [الممتحنة ٣] فان الكلام هكذا ١ - « لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة » ٢ - « يوم القيامة يفصل بينكم » فقوله : « يوم القيامة » يدخل فى الأول ، لأن الأرحام والأولاد لن تنفع فى يوم القيامة . ويدخل فى الثانى ، لأن الفصل بين الناس هو فى يوم القيامة . وهذا من اعجاز القرآن الكريم .

(١) الرعد ٣٣ وهذه الآية من (ط)

(٢) بالاحاطة والعلم : ط (٣) يمتنع : ط

(٤) شائع : ط (٥) تعالى : ط

(٦) الحديد ٤ (٧) الأعراف ٤

(٨) لم لايقال : ان الله يكلم البشر على قدر عقولهم ، حسبما يألفون من عادة ملوكهم ورؤسائهم . مثل كلامه عن نفسه فى مكر الله وغضب الله وأنه نسى المنافقين . وأمثال ذلك ؟ [انظر أساس التقديس للرازى] .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : الاستواء بمعنى الغلبة ، ينبىء عن سبق محاولة (١) ومكافحة . قلنا : هذا باطل . اذ لو انبأ الاستواء عن ذلك ، لانبأ عنه القهر . ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ، ينبىء عن اضطراب واعوجاج سابق . والتزام ذلك كفر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كيف يصح [ذلك] ممن يعرف أن الله - عز وجل - يسمى بالغالب . قال الله تعالى : « والله غالب على أمره (٢) » ويسمى بالقهار ، ثم يزعم أن الاستواء بمعنى الغلبة ، ينبىء عن سبق مكافحة ، وذلك لاتقتضيه لفظة القهر ولا الغلبة ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ولايبعد حمل الاستواء على قصد الاله الى أمر فى العرش ، وهذا تاويل سفيان الثورى - رحمه الله (٣) - واستشهد عليه بقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء ، وهى دخان (٤) » [والاستواء فى هذه الآية : محمول على القصد . لامحالة . فليكن قوله « ثم استوى على العرش (٥) » كذلك (٦)] .

فان قيل (٧) : هلا اجريتم الآية على ظاهرها ، من غير تعرض للتأويل ، مصيرا الى انها من المتشابهات التى لايعلم تأويلها الا الله ؟ قلنا : ان رام السائل اجراء الاستواء على ما ينبىء (٨) عليه فى ظاهر اللسان ، وهو الاستقرار ، فهو التزام للتجسيم . وان تشكك فى ذلك كان

---

(١) مكافحة ومحاولة : ط
(٢) يوسف ٢١
(٣) رحمه الله : ط
(٤) فصلت ١١
(٥) الأعراف ٥٤
(٦) والاستواء ... الخ كذلك : فى خ . وبد له فى ط : معناه :: قصد اليها .
(٧) فان قيل : بدلها فى خ : قال الامام
(٨) عنه : ط

فى حكم المصمم على اعتقاد التجسيم • وان قطع باستحالة الاستقرار ، فقد تأول (١) الظاهر ، والذى (٢) دعا اليه من اجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له • واذا ازيل الظاهر قطعا ، فلا بعد (٣) بعده فى حمل الآية على محمل قويم (٤) فى العقول ، مستقيم فى موجب الشرع • والاعراض عن التاويل حذارا من مواقعة محذور فى الاعتقاد يجر الى اللبس والايهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات الى أصول الدين ، وتعريض [آيات] من (٥) كتاب الله لرجم الظنون • والمعنى بقول الله تعالى «وأخر متشابهات» : ـ الآية (٦) ـ مراجعة منكرى البعث (٧) لرسول الله ﷺ ، فى استعجاله (٨) الساعة ، والسؤال عن منتهاها وموقعها ومرساها • والمراد بقوله تعالى «ومايعلم تأويله الا الله (٩) » : أى وما يعلم مآله الا الله ويشهد لذلك قوله تعالى : « هل ينظرون الا تأويله » ـ الآية (١٠) ـ والتأويل فيها : محمول (١١) على الساعة باتفاق الجماعة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : رد الامام أبو المعالى على من أبى التأويل (١٢) فى هذه المشكلات ، بأن المنكر لا يخلو من أحد وجهين : اما أن يحمل الآية على ظاهرها وذلك قضاء منه بالتجسيم ، واما أن لايحملها على ظاهرها • فان

---

(١) أزال : ط (٢) والذى : ط الذى : خ
(٣) بعد : خ ـ بد : ط
(٤) محمل مستقيم فى العقول ، مستقر فى موجب الشرع : ط
(٥) من : خ ـ بعض : ط ـ آيات : زيادة
(٦) الآية : ط ـ آل عمران٧ (٧) رسول : خ
(٨) استعجال : ط (٩) آل عمران ٧
(١٠) الآيه : ط ـ الاعراف ٥٣
(١١) يحمل على الساعة فى اتفاق : ط
(١٢) المراد بـ « آخر متشابهات » آيات كثيرة ، ومنها آيات لمنكرى البعث • والمراد بـ « وما يعلم تأويلة » التأويل : هو التفسير لجميع الآيات ومنها آيات الساعة •

لم يحملها على ظاهرها فقد أزال الظاهر ، واذا زال الظاهر ، لم تحمل الآية على مقتضاها ، فقد اتفقنا مع هؤلاء على ازالة الظاهر ، وفضلناهم بأن جعلنا للآية محملا قويما فى اللغة ، جائزا فى الشرع • فنحن أسعد بالحق منهم ، لأنهم شاركونا فى ازالة الظاهر ، وزدنا عليهم بحمل الآية على تأويل يستقيم حمله عليه ، ثم الذين يتاولون يقولون : ان العلماء يعلمون تأويله ، لأن قوله : « والراسخون فى العلم » معطوف على الله - جل وعلا - وقد يحمل التأويل على ملك الساعة • قال ذلك أبو اسحق الزجاج • واحتج على ذلك بقوله تعالى : « هل ينظرون الا تأويله (١) »

فصـــل
فى أن الله ليس جسما

قال الإمـام أبو المعالى : **« صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الرب - تبارك (٢) وتعالى عن قولهم - جسما • وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول : الجسم هو المؤلف فى حقيقة اللغة ، ولذلك يقال فى شخص ، فضل شخصا بالعبالة وكثرة تالف الأجزاء : انه أجسم منه ، وانه جسيم (٣) • ولا وجه لحمل المبالغة الا على على تأليف (٤) الأجزاء • فاذا أنبأ نبأ المبالغة المأخوذة من الجسم (٥) عن زيادة التاليف ، فاسم الجسم يجب أن (٦) يدل على أصل التأليف • اذ الأعلم لما دل على مزية فى العلم ، دل العلم (٧) على أصله » •**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استشهاد الامام أبو المعالى وسائر الأئمة - رضى الله عنهم - على أن الجسم ، هو المؤتلف بقول العرب : هذا أجسم من هذا ، اذا قصدوا تفضيله له بكثرة الأجزاء على

(١) الأعراف ٥٣
(٢) تبارك : خ
(٣) جسم : خ
(٤) تالف : ط
(٥) على : ط
(٦) يجب أن : سقط خ
(٧) العالم : ط - العلم : خ

غيره : دليل صحيح . وذلك أنا اذا قلنا : زيد أعلم من عمرو ، فانا نريد بذلك : أن زيدا أكثر معرفة بالمعلومات على ماهى به ، من هذا . فدلنا هذا على أن العلم معرفة المعلوم على ماهو به . ورد بعض الناس هذاوقال: ان « ابن دريد » ذكر أن الأجسم ليس من كلام العرب ، ولاتقول العرب : هذا أجسم من هذا . والذى ذكروه غلط [فقد] ذكر « يعقوب » ان العرب تقول : تجسمت الرمل اذا ركبت أجسمه . وهذا نص على أن الأجسم يستعمل للمفاضلة ، فاذا ثبت أن الجسم هو المؤتلف ، فان أقل الأجسام ، ما تالف من جوهرين ، واذا تالف جوهران كانا جسما ، لأن الجسمية مشروطة بالتاليفية . وكلا الجوهرين متالف ، فليكن أيضا جسما ، وهذا أمر يطرد وينعكس . اذ بقيام التاليف بالجوهرين ، يكونان جسمين ، كما أن بعدم التاليفين بينهما لايكونان جسمين . وهذا حكم العلل ، يوجد الحكم بوجودها وينعدم بعدمها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ثم نقول : ان سميتم البارى ـ تعالى ـ جسما ـ واثبتم له حقائق الأجسام ، فقد تعرضتم لأمرين : اما أن تنقضوا (١) دلالة حدث الجواهر ، فان مبناها على قبولها للتاليف والمماسة والمباينة ، واما ان تطردوها وتقضوا بقيام (٢) الحوادث بالصانع » .**

قال المفسر ابو بكر بن ميمون : هذا القول قد يكرر مرارا . وقاعدته : ان الدليل يجب اطراده ، ولايكون الدليل العقلى دليلا ، مالم يطرد . وأما الأدله الوضعية فلا يفسدها انكسارها . فاذا ثبت ذلك ، وقد تبين ان حدث العالم : مـا انبنى الا على ثبوت الأعراض ، وعلى حدثها ، وعلى استحالة تعرى الجواهر عنها ، وعلى استحالة حوادث

---

(١) اما نقض دلالة : ط

(٥) بقيام دلالة الحدث فى وجود الصانع : ط

لا أول لها . فاذا كان من أصولها قبول الجواهر للتاليف والماسة ، فمن حكم بكون البارى ـ تعالى ـ جسما متالفا ، فقد قضى بحدوثه ، اذ لو لم يقض بحدوثه لانكسر عليه دليل حدث الجواهر بقبولها للتاليف والماسة والمباينة . والقضاء بحدث القديم حكم باستحالتين (١) احداهما : الحكم على القديم بالحدوث . والثانى : أن من قدر حدوثه يجب عليه أن يحكم بنفى العالم ، لأن موجده [هو] القديم الذى لا أول له ، فمن نفى قدمه ، لزمه أن ينفى وجود العالم ، اذ لايصح أن يعلق وجوده ، بايجاد محدث لما يفضى اليه قوله من التسلسل . وأما [أن] يقضوا بقدم العالم ، وينسد عليهم ، اذا فرضوا قدمه العلم بوجود البارى ـ جل وعز ـ اذ لا يتوصل الى العلم به ، الا بمحدثاته ، فاذا لم تكن له محدثات ، لم يتوصل الى أن يعلمه علما كسبيا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومن زعم منهم أنه لايثبت للبارى تعالى أحكام الاجسام ، وانما المعنى بتسميته جسما : الدلالة على وجوده (٢) . قيل لهم : لم تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينبىء عما يستحيل فى صفته ، من غير أن يرد به شرع ، أو يستقرئه (٣) سمع ؟ » .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى . فادعوه بها (٤) » فبين ـ جل وعلا ـ أن أسماءه ، كلها أسماء ثناء ومدح . والجسم ليس من أسماء المدح ، وكيف يكون من أسماء المدح وهو واقع حقيقة على ما يفتقر الى مقتض ، ويحتاج الى مخصص . ثم ان أسماء الله ـ تعالى ـ موقوفة على اذن الشرع . واللغة عندنا لا تقاس ،

(١) باستحالة : ص
(٢) على وجوده . فان قالوا ذلك . قيل لهم ... الخ : ط
(٣) شرع ويستقر به : خ ـ أو يستقر فيه : ط
(٤) الأعراف ١٨٠

ومن تتبعها علم أن القياس لا يجوز (١) فيها . ألا ترى أن السيف يسمى حساما .. وهو ماخوذ من قولك : حسمت ، اذا قطعت ، ونحن لا نسمي السكين وان حسم حساما ، ولا نسمي الرمح وان فعل ذلك حساما . كذلك نسمي المرأة العفيفة حصانا ، لأنها حصنت نفسها عن الريبة ، ولا نسمي كل ما يحصن حصانا ، وكذلك نسمي النجم سماكا [وعيوقا] ودبرانا ، لأن هذا سمك ، وذاك عاق ، وذاك دبر ، ولا نسمي كل ماسمك سماكا ، ولاكل ماعاق عيوقا ، ولا كل مادبر دبرانا .

مع أن المدعى القياس في اللغة يسمى النبيذ المسكر خمرا ، لأنه خامر العقل كما خامرت الخمر العقل . يقال له : أقالت العرب أن كل ماخامر العقل يسمى خمرا ، أو لم تقل هذا ؟ فان قالت ذلك فليس هذا قياسا ، وانما هو اتباع لكلامها ، وان لم تقله . فما لنا نتكلم بأن نتحكم في كلامها . ونقول عليها ما لم تقل ؟ هذا يصور عليها .

فان عارضونا بالمقاييس الفقهية ، وقالوا : ان الشارع : [قال] : « البر بالبر ، والتمر بالتمر والشعير بالشعير ، والزبيب بالزبيب ، والملح بالملح ربا . الا هاء بهاء » فلم تعديتم هذه الأصناف ، حتى أن بعض العلماء أوجب في كل مقتات مدخر أصل للمعاش غالبا : حكم هذه . وجعل بعضهم كل مطعوم في حكم هذه ، وجعل بعضهم كل مكيل وموزون في حكم هذه ، وجعل بعضهم كل مال في حكم هذه . والشارع لم يذكر الا مسميات معلومة ؟

فالجواب عن هذا : أن القياس في الفقهيات انما هو لدلالة قطعية ، وهو اجماع الصحابة ومن بعدهم من الأعصار ، على استعمال القياس في النوازل والوقائع ، وليس عندنا قضية قطعية من واضع اللغة ، تحملنا على أن نقيس في اللغة . وهذا لو طردوه ، لجاز لهم أيضا أن يسموه جسدا (٢)

---

(١) لا يجول : ص

(٢) الجسد هو الذي يسمى بزيد وعمرو ، مثلا . ليتميز ، لا أن الجسد هو اسم . وانما الجسد نوع من أنواع مخلوقة . واعلم : أن الامام ابن حزم منع القياس في الفقه ، واكتفى بالكتاب والسنة . ونحن نحدد السنة بكونها مفسرة وشارحة *

ثم يزعمون بعد ذلك : أن المراد بكونه جسدا موجود ، واذا لم يقولوا ذلك ، بان بنكوصهم عنه : أن اطلاقهم الجسم في حق الله تعالى باطل ، لبطلان اطلاق الجسد عليه - تعالى عن ذلك كله -

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا لم يمتنع تسمية الاله نفسا ، كما دل عليه قوله تعالى (١) : « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك (٢) » فلا يبعد (٣) تسميته - جسما . قلنا : لايسوغ القياس فى اثبات أسماء الرب - تبارك (٤) وتعالى - اذ لو ساغ ذلك ، لساغ مثله فى الجسد . على أن النفس يراد به (٥) الوجود . ولذلك يحسن قول القائل : نفس العرض ، والعرض نفسه . ولا يحسن أن يقول (٦) : جسم العرض . ثم الأصل اتباع الشرع »

---

(١) فى تفسير الآلوسى فى قول عيسى عليه السلام لله عز وجل « تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم مافى نفسك » كلام كثير . منه : أن النفس تطلق على ذات الشىء وحقيقته ، وعلى الروح ، وعلى القلب ، وعلى الدم ، وعلى الارادة . ويفهم من كلام البعض : أنها حقيقة فى الاطلاق على ذات الشىء ومجاز فيما عداه . وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب . والمراد : تعلم معلومى الذى أخفيه فى قلبى ، فكيف بما أعلنه ؟ ولا أعلم معلومك الذى تخفيه ، وسلك فى ذلك مسلك المشاكلة ، كما فى قوله :

قالوا : اقترح شيئا ، نجد لك طبخه

قلت : اطبخوا لى جبة وقميصا

وقال الراغب : يجوز أن يكون القصد الى نفى النفس عنه تعالى ، فكأنه قال : تعلم مافى نفسى ، ولا نفس لك ، فأعلم ما فيها . كقول الشاعر :

ولا ترى الضب بها ينجحر

ولو أنه عبر بأن « ما فى نفسك » هو على طريقة المشاكلة . لكان أحسن .

(٢) المائدة ١١٦
(٣) يمتنع : ط
(٤) سبحانه : ط
(٥) بها : ط
(٦) يقال : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامامين صحيح ، لأن هذه الآية اذا كانت [من] متشابهات القرآن ، فلا ينبغى أن ينقل الأمر عن موضوعه ، ولا يعبر عنه عن ذلك بعبارة أخرى تقارب الأولى ، ألا ترى اذا وقع فى الشرع « استوى على العرش (١) » فلا يحل لقائل أن يعبر عن استوى بلفظة يكون معناها معنى « استوى » فى رأى الكرامية والمجسمة والحشوية ، كذلك لاينبغى أن يجعل بدل النفس الجسم ، على أن النفس تطلق على الموجود فعلا ، كما تقول : هذا نفس الجوهر ، ونفس العرض ، ولا يوضع الجسم موضعه ،

فصل

فى عدم قبول الله للأعراض

قال الإمام أبو المعالى : مما يخالف الجوهر فيه حكم الاله : قبوله للأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث ، والرب ـ سبحانه وتعالى ـ يتقدس عن قبول الحوادث ، وذهبت الكرامية : الى أن الحوادث تقوم بذات البارى (٢) ـ تعالى عن قولهم ـ ثم زعموا : أنه (٣) لايتصف بما يقوم به من الحوادث ، وصاروا الى جهالة لم يسبقوا اليها ، فقالوا : القول الحادث يقوم بذات الرب ـ سبحانه وتعالى ـ وهو غير قائل به ، وانما هو قائل بالقائلية ، وحقيقة أصلهم : أن اسماء الرب لايجوز أن تتجدد ، ولذلك وصفوه بكونه خالقا فى الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتنكبوا اثبات وصف جلى (٤) ذكرا وقولا » ،

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان الجواهر تقبل الأعراض بصفات انفسها ، فلما كان قبولها لها ، صفة نفسية ، لم يجز ان تعرى

---

(١) الأعراف ٥٤ (٢) الرب : ط (٣) أنهم : خ
(٤) وتنكبوا عن اثبات وصف جديد له ، ذكرا وقولا : ط

عنها . اذ لو عريت عنها ، لخرجت عن صفات أنفسها ، وتبين أيضا : أن الدليل على حدوث الجواهر هو تعاقب الأعراض الحادثة عليها .

واذا ثبت أن الأعراض حادثة ، وأن الجواهر لاتعرى عنها : بان من ذلك : أنها لاتسبقها . ومالا يسبق الحادث حادث . والكرامية حيث زعمت : أن الحوادث تقوم بذات البارى - جل وعز - وأنه لايتصف بها ، ذاهبون الى مذاهب أصحاب الكمون ، الذين يزعمون : أن الحركة فى الجوهر الساكن كامنة . لأنها تقوم به ، ولا يثبت لها حكم ، ثم مازعموا من أن القول الحادث يقوم بذات الرب - سبحانه وتعالى - وهو غير قائل به ، وانما هو قائل بالقائلية . فهو قول يجمع وجوها من الفساد :

أحدها : تصييرهم البارى - تعالى - محلا للحوادث . **والثانى :** خزل العلة عن حكمها حتى يوجد القول ولايكون المحل قائلا به . ثم قولهم : انه قائل بالقائلية . فيقال لهم : ما لقائلية التى زعمتم انه قائل بها ؟ والقائليه منسوبة الى القائل . فكيف تسندون كونه قائلا الى القائلية ، والقائليه منسوبة الى القائل ؟ وقد جعلتم القائل موجبا للقائلية ، وجعلتم القائلية منسوبة الى القائل . فقد قدمتم ما أخرتم ، وأخرتم ما قدمتم . وبالجملة : فانه لا يتسع عقل عاقل أن يفهم ماقالوه . ثم من أعظم تنكبهم للحق وقصدهم للضلال ، أنهم لم يبالوا بكون البارى - جل وعز - محلا للحوادث ، ونزهوه أن يطلق فى أسمائه اسم ، مقتضاه الحدوث . كالخالق والرازق . والذى كان يقتضى حدوثه - وهو قيام الحوادث به - سلموه . ومايرجع الى وصف الواصف ، وقول القائل : أبوه . ثم قولهم انه خالق فى الأزل : حكم بقدم العالم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والدليل على بطلان ما قالوه : انه لو قبل الحوادث لم يخل عنها ـ لما سبق تقريره في الجواهر ـ حيث قضينا باستحالة تعريها عن الاعراض . وما لم يخل عن الحوادث ، لم يسبقها . وينساق ذلك الى الحكم بحدث الصانع » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد سبق بيانه ، وتقدم تفسيره . وتقرر من قبل : ان الدليل حكمه الاطراد . فان طردوا دليلهم في حدث الجواهر ، لزمهم الحكم بحدث القديم . وان لم يطردوه وكسروه ، انسد عليهم الدليل المؤدى الى حدث العالم . واذا لم يقم عندهم دليل على حدث العالم ، لم يكن لهم سبيل الى العلم بوجود الباري ـ جل وعز ـ فلا يصح لهم أن يتكلموا في حكم من احكامه ولا في وجه قيام الصفات به ؛ لأن العلم بهذه الأحكام ، فرع للعلم بوجوده ، واذا لم يثبت لهم الوجود بكسرهم دليل حدث الجواهر الموصل الى العلم بوجوده ـ جل وعلا ـ كانوا متكلمين في فرع لم يثبت لهم أصله .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ولا يستقيم هذا الدليل على أصول المعتزلة ، مع مصيرهم الى تجويز خلو الجواهر عن الأعراض ـ على تفصيل لهم أشرنا اليه ـ ومع (١) اثباتهم أحكاما متجددة لذات الباري تعالى من الارادة (٢) الحادثة القائمة به ، لا في محال ـ على زعمهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة . وان ظنت أنها تتحذق في النظر ، وتغمض في الفكر ، فانهم قد قعدوا قواعد توجب عليهم أن يقولوا بآراء من قصر نظره ، ولم يعمل (٣) فكره . ولما جوزت طائفة

(١) واثباتهم : ط

(٢) عن الارادة : خ ـ من الارادات الحادثة القائمة ، لابمحال ـ على زعمهم ـ ط

(٣) يجحد : ص

منهم الخلو عن الاكوان ، حتى يكون الجوهر لايقوم به كون . وأجازت طائفة أن [يخلو] عن الالوان حتى لايقوم بجوهر لون ، لم يصح لهم مع هذا الاعتقاد : أن يقيموا حجة على الكرامية ، حتى يقولوا لهم : لو قامت به الحوادث ، لم يخل عنها . فان الكرامية يقولون لهم : اذا جوزتم أن يخلو الجوهر عن الاكوان ، وأن يخلو عند بعضكم عن الالوان ، فقد سقط عنا الزامكم . اذ لنا أن نقول : يخلو عن الحوادث كما قلتم أنتم: ان الجواهر تخلو عن الحوادث . ثم أيضا : ان اثباتهم أحكاما متجددة لذات البارى ـ تعالى ـ عن الارادة القائمة لا بمحال ـ على زعمهم ـ يصدهم عن طرد دليل فى هذه المسالة ، لم يبعد مثل ذلك فى اعتوار أنفس الاعراض على الذات .

ويقول : ان المعتزلة زعموا أن البارى ـ جل وعز ـ يخلق ارادات حادثة ، يكون مريدا بها ، فاذا لم يبعد أن يكون مريدا بارادات حادثة ، لم يبعد أن تقوم به الارادات الحادثة . لأن الجوهر اذا كان متحركا بعد أن كان ساكنا ، دل من حدوث الجوهر ، على مادل عليه قيام الحركة به .

——*

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول للكرامية : مصيركم الى اثبات قول حادث ، مع نفيكم اتصاف البارى به تناقض (١) اذ لو جاز قيام معنى بمحل غائبا ، من غير أن يتصف المحل (٢) بحكمه ، جاز (٣) شاهدا قيام اقوال وعلوم وارادات بمحال ، من غير أن يتصف المحال باحكام موجبة عن المعانى . وذلك يرد (٤) الحقائق ويجر الى جهالات » .

(١) تناقض : سقط خ
(٢) المحل : سقط ط
(٣) لجاز : ط
(٤) يخلط : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول الكرامية هذا نحو من قول المعتزلة ، فى نفى الصفات . لأن هؤلاء خزلوا الصفة عن الحكم ، فاثبتوا الصفة ، ولم يوجبو لها حكمها . والمعتزلة خزلوا الحكم عن الصفة ، فاثبتوا الحكم ، ونفوا الصفة . فكلاهما حال مابين الصفة والحكم . وهذا كما قلناه . سلوك فى مسلك أصحاب الكمون . وقد تقدم الرد عليهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول لهم (١) : اذا جوزتم **قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانعمن تجويز قيام الوان حادثةبذاته على التعاقب . وكذلك سبيل الالزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه بهمن الحـوادث . وممـا يلزمهم : تجـويز قيـام قـدرة حادثة ، وعلم حادث ، بذاته . على حسب أصلهم فى القول والارادة الحادثين (٢) . ولا يجدون بين ماجوزوه وامتنعوا منه : فصلا » .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكروه صحيح . لانهم اذا جوزوا قيام حادث واحد بذات الله ــ تعالى ــ مع دلالته ــ لو قـام به ــ على حدوثه ، فما المانع من قيام حوادث غيرها بذاته من لون وكون وعلم وقدرة ؟ هذا مالايجدون عن الانفصال عنه مجال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول ايضا : اذا وصفتم الرب ــ **تبارك وتعالى ــ بكونه متحيزا . وكل متحيز حجـم وجـرم ، ولا (٣) يتقرر فى المعقول خلو الأجرام عن الألوان . فما المانع من تجويز قيـام الألوان بذات الرب ــ تعالى ــ (٤) » .**

(١) لهم : ط
(٢) الحادثتين : ط
(٣) فلا : ط
(٤) تعالى : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء حين اطلقوا على البارى ـ تعالى ـ التحيز ٠ وكل متحيز قابل للالوان ٠ فهؤلاء بين أمرين : اما أن يجوزوا خلو الجواهر عن الالوان فينسد عليهم الطريق الى اثبات حدث العالم ، واما أن يقولوا : ان الالوان تقوم بذاته ٠ فيكون ذلك أيضـا نقضا لمذهبهم ٠

فصـل

فى الدليل على استحالة كون الرب تعالى ـ جوهرا ، والتنصيص على نكت فى الرد على النصارى

قال الإمام أبو المعالى : **« الجوهر فى اصطلاح الأصوليين(١) هو المتحيز ٠ وقد أوضحنا الدليل على استحالة كون البارى ـ تعالى ـ متحيزا ٠ وقد يحد الجوهر بانه القابل (٢) للاعراض ٠ وقد تبين استحالة قبول البارى ـ سبحانه (٣) وتعالى ـ للحوادث »** ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « من سمى الله تعالى جوهرا ، قسم الكلام عليه ، وقيل له **أتقول : انه** على حكم الجواهر المتحيزة القابلة للأعراض التى دل قبولها للاعراض على حدوثها ؟ فان زعمتم ذلك كان غاية التناقض ٠ اذ وصفتم القديم الذى لا أول له بصفات الحادث الذى له أول ٠ وهذا غاية التناقض ٠ وقد سبق بيان ذلك مستوعبا ٠

***

قال الإمام أبو المعالى : **« ومن وصف البارى ـ تعالى ـ بكونه جوهرا ، قسم الكلام عليه ٠ وقيل له : ان أردت بتسميته جوهرا ، اتصافه بخصائص الجوهر ، فقد سبقت الأدلة [على استحالة ذلك (٤)]** ٠

---

(١) المتكلمين : ط

(٢) بالقابل : ط

(٣) وتعالى : ط

(٤) على استحالة ذلك : ط

وإن أردت التسمية من غير وصف (١) بحقيقته وخاصيته ، فالتسميه (٢) تتلقى من السمع • اذ العقول لاتدل عليها • وليس يشهد لهذه التسمية (٣) دلالة سمعية ، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكم بتسمية البارى تنقيا (٤) » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وسياتى مستوفى : ان أسماء الله ـ تعالى ـ تعبدنا ، بأن ندعوه بها ، وكلفنا أن نحصيها ، وكل أمر يرجع الى التكليف ، فانه يستند الى كلام الله ـ جل وعز ـ ولامجال فيه للعقل ، ولا تصرف لغير الشرع • فاذا كانت أسماؤه متلقاة من السمع ، ووجدنا السمع ، يحجزنا عن ان نسميه بما لم يسم به نفسه ، وان كان فى معنى ماسمى به نفسه ، حتى نسميه جوادا ، ولا نسميه منجيا ، ونسميه عالما ولا نسميه متبينا للمعلومات فكيف يجوز لنا أن نسميه باسم لامدح فيه • وهو مما لم ينطق به الكتاب ، ولا أرشد اليه الرسول ؟ والأسماء التى تتضمن فى حق الله ـ جل وعلا ـ مدحا ولاثناء تتنزل منزلة الأسماء الأعلام ، التى لايتمدح بها كزيد وعرو • وهذا ممنوع ، اطلاقه فى حق الله فى كل ملة وفى كل شرع •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وذهبت النصارى الى ان البارى ـ تعالى عن قولهم ـ : جوهر (٥) ، وأنه ثالث • وعنوا بكونه جوهرا : أنه أصل الأقانيم (٦) • والأقانيم عندهم ثلاثة (٧) : الوجود ، والحياة ،**

---

(١) وصفه : ط (٢) فالتسميتان : ط
(٣) التسمية : ط ـ المسالة : خ (٤) تلقينا : ط
(٥) انه جوهر : خ (٦) للأقانيم : ط
(٧) أقانيم النصارى هى كما يأتى :
أولا : يقول الأرثوذكس ـ وغالبية نصارى مصر أرثوذكس ـ ان الله عز وجل هو الخالق للعالم ، كما يقول اليهود والمسلمون • وان الله =

والعلم . ثم يعبرون عن الوجود بالآب ، وعن العلم بالكلمة . وقـــد يسمونه ابنا . ويعبرون عن الحيـاة بروح القدس . ولايعنون بالكلمة : فان الكلام عندهـم (١) مخلوق . ثـم هـذه الاقانيم عندهـم (٢) هى

=

عز وجل الخالق للعالم هو المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . أى أن الله انقلب الى انسان هو المسيح . وعلى قولهم هذا ، لاتكون الاقانيم ذوات منفصلة ، لأن ذات الله انقلبت الى ذات مسيح . وانما تكون الأقانيم على = مذهبهم : مراحل لله المتأنس . أى أن الله هو الآ - والآب مرحلة ثم لما ظهر الله فى شكل المسيح صار الله ابنا - والابن مرحلة ثانية - ولمـــا قتـــل المســـيح - الـــذى هـــو الله فى نظرهـــم - ارتفـــع الى السماء . وصار روحا مقدســا - والروح القدس مرحلة ثالثة - فالأقانيم عندهم مراحل لواحد . دخل بطن العذراء بقوة الروح القدس ، وخرج طفلا هو المسيح . ولما كبر المسيح قتل وصلب وارتفع الى السماء . وعـن هذا المذهب يقول الله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله هو المسيح بن مريم » [المائدة ٧٢] .

ثانيا : يقول الكاثوليك والبروتستانت - وغالبية نصارى الغـرب كاثوليك وبروتستانت - ان الله عز وجل ولد ابنا طبيعيا ، هو المسيح . والمسيح ابن الهى طبيعى لله عز وجل . واليهود والمسلمون يقولون : ان الله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا - أى مثلا - أحد . ويقـــول الكاثوليك والبروتستانت : الروح القدس اله ثالث قائم بذاته . وعلى قولهم هذا تكون الأقانيم ذواتا منفصلة : الله الآب للخلق ، ويجلس بجانبه الله الابن - وهو المسيح - للرزق ، ويجلس بجانبهما : الله الروح القـــدس للاحياء والاماتة . وعن هذا المذهب يقول الله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة » [المائدة ٧٣]

ثالثا : يقول النساطرة : ان مريم ولدت انسانا هو المسيح ، وقد لقيه ابن الله بالطبيعة . فأحبه وعشقه ، ولبس جسده ولازمه . ولما أمسك اليهود المسيح ليقتلوه ، فارقه ابن الله . ولم يقتل معه . ومثل ذلك مثل المصروع . الذى يدخل الشيطان جسده ويصرعه . ثم يفارقه ويعود اليه .

(١) مخلوق عندهم : ط

(٢) ثم هذه الأقانيم هى الجوهر عندهم : ط

الجوهر - بلا مزيد - والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة . وليست الأقانيم عندهم موجودات بأنفسها ، بل هى للجوهر ، فى حكم الأحوال - عند مثبتيها من الاسلاميين - والحال مثل التحيز للجوهر [وهو حال زائدة على وجود الجوهر (١)] ، ولا يتصف الحال بالعدم ولا بالوجود ، ولكنها صفة وجود . والأقانيم حالة (٢) فى محل الأحوال عند النصارى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أول ماينازع فيه النصارى تسميتهم الاله جوهرا ، والجوهر هو عندنا المتحيز - على ماسبق - وهم وان لم يحكموا بأن الاله متحيز ، فانهم قد أطلقوا فى حقه لفظا موهما ، وكذلك تسميتهم ذاته التى هى وجوده وصفتيه اللتين هما علمه وحياته : أقانيم . تعبير منهم بما لا يفهم منها ثناء ، ولا يعقل منها مدح . وكذلك تسميتهم الوجود أبا ، والعلم ابنا تسمية منافية لما يعتقدون . لأنا نعلم أن الآب بالزمان متقدم على الابن . وهم لايقولون : أن أقنوم الوجود متقدم على أقنوم العلم ، فقد عبروا عبارة تنافى فى الحكم مقصدهم . وهذا من العى فى المنطق . ولو عبر معبر فى حق محدثين مقترنين فى الوجود بأن أحدهما أب ، والآخر ابن ، لكان هذا أسوء خطاب ، وأغث قول .

ثم القاصمة للظهر منهم أن جعلوا هذه الأقانيم فى حكم الأحوال التى لا وجود لها . ثم وصفوها بكونها آلهة . والاله من صفات نفسه أن يكون موجودا . على ماتبين من فضائحهم الشنيعة ، أن قضوا بأن الوجود حال . وهذاوان قالت به المعتزلة . فان المعتزلة بنته على كون الذوات ذوات فى العدم ، فلما سألوا عن أثر القدرة فى الجوهر ، وهو ذات فى العدم . قالوا : أثره الوجود ، وهى حال للذات . فهذا وان أمكن أن

(١) ما بين القوسين من ط (٢) حالة : ط

يراجع فيه بقول ، وان كان غير صحيح ، فان ذلك يتمشى فى الحادث . وأما الموجود الذى لا أول له ، فكيف يصح أن يعتقد وجوده حـــالا ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وزعموا : أن الكلمة اتحدت بالمسيح وتدرعت بالناسوت منه . واختلفت مذاهبهم فى تدرع اللاهوت بالناسوت . فزعم بعضهم : أن المعنى به (١) حلول الكلمة جسد المسيح ، كما يحل العرض محله . وذهبت الروم : الى أن الكلمة مازجت جسم (٢) المسيح ، وخالطته مخالطة الخمر اللبن » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ايضا من فضائحهم حين عبروا عن حلول الكلمة بالمسيح بالتدرع . والتدرع لايفهم منه الا لبس الدرع ، فكيف يعبرون عن صفة لا وجود لها ، بل هى تابعة لموجود ، بصفة منطلقة على الأجسام ؟ ثم تعبيرهم عن ذلك الحال باللاهوت ، هو الحاد فى اسم الله – جل وعز – وتحريف له . وحق اسم الله العظيم أن لايعرض للتصريف ، ولا يحل بصدد التغيير . ثم اطلاقهم على الجزء الانسانى بالناسوت ، فانه خطأ لايجرى على حكم التصريف (٣) ، لأن همزة انسان أصلية ، فليس من حقها أن تحذف فى تصريف هذا الاسم أن يقال : تأنست بالانسان ، فيثبتون الهمزة الأصلية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فنقول (٤) : لا معنى لحصركم الأقانيم فيما ذكرتموه . وبم تنكرون على من يزعم : أن الأقانيم أربعة .

---

(١) به : ط (٢) جسد : ط

(٣) فنقول لهم : ط

(٤) الناسوت – وهو الجسد – لايدخله التصريف لأنه من اللغة اليونانية ، أى أعجمى غير عربى .

منها : القدرة • وليس باخراج (١) القدرة من الاقانيم أولى باخـــراج العلم من الأقانيم • وكذلك ان ساغ المصير الى ان الوجود اقنوم فلا يمتنع عد البقاء اقنوما • ويلزمون السمع والبصر ، على (٢) ماتقدم » •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كله بين تحكم النصارى وارسال اقوالهم على غير سداد ، ولا تحقيق ، لأن البارى ـ جل وعز ـ كما يتصف بوجوده وعلمه وذاته ، فكذلك يتصف بقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه • وان ذلك كله من صفات قدسه فتخصيص بعض الصفات دون بعض ، قصور فى التنزيه ، ونقص من التقديس • ثم ان الوجود ينقسم الى وجود لايبقى أكثر من وقت واحد ، وهو وجود العرض ، والى وجود مستمر البقاء كوجود الجوهر ومن حق البارى ـ جل وعز ـ أن يكون مستمر البقاء اذ هو واجب الوجود ، فهلا ذكروا البقاء فيما ذكروه ، ولم يقتنعوا فى ذلك بالوجود ، لانقسام الوجود الى مستمر وغير مستمر ؟ وكل ذلك يوضح خبطهم ، ويبين قصورهم •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول لهم : اذ زعمتم أن الكلمة تتدرع بالمسيح وفسرتموه بالحلول [قيل لكم (٣)] : فالعلم المسمى كلمة • هل فارق (٤) الجوهر أم لا ؟ فان زعموا : أنه فارقه ، لزمهم منه (٥) أن يقولوا : لم يكن للجوهر أقنوم العلم ، لما كان العلم (٦) متدرعا بالمسيح وهذا مما يأبونه • فان زعموا : أن أقنوم العلم لم (٧) يفارق الجوهر ، استحال مع ذلك حلوله فى جسد المسيح عيسى (٨) ـ

---

(١) فليس اخراج •• اولى من اخراج : ط
(٢) على نحو : ط
(٣) قيل لكم : ط
(٤) يفارق : ط
(٥) فيه : ط
(٦) العلم : سقط خ
(٧) لم يفارق : ط ـ يفارق : خ
(٨) عيسى : ط

عليه السلام ـ مع اختصاصه بالجوهر الأول ، بانه (١) يمتنع حلول عرض فى جسم ، مع بقاء ذلك العرض فى جسم آخر . فاذا امتنـــع ذلك فى العرض ، فلأن يمتنع ذلك فى الخاصية التى تتنزل (٢) منزلة صفات النفس اولى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح ، فان الصفات لاتوجب أحكامها للمحال ، انما توجبها لقيامها بها . فاذا حكموا بـــأن المسيح اله بحلول الكلمة به ، فليقضوا بأن الجوهر قد عرى عن الكلمة . وهذا لو قالوه كان حكما منهم ، بكون الاله غير عالم . وتقدير اله غير عالم : محال . وان زعموا : أنه مع تدرعه بالمسيح كان قائما بالجوهر ، وكان الجوهر متصفا به ، فهو قول مالا يعقل . فان العرض كما قالوا هو موجود وذات . اذا حل بمحل ، لم يجز أن يكون حالا فى غيره . فاذا امتنع ذلك فى العرض الموجود ، فلأن يمتنع فى صفات النفس اللازمة لها ، أحرى وأولى . ثم يقال لهم : لو جاز أن تتحد الكلمة بالمسيح ، لجاز أن يتحد الجوهر نفسه بالمسيح ، ولا فصل فى ذلك . وقد منعوا اتحاد الجوهــر بالمسيح [وهو] على مافيه من المحال . أقل استحالة من اتحاد الكلمة به ، لأن الجوهر موصوف ، والاتحاد قد يتصف بها الموصوف ، وان كان القديم لايجوز اتحاده لكن الكلمة التى هى عندهم فى حكم صفات النفس يستحيل عليها الاتحاد ، لقدمها . ولكونها صفة نفس ، لايجوز مفارقتها للجوهر ، فقد تعددت الاستحالة فى اتحاد الكلمة به .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويقال لهم : اذا اتحدت الكلمـة بالمسيح . فهلا اتحد به روح القدس ـ وهو اقنوم الحياة ـ فان من حكم العلم أن لا يفارق الحياة ؟ وكل ذلك يوضح خبط النصارى » .

---

(١) فانه : ط (٢) تنزل : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن العلم شاهدا مشروط بالحياة ، حتى لايصح أن يوجد عالما غير حى ، فاذا قالت النصارى : ان أقنوم العلم اتحد بعيسى ، ولم يتحد به اقنوم الحياة . فيقال لهم : لايكون العالم الا حيا . فان قالوا عند ذلك : ان ناسوت عيسى حى ، فيقال لهم : حياة عيسى حياة حادثة ، فكيف تكون الحياة الحادثة شرطا للكلمة ، وهى قديمة ؟ ولاشىء أبعد فى العقول من تقدير محدث شرطا فى قديم . لأن المشروط لا يصح وجوده الا مع وجود الشرط .والقديم لا أول له . والحادث ما له أول . فكيف نجعل ماله أول شرطا فيما لا أول له ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والرد على الروم فى الاختلاط بمثابة الرد على أصحاب الحلول . ويخصصون بان الاختلاط انما تتصف به الأجرام والأجسام . فكيف وجهه فى الاقنوم الذى هو خاصة ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . فانهم لما سئلوا عن التعبير عن الحلول . قالوا : انه خالط جسمه ومازجه ، كما يخالط الخمر اللبن ، فمثلوا بجسمين . وهذا باطل من حيث مثلوا ما ليس بجسم ، ولا صفة قائمة بجسم ، بل هو صفة نفس ، بالأجسام .

ولما ألزم النصارى هذه الشنائع ، ووقفوا على فساد رأيهم فى قولهم : ان الكلمة اتحدت بعيسى ، ولم تفارق الجوهر . وشنع عليهم هذا . مثلوه بصورة أخرى . فقالوا : انما مثل الاتحاد ظهور نقش الطابع فى الشمع . والنقش لم يفارق الخاتم ، وان كان قد ظهر أثره فى الطابع . وهذا الذى قالوه ، وان دفع عنهم ما يلزم أصحابهم من أن تكون الكلمة قد فارقت الجوهر ، فان هذا أيضا تمثيل غير صحيح ، فان الخاتم انما يفعل فى الشمع بمماسة على مجرى العادة . وذلك محال فى صفة النفس .

ومنهم من قال : ان مثال الاتحـــاد مـا يظهر فى المـــرآة من الشخوص • وهذا الذى قالوه أيضا يقسم عليهم • فيقال لهم : ان الناس اختلفوا فيما يتصور فى المرآة • هل هو شىء زائد عليها ، وعلى الناظر فيها • أم ليس بزائد ؟ فمن الناس من قال : انه زائد ، وأن المرآة يحدث فيها صورة مثل صورة الرائى • ومنهم من قال : ان تلك الصورة هى صورة الرائى نفسها • ثم اختلفوا بعد ذلك • فمنهم من قال : انها صورة الرائى بالأشعة المنعكسة من ناظره فى المرآة ، فتنعكس فيرى نفسه • وهذا رأى المعتزلة •

وقل أهل الحق : ان الرائى يرى صورته من غير انعكاس أشعة • فنقول للنصارى بعد ذلك : افتقولون : ان الله ـ تعالى ـ أحدث فى جسم المسيح أمرا زائدا على ما كان عليه ؟ فهذا لا تنكره • فان الله خلق فيه النبوة والصديقية • وان زعمتم : انه لم يحدث فى جسد المسيح شىء كما لم يحدث فى المرآة شىء عند ترائى الرائى فيها • فيقال لهم ، فماهذا الاثر ؟ ولم استحق عيسى عندكم أن يكون الها • وقد مثلتموه بالمرآة والمرآة لم يوجد فيها شىء ؟ وانما رأى الناظر فيها نفسه وشخصه • فشخصه عند النظر الى المرآة ، كشخصه قبل نظره فيها • فلتكن الكلمة عند اتحادها بالمسيح ، كحالها قبل ذلك • ولا يكون فى عيسى أثر منها •

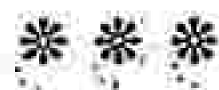
❋ ❋ ❋


قال الإمام أبو المعالى : « ومما يصعب موقعـه عليهـم أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أن الكلمة اتحـدت بموسى ـ عليـــه السلام ـ ولذلك كان يقلب العصى ثعبانا مبينا ، ويفلق البحر فلقا (١) • كالأطواد (٢) الى غيـر ذلك من آياته ـ عليـه السـلام (٣) ـ والذى

(١) افلاقا : ط (٢) كالأطواد : ط (٣) عليه السلام : ط

نحلوا (١) [فاسد معتقدهم] (٢) من أجله : ما ظهر على يد عيسى ـ عليه السلام ـ من ابراء الأكمه والأبرص واحياء الموتى باذن الله . فاذا عورضوا بآيات غيره من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ اضطربت مذاهبهم ، ولم يرجعوا الى محصول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تادى أصلهم أن الاتحاد لم يقع الا بالمسيح ـ عليه السلام ـ قالت النصارى : الدليل على أن الكلمة اتحدت بالمسيح : وجودنا أفعالا على يد المسيح ، ينفرد الله ـ جل وعز ـ بها . كاحياء الموتى ، وابراء الأكمه والأبرص . والحياة انما هى خلق لله ـ جل وعز ـ لا يكتسبه المخلوقون . فاذا عورضوا بآيات سائر الأنبياء . فقيل لهم : العصى قد كانت جمادا فى يد موسى ـ على نبينا وعليه السلام ـ ثم حلتها الحياة وصارت ثعبانا . وقد كان البحر على تموجه المعهود فيه ، ثم صيره الله فرقا ، كالأطواد . أفتقولون : انما ظهر ذلك على يد موسى حين اتحدت به الكلمة ؟ وهم لا يقولون ذلك . فتبين بذلك بطلان قولهم . ثم ان المعجزة هى خلق لله ـ جل وعز ـ قصد بها افهام الخلق : أنه مصدق لنبيه ، فحق المعجزات فى جنب عيسى ـ عليه السلام ـ كحقها فى جنب سائر الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ



قال الإمام أبو المعالى : « مذهبهم : أن الأقانيم آلهة . **والنصارى مع اختلاف فرقها مجمعون على التثليث . فنقول لهم : كل اقنوم لايتصف عندكم بالوجود [على حياله . فكيف يتصف بالالهية ؟] (٣)**

---

(١) انتحلوا : ط (٢) فاسد معتقدهم : ط
(٣) على حياله . فكيف يتصف بالالهية ؟ : ط

وسنقيم واضح الأدلة : على أن البارى (١) ـ تعالى ـ يجب أن يكون حيا عالما قادرا . فلو كان أقنوم العلم الها ، لوجب أن يكون حيا عالما (٢) قادرا »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا مما سبق بيانه اذ تقدم : ان الاله حقه ان يكون حيا موجودا ، لأن كونه موجودا ، أعم من كونه الها ، والصفات العامة اذا انتفت ، انتفت الصفات الخاصة . ألا ترى أنا اذا نفينا اللون نفينا السواد لا محاله . فمن زعم أن أقنوم الكلمة غير موجود ـ وهى اله ـ فقد أبطل هذا القانون . وهو اثبات الأخص مع نفى الأعم .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم يقال لهم : هلا جعلتم الآلهة أربعة : الجوهر والوجود والحياة والعلم ؟ لولا الركون الى محض التحكم فى الدين » .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اذا عددوا جوهرا واحدا ، وثلاثة اقانيم . فقد ربعوا ، لا محالة . ثم انهم مع هذا التعديد لم يجعلوا للجوهر الموصوف بالأقانيم ، حكم الالهية ، وأثبتوها للأقانيم التى هى صفات نفس الجوهر . ولو عكسوا الأمر فاثبتوا الالهية للموصوف دون الصفات لوافقوا الحق .

* * *

قال الإمام أبوالمعالى : « ثم اطبقت النصارى على أن المسيح اله [وأنه ابن الاله] (٣) واتفقوا على أنه لاهوت وناسوت . وهذه

---

(١) البارى : خ ـ الاله : ط   (٢) عالما : سقط ط
(٣) واطبقوا على أنه ابن : ط

مناقضات ، فان اطلاق اسم الاله تمحض حكم الالهية • وليس المسيح الها محضا • ثم أطلقوا (١) أن المسيح صلب • ولما روجعوا قالوا : المصلوب الناسوت • والناسوت المحض هو (٢) المسيح • ويعتضد الرد عليهم باثبات الوحدانية • وفيما قلناه اكمل مقنع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاله لا يتطرق اليه القصور من وجه من الوجوه • والمسيح ان كان الها ، فمحال أن يصلب • وان كان انسانا يجوز عليه مايجوز على الأناسى ، فليس باله ، وادعاؤهم أنه لاهوت وناسوت ، لا يخلصهم مما يريدونه ويقصدونه • فانه ان كان لاهوتا تنزه عن كل نقص وقصور ، ولم يجز أن يكون ناسوتا • اذ اثبات الناسوتية واللاهوتية له محال • لأن فى ضمن ذلك هو قاصر ، غير قاصر ثم اذا صلب ناسوته فلم يصلب عيسى اذن ـ عندهم ـ لأن الناسوت المحض ليس عيسى ، وانما عيسى ناسوت متدرع بلاهوت • واثبات الوحدانية يبين بطلان دعاويهم ، ويبطل ما أتوا به من تموهاتهم •

---

(١) أطبقوا على : ط

(٢) ليس هو : ط

باب

العلم بالوحدانيه

قال الإمام أبو المعالى : « الواحد فى اصطلاح الأصوليين هو الشىء الذى لاينقسم . ولو قيل : الواحد هو الشىء . لوقع (١) الاجتزاء والاكتفاء به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التعبير بالواحد عن الشىء الذى لا ينقسم ، أولى من التعبير عنه بالشىء . لأن الشىء هو الموجود والموجود كما يقع على الموصوف ، كذلك يقع على الصفة . ونحن اذا قلنا فى العرض . هو شىء . لا يعطينا هذا اللفظ ، امتناع الانقسام ، لأن العرض لا يقبل اذا الانقسام .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فالرب (٢) ـ سبحانه وتعالى ـ موجود فرد ، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام . وقد يراد بتسميته واحدا : أنه لا مثل له ، ولا نظير »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وحدانيته انما تصح لمن علم أن البارى ـ تعالى ـ يستحيل عليه الانقسام . وأن لا مثل له ولا نظير . تقول العرب : فلان واحد عصره . أى لا نظير له فيه . وكذلك أيضا لايتم العلم بالوحدانية الالمن علم أن البارى ـ جل وعز ـ هو الذى يلجأ اليه فى النوازل ، ويوجد عند الشدائد . تقول العرب : انت واحدى

---

(١) لوقع الاكتفاء بذلك : ط

(٢) والرب : ط

لمن تعتصم بــه • فاعتقاد انتفاء الانقســام يؤمن من كفر المجســـمة ، واعتقاد انتفاء المثل والنظير ، يؤمن من كفر المشبهة ، واعتقاد الوحدانية فيه بانه الذى يلجأ اليه فى الأمور ، يؤمن من ضلالة القدرية •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويترتب على اعتقــاد حقيقة الوحدانية : ايضاح الدليل على أن الاله ليس بمؤلف ، اذ لو كان ذلك (١) ـ تعالى الله عنه وتقدس ـ لكان كل بعض قائما بنفسه ، عالما حيــا قادرا • وذلك تصريح اثبات بالهين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الغرض من ذلك ينبنى على أن حكم العلم يختص بما قام به • وكذلك القول فى جملة المعانى الموجبة أحكاما بما قامت به • ولو قدر مقدر بعضين ، وحكم بقيام العلم والقدرة بأحدهما • فهو الاله • والزائد عليه قديم ، على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الالهية • وذلك مما نوضح ابطاله فى آخر هذا الباب •

والبــارى ــ تعــالى ــ لا يجوز أن يكــون مؤلفا • لأن الاله هو الحــى العالم القادر ، فلو قد رناه ــ جل وعز ــ متالفا • لقام بجزء واحد حياة وعلم وقدرة ، ثم يكون ذلك المحل الذى قامت به الحياة والعلم والقدرة ، هو الاله • لأنه الحى القادر العالم ، لأن حكم العلم أن يرجع الى المحل حكمه الذى قام به • وكل محل لم يقم به علم ، فليس بعلم • وكــذلك سائر الصفات •

ومن زعم من المعتزلة : أن العلم يقوم بجزء من العالم ، وتكون الجملة عالمة بذلك العلم ، فهو باطل • لأنه يلزم منه أن يكون العلم قائما بزيد • ويرجع الحكم الى عمرو • ومن زعم أن يد زيد عالمة ، فقــد ابعد فيما قال •

---

(١) كذلك : ط

وكما لا يصح أن يكون المحل متحركا دون وجود الحركة به ، فكذلك لايصح أن يكون المحل عالما مع امتناع قيام العلم به . ولو قدر المجسم أن الجزء الذى قام به العلم من الاله . هو الحى العالم القادر ، وسائر الأجزاء ليست كذلك . فان هذا يبطل عليهم . فانا نقول : ان وجـــود الحوادث ، دلتنا على قدرة ، اثرت فى خروجها من العدم الى الوجود . ووجودنا اياها محكمة متقنة دلنا على وجود العلم بالله ـ جل وعـز ـ ووجودنا اياها مختصة بأوقات وبهيئات ، تدل على اثبات ارادة لله ـ جل وعز ـ فالعالم انما دلنا على وجود اله عالم قادر مريد . ولابد أن يكون حيا . وأما اثبات ما ليس بحى ولا عالم ولا قادر ولا مريد ، فادعاء وجود ما لا دليل عليه . وسيأتى وجه الرد عليه فى آخر الباب .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا (١) اتضح المراد من حقيقة الوحدانية ، على المجسمة (٢) فالمقصود من عقد هذا الباب : ايضـاح الدليل على أن الاله واحد . ويستحيل تقدير الهين . والدليل عليـه : أنا لو قدرنا الهين وفرضنا الكلام فى جسم ، وقدرنا من أحدهما ارادة تحريكه ، ومن الثانى ارادة تسكينه ، فتتصدى لنـا وجـــوه مستحيلة كلها (٣) . وذلك أنا لو فرضنا نفوذ ارادتيهما ووقوع مراديهما . لأفضى ذلك الى اجتماع الحركة والسكون فى المحل الواحد . والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل . ويستحيل أيضا أن لا تنفذ ارادتاهما . فان ذلك يؤدى الى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهمـا . ثم مآله : اثبات الهين عاجزين ، قاصرين عن تنفيذ المراد . ويستحيل ايضا الحكم

---

(١) فاذن : ط (٢) الجملة : ط
(٣) كلها مستحيلة : ط

بنفوذ ارادة أحدهما دون الثانى . اذ فى ذلك تعجيز من لم تنفذ ارادته وسندل على استحالة ثبوت قديم عاجز »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فى صدر الكتاب أن الجواهر لاتخلو عن قبيل من الأضداد الإعراض . وعلم بالضرورة : أن الضدان لايجتمعان . وتحقق أيضا : أن الاله انما يطلق على كامل الوجود . فاذا تقررت هذه الصفات . قلنا : هذان الالهان المقدران ، اذا أراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه ، فلا يخلو الأمر من هذه الوجوه الثلاثة :

اما أن ينفذ مرادهما (١) . وهو محال . من جهة واحدة وهو اجتماع الضدين . أولا يوجد مرادهما . وهو محال من وجهين : أحدهما : خلو الجوهر عن الحركة والسكون ، والثانى : اثبات الهين عاجزين . وقد تقدم أن الاله كامل الوجود ، والعاجز القاصر ليس بكامل الوجود . واما أن تنفذ ارادة أحدهما ولا تنفذ (٢) ارادة الثانى . فان كان الأمر (٣) كذلك ، أدى الى قصوره [اذ] لم تنفذ ارادته . والقاصر تستحيل عليه الالهية .

وهذا هو دليل القرآن . قال الله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله . اذن لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض (٤) » لأن الالهية . وهى كمال الوجود ، تقتضى أن لايكون قصور هنا لك ولا عجز . وقال تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (٥) » وقال عز من قائل : « ولو اتبع الحق أهواءهم ، لفسدت السموات والأرض (٦) » وهذا الفساد يكون بالأوجه التى ذكرناها . لأن اجتماع الحركة والسكون محال . وعرو المحل عن الحركة والسكون ، مؤذن بعدم

---

(١) ينفرد مراهما : ص
(٢) أن تنفذ : ص
(٣) الى كذلك : ص
(٤) المؤمنون ٩١
(٥) الأنبياء ٢٣
(٦) المؤمنون ٧١

المحل . لأن استمرار بقاء الجوهر ، انما يكون بتعاقب الاعراض عليها أولا . وما لم تتعاقب ، استحال أن توجد هى أو يوجد فيها اجتماع الضدين .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : رتبتم هذه الدلالة على اختلاف ارادتى القديمين . فبم تنكرون على من يعتقد قديمين ، يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر ؟ قلنا : هذه الدلالة انما (١) تطرد (٢) على تقدير الاختلاف ، كما قررنا . وهى جارية أيضا على تقدير الاتفاق فان ارادة تحريك الجسم من أحدهما [مع ارادة الثانى تسكينه (٣)] ممكنة غير مستحيلة . وكل مادل وقوعه على الحدوث (٤) والاتصاف ببعض القصور ، دل جوازه على مثله . والدليل عليه : أن من اعتقد جواز (٥) قيام الحوادث بالقديم – سبحانه وتعالى (٦) – ملتزما ما يفضى (٧) به الى الحكم بحدثه ، نازل منزلة من يعتقد قيام الحوادث به ، وقوعا وتحققا . والجارى من أحد (٨) المحدثين فى تنفيذ ارادته ، المتعرض (٩) لأن يمتنع (١٠) عرضة للنقص ، كالمعدول (١١) عما يريد (١٢) حقا تسوية (١٣) بين من يجوز ضده ، وبين ما اتفق رده »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الارادة لما كان حكمها أن يتخصص بها حادث معين ، بحال معينة ، وزمان معين ، صح فى الارادة

---

(١) انها : خ
(٢) مطردة : ط
(٣) مع ارادة الثانى تسكينه : سقط خ
(٤) العجز : ط
(٥) جواز : سقط خ
(٦) سبحانه وتعالى : خ
(٧) به : سقط ط
(٨) أحد : ط
(٩) المتصدى : ط
(١٠) يمنع : ط
(١١) كالمصدود : ط
(١٢) يريده : ط
(١٣) بتسوية : ط

القديمة تعلقها بكل حادث ، فاذا فرضنا قديمين ، وقدرنا جسما واحدا ، فأراد أحدهما تحريكه ، ووافقه الثانى على ذلك • فانا نعلم : أن ارادة الثانى ، تسكين الجسم فى الوقت الذى أراد الآخر تحريكه فيه ، ممكن لا محالة •

لان هـذا الفعل فعل متجدد ، والارادة حكمها أن تتعلق بكـــل متجدد • واذا حكمنا بأنه ممكن أن يخالفه فـــدلالة القصور تصـــح مع امكان الخلاف ، كما تصح مع وجود المخالفة • وبين ذلك : أن البارى ـ جل وعز ـ لاتقوم الحوادث بذاته • ولو اعتقد معتقد أن قيام الحوادث به جائز ، وان لم يقع ، لكان يلزمه من الحكم بحدوث الاله ، ما يلزم من زعم أنها تقوم بذاته • ثم أكد ذلك بأن قال : ان الساعى الى تنفيذ مراده ، وقد علم أنـــه متعرض فى ذلك لان يصد ويصرف عن فعله ، محكوم عليه بالقصور ، مالم يقع رده ولاصده • وقد صار امكان القصور منه بمنزلة رده عما أراده •

ومثل [بعض] الائمة فى هذا مثالا • فقال : لو أن ليثا هصورا يساوره أرنب ضعيف • وكانت تلك المســاورة بمحفل من الناس ، لعلموا (١) أن الأرنب مقهور مغلوب وان لم تقع الغلبة • وذلك لامكان الغلبة ، حتى يكون امكان الشيء • حكمه حكم حصول الشيء •

وقد ذهب بعض الملحدين الى الطعن فى هذه الدلالة • قالوا نجد أمرا يدل وقوعه على مدلول ما • ولا يدل الامكان من أن لا يقع على نقيض المدلول الأول • قالوا : وهى معجزات الأنبياء • فالبارى ـ جل وعز ـ اذا قلب العصا ثعبانا ، فانا ندل على أن الذى قلبت له العصا ثعبانا ، صادقا فى دعوى النبوة • وقـــد يمكن أن يخرق الله تلك العـــادة ويقلب العصا ثعبانا ، على يد كاذب • ولو أطلقها على يد كاذب ، لكان ذلك

---

(١) ليعلموا : ص

طعنا فى دلالتها على المعجزة • فقد صار امكان خلقها على يد الكاذب لا يتنزل منزلة وقوعها على يديه • وهذا الذى قالوه باطل • فان المعجزة تتنزل منزلة قول الله ــ تبارك وتعالى ــ للعباد : « صدق عبدى »

فاذا صح أن المعجزات تتنزل منزلن تصديق الله ــ جل وعز ــ للنبى • علم بعد ذلك انها لاتجوز أن تظهر على يد كاذب • وأن ذلك محال غير ممكن • لأن الله ــ جل وعز ــ صدق به لذاته •



قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : بمتنكرون على من يزعم أن اختلاف القديمين فى (١) الارادة غير جائز ولا واقع ؟ قلنا : لو قدرنا انفراد أحدهما • لما (٢) امتنع فى قضية العقل ارادته تحريك الجسم فى الوقت المفروض • ولو قدرنا انفراد الثانى لم تمتنع ارادته تسكينه • فلا (٣) توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى ، تغيير أحكام صفاتها ؛ فليجز من كل واحد منهما عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما من قال : ان القديمين لايجوز أن يختلفا فى الارادة • فانه يقال له : ان الارادة كما تقدمت مشيئة لمتجدد ، فاذا قدرنا انفراد كل واحد منهما ، فيجوز منه عند الانفراد أن يريد مرادا آخر لايريده عند الاجتماع • اذا اجتمع • قيل : لما أوجب أحدهما تغير حكم ارادة الثانى • وقد كانت ارادته مسترسلة متسحبة على المرادات • فما بالها فى حال الاجتماع ، قصرت عن ذلك ؟ وهذا أشنع وأبلغ فى التمانع ، وأدل على القصور من فرض قديمين ،

---

(١) من : خ (٢) لما : ط لا : خ
(٣) ولا : ط

مختلفى الارادة ـ على ماسبق فى الدليل الأول ـ لأن ذلك التمانع انماصور فى الفعلين . واذا قضينا أن أحد القديمين منع استرسال ارادة القديم الثانى ، فقد صرفنا التمانع الى نفس الذات ، والى مايقوم بها . وهذا أدل على القصور ، وأدعى الى النقص ، مع ما فيـه من الفسـاد . لأن الارادة القديمة لا تتأثر ، ولا يتغير حكمها . فكيف صير هؤلاء الارادة القديمة ، يتغير حكمها فى حال وجود القديمين ، عن حالها ، فى تقدير انفراد القديم ؟



ثم يقال لهم : بم تغيرت الارادة ؟ أبنفس القديم أم بارادته ؟ فـان قالوا بنفس القديم قيل : هذا محال . لأن ذات القديم لا تؤثر فى صفة القديم الثانى . اذ لا اختصاص لها بها ، وان زعم أن ذلك انما هـو بالارادة . فهو محال . لأن الارادة المفروض تغيرها قديمة ، والارادة انما تتعلق بمتجدد ـ على ما سبق ـ فبطل ذلك من كل وجه .



قال الإمام أبو المعالى : « وقال (١) بعض الحذاق : غايتنا فى دلالة التمانع : امتناع وقوع مرادين (٢) واثبات قديمين على قضية هذا السؤال ، يفضى الى منع مايجوز لكل قديم ، لو قدرنا انفراده . وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نقول : ان العجز والقصور فى حق القديمين ، لو لم يقع كل واحد منهما ما أراده من فعله ؛ أو قصور أحدهما ان وقع ما أراد الآخر ، ولم يقع ما أراد هو ، كان مفروضا فى

---

(١) وقال : ط ـ قال : خ
(٢) مرادين : ط مراد : خ

فعل من الافعال ، فاما صرف ذلك التمام الى صفات الذات ، حتى يكونه تقدير انفراد كل واحد منهما ، يجوز وقوع افعال منهما . فاذا وجدا مجتمعين ، صار ذلك الذى كان يجوز منهما ممتنعا مستحيلا ، فقد اجتمع فى هذا مع القصور ، باثر القديم . والقديم لا يجوز أن يتاثر بحال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ولا تستمر هذه الدلالة على اصول المعتزلة ، مع مصيرهم الى أنه يقع من العباد مالا يريده الرب — تبارك (١) وتعالى عن قولهم — ولا يتضمن ذلك عندهم : الحكم بقصوره . فان قالوا : الرب — تبارك (٢) وتعالى — قادر على الجاء الخلق الى ما يريد (٣) . قيل : مراده عندكم أن يؤمن [من يؤمن] من (٤) العباد على الاختيار ، ايمانا مثابا عليه ولا يريد منهم ايمانا هم (٥) اليه ملجؤن ، وعليه مكرهون . فالذى يريده لايقدر على ايقاعه ، والذى نقدر عليه لايريده (٦) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن المعتزلة قسموا افعال العباد على ثلاثة اقسام : منها جنس وهو ما أمر المكلفون به . وهذا النحو مراد لله تعالى . وقبيح . وهو ما نهى عنه العباد . وهذا غير مراد لله — جل وعز — وقبيح مباح ، يجوز فعله ، ويجوز

---

(١) تبارك وتعالى : سقط ط
(٢) تبارك ، و : سقط ط
(٣) مايريده : ط
(٤) من : سقط ط
(٥) وهم : ط
(٦) لايريده : ط

تركه . وهـــذا ليس بمــراد لله ولا مكروه له . فــاذا قالوا : ان الكفر وسـائر مانهى الله عنــه اذا وقـــع من الكفار والعصـــاة ، والله ـ جل وعز ـ لا يريده ، ثم لم ينسبوه بذلك الى القصور . فهلا قالوا : ان القديمين اذا أراد أحدهما ضد ما أراد الآخر ، فواجد ما أراد أحدهمـا ولم يوجد ما أراد الثانى . فلا يدل أيضا ذلك على القصور ، كما لم يدل فى المسألة الأولى . وتبطل أيضا دلالة التمانع . وهذا الذى موهوا به وظنوه انفصالا عن السؤال ، ليس بانفصال على الحقيقة . فان الله ـ تبارك وتعالى ـ اذا ألجأ الخلق الى فعل ما يريده ، ففعلوه ، لم يكن ذلك الفعل مراد الله ـ تعالى ـ لأن ذلك الايمان ايمان لايثاب عليه المؤمن ، وانما يثاب على ايمان يكتسبه . الذى قدر عليه ـ جل وعز ـ من الايمان الذى اضطروا اليه لم يرده . والذى أراده من الايمان الذى يكسبونه لم يقع منهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقد أضرب شيوخ المعتزلة عـــن دلالة التمانع . لما ذكرناه . وهى المقصودة (١) فى نص قوله تعـالى : « لو كان فيهما الا الله ، لفسدتا (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الدلالة منصوصة فى القرآن ، تيمن العلماء بها . وزينوا تآليفهم وأوضاعهم لدلالتها ، فكل من صد عنها أو دفعه رأيه المأفون عنها ، فانه مغبون الرأى ، خاســر الصفقة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل (٣) : أسندتم الدليل على الوحدانية الى استحالة ثبوت قديم عاجز . وأنتم بالدليل على ذلك ، مطالبون . قلنا : لو قدرنا قديما عاجزا ، لكان عاجزا بعجز (٤) قديم قائم به

---

(١) المنصوصة : ط (٢) الأنبياء ٢٢.

(٣) قد أسند ثم : ط (٤) لكان عاجزا : سقط خ

والعقل يقضى باستحالة العجز القديم ، لان من حكم العجز ، أن يمتنع بـه (١) من ايقـاع الفعل الممكن فى نفسـه • ولو اثبتنا عجزا قديما ، لجرنا ذلك الى الحكم بامكان الفعل أزلا ثم القضاء بأن العجز مانع منه ، وباضطرار نعلم : استحالة الفعل أزلا وهذا بمثابة قطعنا باستحالة تقدير حركة قديمة • اذ الحركة لا بد أن تكون مسبوقة بكون فى مكان • ثم تكون الحركة انتقالا منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامـام اسـتحالة فرض العجز قديما ، لأن العجز اذا كانت حقيقته ما يمتنع بـه وقـوع الفعل الممكن ، ووقوع الفعل الممكن لايصح فى الازل ، لأن الفعل هو الحادث ، والحادث ما له أول ، والقديم لا أول له • فاذا كان العجز يمتنع به وقوع الفعل الممكن ، بين أنه لايصح أن يقع أزليا ، ثم بين ذلك باستحالة وقوع الحركة أزلية • لأن حقيقة الحركة الانتقال والانتقال من ضرورته فرض مكانين • مكان منتقل منه ، ومكان منتقل اليه • فسبق المتمكن فى المكان المنتقل منه ، يمنع كون الحركة أزلية • اذ الازلى هو الذى لا أول له • وهذه الحركة قد تقدمها سكون سـاكن فى مكان • وماسبق بموجـــود استحال أن لا يكون أزليا •

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى : «فان قيل : مـا ذكرتموه ينعكس عليكم فى اثبات القدرة القديمة • اذ القدرة (٢) تقتضى تمكنا من الفعل ، فالتزموا من اثبات القدرة القديمة (٣) الحكم بامكان فعل أزلى • قلنا : ليس من حكم القدرة ، التمكن بها ناجزا • اذ لو قدرنا شاهدا قـــدرة

(١) من : خ
(٢) القدرة القديمة : ط
(٣) الأزلية : ط ــ القديمة : خ

باقية ، واعتقدنا ذلك مثلا ، فلا يمتنع تقدمها على المقدور ، ويمتنع (١) منع القادر من مقدوره مع استمرار قدرته • فوضح بذلك : انا لا نشترط مقارنة امكان وقوع (٢) المقدور للقدرة • ويستحيل من كل وجه التمكن من الفعل مع العجز عنه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بيان ما قال رحمه الله : ان القدرة لا تتقاضى مقدورها ، تقاضى العجز المعجوز عنه ، لانا لو فرضنا تقدير بقاء القدرة الحادثة ، لاوشك أن يتقدم وجودها على وجود مقدور ، كما تقدم وجود القدرة القديمة على المقدورات الحادثة ، فلا نستنكر لو قدرنا بقاء القدرة ووجودها ، وتاخر المقدور • ويستحيل أن نفرض عاجزا متمكنا من مقدوره • هذا ما لا يصح فرضه •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : بم تنكرون على من يزعم : أن مقدورات القديم ـ سبحانه ـ (٣) متناهية • والكلام فى اثبات الوحدانية ، يثبت بنفى النهاية عن مقدورات الاله ؟ قلنا : ان خصص السائل السؤال بتعديد (٤) قديم واحد فالجواب : ان المقدورات لو تناهت مع أن العقل يقضى بجواز وقوع أمثال ما وقع • والجائز وقوعه لا يقع بنفسه من غير مقتض • وفى قصر القدرة على ما يتناهى اخراج أمثاله عن امكان الوقوع اذ لا يقع حادث الا بالقدرة • وسياق ذلك يجر الى جمع الاستحالة ، والامكان فيما علم فيه الامكان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحوادث لا ارتياب فى جوازها • اذ لا يصح أن تكون واجبة الوجود ، لانها لو كانت واجبة

---

(١) ولا يمتنع : ط
(٢) وقوع : ط
(٣) سبحانه : خ
(٤) بتقدير : ط

الوجود ، لما تخصص وجودها بوقت دون وقت • وكذلك نعلم أيضا : انها ليست بمستحيلة لانها قد وجدت • فلم يبق الا أن تكون جائزة • واذا جاز ما وجد منها ، جاز أمثالها • لأن المثلين يتساويان فى الواجب والجائز • ولو قضينا بأن أمثالها وجودها ، لقدحنا فيما حددنا به المتماثلين • واذا حكمنا بجواز أمثالها تبين أن المقدورات غير متناهية • اذ لو تناهت لقصرت القدرة عن أمثالها • وكان فرض وجودها محالا • وقد بينا جواز وجودها ، فامتنع القول بقصور القدرة القديمة عن أمثالها • لانها لو قصرت عنها ، لم توجد • ولا استحال وجودها • والعقل قد قضى بجوازها • ولا أبين بطلانا من أمر واحد يحكم عليه بالجواز والاستحالة •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وان فرض السائل السؤال فى قديمين • فزعم : أن أحدهما : يقدر على قبيل من المقدورات والثانى يقدر على قبيل آخر وهذا من اغمض ما يسأل عنه • فنقول نحن نصور جسما ونتعرض لتقسيم (١) الدليل بتحريكه وتسكينه • فان زعم السائل : أنهما جميعا عاجزين (٢) عن مقدوريهما ، كان محالا مؤديا الى خلو الجسم عن الحركة والسكون • وان قدرنا (٣) السكون ، مقدورا لأحدهما • والحركة مقدورة للثانى ، فمآل هذا التقدير : التمانع • كما قدرناه (٤) »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ايضا بين • لان الجسم الواحد اذا تعرض القديم الواحد ، لتحريكه • وتعرض القديم الثانى لتسكينه • فان كان التحريك والتسكين غير مقدورين لهما ، أدى ذلك الى

---

(١) بتقسيم : خ
(٢) خارجان : ط
(٣) وان قدر السكون : ط
(٤) قررناه : ط

ما تقدمت استحالته ، من خلو الجسم عن الحركة والسكون ٠ وان قدر السكون مقدورا لاحدهما ، والحركة مقدورا للثانى ، فيجرى فيه دليل التمانع ٠ اما أن يتم مراداهما جميعا ٠ وهو محال لاجتماع الضدين فى المحل الواحد ٠ واما أن لا يوجد مرادهما وهو محال ، لقصورهما وخلو الثانى فيكون الذى لم يوجد مقدوره : قاصرا ٠

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان قيل : الحركة والسكون وقبيل الأكوان مقدور احدهما ، وليس مقدور الثانى ٠ فنفرض الدليل فى الأكوان (١) فان عورضنا فيها ، تعدينا (٢) الى قبيل آخر من الاعراض ٠ ولا نزال كذلك حتى ينساق الدليل الى احد أمرين ٠ اما أن يشتركا فى الاقتدار ، على قبيل من الأعراض ، ويترتب عليه التمانع ٠ اذ كل قبيل من الأعراض يشتمل على المضادات (٣) ٠ وان [عورضنا] (٤) فرضنا الدليل فى المثلين من كل قبيل ، استقل (٥) فيه الدليل ٠ فان المثلين يتضادان كما سنذكر فى درج الكلام ، ان شاء الله ـ عز وجل ـ فهذا أحد مآلى المانعة التى قدرناها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المثلان يتضادان ويستحيل اجتماعهما والذى يحيل ذلك انا اذا قدرنا جوهرا متحركا بحركتين ، فلا يخلو من أن يكون متحركا باحدى الحركتين ٠ فتكون الباقية لا توجب للجوهر ، كونه متحركا ٠ وذلك اذا قدرناه حكم بخروج الحركة عن صفة نفسها ٠ لأن حكم الحركة أن يكون ما قامت به متحركا ، وان قدر المقدر كون الجوهر متحركا انما هو بالحركة كلتيهما ٠ فانه يسال ويقال

---

(١) الألوان : ط (٢) تعديناها : ط (٣) المتضادات : ط
(٤) عورضنا : سقط خ ـ وفى خ : على المتضادات ، وأن فرضنا الدليل ... الخ
(٥) ليستقر : ط ـ وفى خ : من كل قبيلة ، استقل فيه الدليل ٠ الخ

له : أرأيت الحركة الواحدة اذا انفردت ، أيكون الجوهر بها متحركا ، أو لا يكون بها متحركا حتى يجتمعا ؟ فان قال : ان المحل يكون بالحركة الواحدة متحركا ، فيقال له : لا معنى لوجود الحركة الثانية ، اذ الحركة الأولى قد استقلت بتصيير المحل متحركا ، مع أن وجود الحركة الثانية ولم يتحرك بها الجوهر ، اخراج لها عن صفة نفسها ،

وان زعم : أن الحركة الواحدة لا تستقل بتصيير المحل متحركا ، فانها ان لم تستقل فى ذلك ، فحال انفرادها لم يوجب ذلك أيضا ، اذا اجتمعت مع غيرها ،

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالى : **« ولو قال السائل : ان أحد القديمين ينفرد بالاقتدار على جميع أجناس الأعراض ، قيل : هل يتصف الثانى بالاقتدار على خلق الجواهر أم لا ؟ فان قال السائل انه لايقدر عليه ، فقد أخرجه عن كونه قادرا أصلا ، واثبات قديم غير قادر على مقدور ، ولا عالم بمعلوم ، ولا حى بحياة : تحكم بادعاء ما لا دليل عليه ، وليس (١) من غرضنا فى هذا المعتقد : الدليل على نفيه ، وقصدنا : التعرض لنفى قديمين ، يقدر لكل واحد منهما حكم الالهية ،**

على أن القديم واجب وجوده ، اذ لو قدر انتفاؤه لما وقع ممكن ، اذ الممكن لا يقع بنفسه ، وفى العلم البديهى بجواز وقوع الممكنات ، ما يقتضى القطع بوجوب وجود (٢) القديم ، وفى الحكم بجوازه ، انقلاب الواجب جائزا ، فلو أثبتنا قديما غير مؤثر ، لكان لايجب وجوده ، اذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال ، (٣) واذا كان جائزا امتنع كونه قديما اذ القديم يجب وجوده والجائز يفتقر وقوعه الى مقتض والحكم بالجواز والعدم متناقض »

---

(١) وليس من : ط   (٢) وجوب : ص   (٣) فاذا : ص

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل يجب الاعتناء به فانه ذكر أن أحد القديمين ان قدر انه خالق جميع الاعراض ، وذكر أن الثانى ليس بقادر على خلق الجواهر ، فانه اثبت قديما يجب وجوده ، ولا يتوصل الى العلم به ، لانا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بمخلوقاته . ومن قدر الها لاقدرة له ولا مقدور ، ولا علم ، ولا معلوم . فقد ادعى دعوى لا يتوصل الى العلم بها .

ثم ان القديم ـ جل وعز ـ وجب وجوده لحصول الممكن . والممكن لايتخصص أحد قسمه الا بمقتض . والبارى جل وعز ـ الواجب الوجود ، لو قدرنا عدمه ، لما صح أن نعلم الممكن . اذ الممكن لايخصصه بالوجود ، دون العدم ، الا المقتضى . والمقتضى لابد أن يكون واجب الوجود ، اذ كان لو كان جائز الوجود ، لافتقر الى المقتضى ، افتقار سائر الجائزات اليه . وليتسلسل القول فى ذلك الى غير أول .

* * *

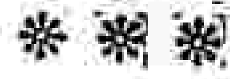
قال الإمام أبو المعالى : « فان قال السائل : خلق الجواهر مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار على خلق الاعراض . فيقال (١) : الجوهر الفرد العرى عن الاعراض غير ممكن . ولا يتعلق الاقتدار (٢) الا بممكن ، وحق المقتدر على الاختراع أن يتمكن من ايقاع مقدوره . وهذا القدر كاف . فافهمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا زعم الزاعم : ان الاعراض خلق لاحد القديمين ، وان الجواهر خلق للثانى . فقد جاء هذا القائل بمحال . لان خلق الاعراض فى غير محال ، لايجوز ، وخلق

---

(١) فنقول : ط (٢) الاقتدار : ط

الجواهر من غير أن يقوم بها أعراض ، لايجوز • والخلق انما يكون فى ممكن • وهذا الذى فرضوه : محال • والمحال لايجوز أن يكون مقدورا •



قال الإمام أبو المعالى : فهذه (١) جمل كافية فى اثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية • وقد ضمناها وادرجناها ما يستحيل على البارى – تعالى – حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض • ونصبنا الأدلة على تقدسه عن احكام الأجسام • وما ذكرناه يغنى عن التعرض لكثير مما رسمه (٢) المتكلمون ، فيما يستحيل على البارى – تعالى –

واذا سال العاقل عما يستحيل على ربه • فالعبارة الوجيزة فى الجواب أن نقول يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ، ويندرج تحت ذلك استحالة تحيزه (٣) وقبوله الحوادث ، وافتقاره الى محل يحله • وكل ما ذكرناه احد قسمى الصفات الواجبة • وهى النفسية منها ، فأما المعنوية فها نحن نبتدؤها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل ما تقدم من ذكر ما يجب لله – تعالى – من الصفات ، فانما كان فى الصفات النفسية ، التى منها وجوده وقدمه وبقاؤه ومخالفته للحوادث ، وتنزهه عن قيام الحوادث به ، وتقدسه عن أن يكون على صفات الأجسام والأعراض فهذا الفصل فى بيان ما يجب لله – تعالى – وما يستحيل عليه • واذا شاء السؤال عما يستحيل على البارى – جل وعز – فان

---

(١) وهذه : ط – فهذه جملة : خ

(٢) يرسمه : ط (٣) تميزه : ط

أوجز عبارة واخصر شرح ، أن نقول كل ما كان من صفات الحوادث ، يدل على العلم بحدثها ، فهو محال على البارى ـ جل وعز ـ اذ لو كان على تلك الصفات ، لكان حادثا لأن الدليل يجب اطراده . وان انكسر لم يكن دليلا وقد علمنا : أن الجواهر جائزة الوجود ، وكذلك الأجسام . فعلمنا بذلك استحالة كونه جسما . اذ لو كان جسما لكان جائزا ، ولا افتقر الى مقتض . وكذلك يستحيل عليه قيام الحوادث به . لأننا انما استدللنا على حدوث الأجسام بقيام الحوادث بها .

باب

اثبات العلم بالصفات المعنوية

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : أن كل مثبت للالهية ؛ من معتزلى أو فيلسوف ، أو غيرهم من الطوائف ، متفقون على أن الله عالم . والمعتزلة يصفون الله ــ جل وعز ــ بانه حى قادر ، وانما الخلاف بيننا وبينهم من حيث نقول : ان الله عالم بعلم ، وحى بحياة ، مريد بارادة قديمة ، قادر بقدرة ، متكلم بكلام سميع بسمع ، بصير ببصر . وخالفنا المعتزلة فيما قلناه . فقالوا : أنه حى عالم قادر لنفسه . وقال بعضهم : انه مريد بارادة حادثة ، يخلقها فى غير محل ، وأنه تكلم بكلام يخلقه فى محل . وليس تسميتهم له بمتكلم كتسميتهم له بمريد ، لأن معنى كونه ــ عندهم ــ متكلما : أنه خلق الكلام . ولا يرجع من خلق الكلام حكم اليه . وأما مريد فانه يرجع اليه من الارادة الحادثة ، حكم له . فهذا بسط القول فى هذه المسالة . والمقصود الأهم منها : اثبات الصفات القديمة ــ على ما ياتى بيانه ان شاء الله ــ



قال الإمام أبو المعالى : « اعلم (١) ــ أرشدك الله ــ أن الكلام فى هذا الباب يتشعب . وهو عمدة (٢) التوحيد . وغرضنا على مقدار قصدنا : ضبط ركنين : أحدهما : اثبات العلم فى أحكام (٣) الصفات . والثانى : اثبات العلم بالصفات (٤) الموجبة لأحكامها . فأما

---

(١) اعلموا أمشدكم الله تعالى : ط

(٢) عمدة أهل التوحيد : ط

(٣) فى احكام : خ ــ بأحكام : خ

(٤) بالصفة : خ

الاحكام ، فمما نصدر الباب به : أن نوضح كون صانع العالم قادرا عالما • ولا حاجة عندنا (٥) ، بعد سبق المقدمات التى ذكرناها ، الى نظر واعتبار ، فى القطع بكون الصانع عالما قادرا • فاذا تقرر أن البارى ـ تعالى ـ صانع العالم وتبين (٦) للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما تتصف به السموات والأرضون (٧) وما بينهما من الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام • فيضطر الى العلم بأنها لم تحدث الا من عالم بها قادر عليها • ولا يستريب اللبيب العاقل (٨) فى امتناع الاجتماع من الموتى والجهلة والجمادات والعجزة • وكذلك (٩) يعلم كل عاقل على البديهة أن الفعل الرصين المحكم المتين ، يستحيل صدوره من الجاهل به • ومن جوز ، وقد لمحت (١٠) له أسطر منظومة ، وخطوط متسقة مرقومة ، صدورها من جاهل بالخط كان عن المعقول خارجا ، وفى تيه الجهل والجا »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المعلومات الضروريه لا تفتقر الى تقديم نظر ، وتحريز عبر ، واذ شاهدنا العالم وفيه عجائب الآيات وغرائب المصنوعات من أفلاك تدور بحسبان ، ونجوم تطلع وتغرب على هيئة الاحكام والاتقان ، ونلتفت الى هذا العالم السفلى ، فننظر الى العناصر الأربع ، التى هى النار والهواء والماء والأرض ، ثم ننظر الى المركبات ، التى هى المعدن والنبات والحيوان ، فنعلم عند ذلك : أن هذه أفعال محكمة متقنة • والفعل المحكم المتقن لايصدر الا من عالم

---

(٥) عند : خ ـ بنا : ط

(٦) واستبان : ط

(٧) والأرض : ط

(٨) العاقل : سقط ط

(٩) ويعلم : خ ـ وكذلك يعلم : ط

(١٠) لمحت : خ ـ لاحت : ط

به ، قادر عليه ، غير جاهل ولا عاجز ولا يكون العالم القادر الا حيا . ومتى خطر بخاطر انسان أن الفعل المحكم يكون من جاهل عاجز موات غير حى ، فقد خطر بباله ما ترده بديهة العقل .

واستغنى هذا البرهان عن أن يقام عليه دليل . لأنه علم ضرورى ولكنه مع كونه علما ضروريا ، مبنى على نظر ، لأن قاعدة هـــذا البرهان حدث العالم ، وهو معلوم نظرى ـ على ما سبق بيانه من ترتيب الأدلة فيه ـ ولا ينكر ذلك بأن العلم باجتماع الضدين ضرورى ، وهـــو متركب على علم نظرى ، وهو اثبات الأعراض .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر فى ذلك . ومسلكهم ما نومىء اليه . وذلك أنهـــم قالوا : ألفينا الأفعال تمتنــع على بعض الموجــودات [ولا تمتنــع على بعضها] (١) ثم اذا نظرنا فى الموانع جرنا السبر والتقسيم الى أن الذى لا يمتنع عليه الفعل : القادر العالم . ومآل ذلك يستند الى دعوى الضرورة اذ لو قال قائل : لا يمتنع الفعل (٢) على موجود ، لكان الوجه فى الرد عليه : مستند الى جحد الضرورة . فاذا اضطرنا الى ذلك انتهاء ، كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره هؤلاء ، ليس باستدلال . اذا اعتبر . وانما هو ذكر الأمر كيف وقع . لأنهم لايجـدون فعلا محكما متقنا ، الا من قادر عالم ، لأنهم لو سئلوا ، وقيل لهم : بل كل موجود عالما كان أو جاهلا ، قادرا قـدرا ، وعاجـــزا حيا ، فرض

---

(١) من ط
(٢) الفعل : ط

[حيا] أو مواتا . فان الفعل المحكم المتقن ، لايمتنع منه . ومن جوز وقوع الفعل المتقن من الجاهل العاجز الموات ، فلا سبيل الى مكالمته ، الا نسبته الى جحد الضرورة . فلنسلك طريق الضرورة ابتداء ، كما يضطر هؤلاء الى سلوكه انتهاء .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد أطلق العقلاء القول بدلالة المحكم على (١) المحكم . والذى ذكرتموه خروج عن (٢) قولهم قلنا : المرضى عندنا فى ذلك : ان الحادث يدل على القدرة ، او على كون القادر قادرا . والمحكم يدل على كون المحكم عالما . ولكن ندرك كون ما ذكرناه دليلا ، ضرورة من غير احتياج ، الى مباحثة ونظر ، يفضى اذا صح ، الى (٣) العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم الضرورى يتميز عن العلم الاستدلالى . لأن العلم الضرورى يوجد من غير مطالعة دليل ، والاستدلالى لا يحصل الا بعد الوقوف على الدليل . قالوا : فاذا كان البارى ـ جل وعز ـ متصفا بانه عالم قادر حى . ويعلم ذلك علم ضرورة ، فكيف يصح مع هذا أن يقال : ان الاتقان يدل على علم المتقن ؟ فانفصل الامام عن ذلك بهذا الذى قاله ، من أن المعرفة ، بأن الاحكام تدل على علم المحكم ، معرفة ضرورية لايحتاج فيها الى نظر ، والذين يجعلونه علما استدلاليا ، يقولون : لو كان هذا علما ضروريا لم نحتج الى ذكر الدليل ، كما أن سائر العلوم الضرورية كعلم المرء بنفسه ، وعلمه

---

(١) علم : ط
(٢) على : ط
(٣) على : خ

بآلامه ، يقترن به دليل . والذى حمل القائلين بأن الاحكام دليل على المحكم ، مابين الاحكام وعلم المحكم من العلاقة (١) . ولو قيل : ان هذا ضرورى دون ذكر الدليل ، لم يعط العلم الضرورى تلك العلاقة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« واذا (٢) اتضح كون البارى ـ تعالى ـ (٣) عالما قادرا ، فباضطرار نعلم كونه حيا . ولو نظر العاقل بدئيا فى الفعل ، واعتقد لن له صانعا ، فيضطر منه الى العلم بكون صانعه حيا . اذا درا عن معتقده (٤) وساوس الطبائعيين ـ كما سبقت الاشارة اليها ـ فهذا القدر كاف فى هذا المعتقد »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : للائمة فى الاستدلال على كون البارى ـ جل وعز ـ حيا ، طريقان : أحدهما : ما تقدم الاستدلال به على كونه عالما قادرا . فاذا اثبت ذلك ، وجب أن يكون حيا . اذ الحياة شرط فى وجوب العلم . ومن الأئمة من لا يتوصل الى العلم بكونه حيا ، الا بالعلم بكونه عالما قادرا ، اذ الفعل نفسه يقتضى من وجوب كون الفاعل حيا ، مايقتضى كونه عالما . اذ الفعل ممتنع على من ليس بحى ، كما يمتنع على من ليس بقادر ولا عالم .

فصـــل
فى أن صانع العالم مريد

قال الإمام أبو المعالى : **« صانع العالم مريد على الحقيقة . وذهب « أبو القاسم الكعبى » الى لن البارى ـ سبحانه (١) وتعالى ـ**

---

(١) العلامة : خ
(٢) فاذا : ط
(٣) سبحانه : ط
(٤) معتقداته : ط
(٥) سبحانه و : خ

لا يتصف بكونه مريدا على الحقيقة • وان وصف بذلك شرعا فى افعاله ، فالمراد بكونه مريدا لها (١) : انه خالقها ومنشئها • واذاوصف بكونه مريدا لبعض [أعمال العباد] (٢) : فالمراد بوصفه : انه امر بها • وذهب « النجار » (٣) الى أن البارى ـ تعالى ـ مريد لنفسه • ثم قال عند المراجعة : المعنى بكونه مريدا : أنه غير مستكره ولا مغلوب •

وذهب بعض معتزلة البصرة الى أن البارى ـ سبحانه ـ (٤) مريد للحوادث بارادات (٥) حادثة ثابتة لا فى محال • وزعموا : أن كل حادث من أفعاله ، مراد له ، بارادة حادثة • وكل مأمور به من أفعال العباد ، مراد له • ولا تتعلق ارادة واحدة بمرادين ـ عندهم ـ ثم ان الارادات تقع حادثة غير مرادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة على بكرة أبيهم لم يجعلوا وصف البارى ـ تعالى ـ بكونه مريدا كوصفه بكونه عالما قادرا حيا ، لأن هذه صفات ترجع اليه • وأما « الكعبى » فانه يجعل كون البارى ـ تعالى ـ مريدا راجع اليه • لأنه اذا كان معنى كونه مريدا ، كونه خالقا ، وكونه خالقا ، لايرجع اليه منه حكم • فلذلك لا يرجع من كونه مريدا اليه حكم • وأما « النجار » فان قوله الأول يومىء الى ان حكمه فى كونه مريدا كحكمه فى كونه عالما ، لأنه قال : انه مريد لنفسه لكنه بين بعد ذلك : أنه ليس مراده مراده فى كونه عالما ، حين قال : ان معنى ذلك ليس بمستكره ، ولا مغلوب •

---

(١) بكونه انه مريد : خ (٢) أفعال : ط

(٣) هو ابو الحسين بن محمد النجار ، رئيس النجارية • وهو واتباعه ـ كما يذكر صاحب التبصير ـ يوافقون أهل السنة فى بعض اصولهم • مثل خلق الأفعال ، والمعتزلة فى بعض أصولهم أيضا • مثل نفى الرؤية والقول بحدوث الكلام • وقدمات النجار حوالى عام ٢٣٠ هـ

(٤) سبحانه : خ ـ تعالى : ط

(٥) بارادة : ط

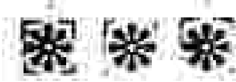
وأما البصريون فانهم يعتقدون أن الحكم الراجع من الارادة الحادثة التى فى غير محل ترجع اليه ، وكلهم متفقون على أنهم **لايقولون انه** مريد لنفسه ، كما يقولون : انه عالم قادر لنفسه . والذى ثناهم عن هذا وصرفهم : مـا اعتقدوه من أن الحكـم المعلق بالنفس يجب أن تعـم تعلقاته . ولهذا لما كان عالما بنفسه ، كان عالما بكل معلوم ، ولما كان قادرا لنفسه ، كان قادرا على كل مقدور فلو كان مريدا لنفسه ، لكان مريدا لكل مراد . وذلك مما يابونه ـ وسيأتى تفصيل الرد عليهم ، اذا خضنا فى ذلك ان شاء الله تعالى ـ

قال الإمام أبو المعالى : « **فأما (١) وجه الرد على الكعبى ومتبعيه : أن نقول : ان (٢) سلمتم لنا : أن اختصـاص افعـال العباد بالوقـوع فى بعض الأوقـات على خصـائص من الصـفات ، يقتضى القصد (٣) منهم ، الى تخصيصها بأوقاتها ، وخصـائص صفاتها (٤) وكما (٥) أن الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام ، يدل على كون المتقن عالما . فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصدا الى التخصيص . والأدلة العقلية المفضية الى القطع يلزم اطرادها . ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير [مطردة فى أمر] (٦) لكان ذلك مؤذنا (٧) بخروجها (٨) عن قضية الدلالة (٩) عن العموم** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « الكعبى » لما سلم أن الواحد منا اذا فعل فعلا مختصا بوقت ، فلابد أن يكون مريدا له قاصدا اليه . وأفعال البارى ـ تعالى ـ تتخصص باوقاتها . فليكن اختصاصهـا ، دليلا على

(١) وأما : ط
(٢) قد : ط
(٣) القصد منهم : خ القصد : ط
(٤) صفاتها : ط
(٥) كما : ط
(٦) دالة : ط
(٧) موجبا : ط
(٨) لخروجها : ط
(٩) الأدلة : ط

كونه مريدا لايقاعها ، فى أوقات معينة . وعلى هيئات مخصوصة : اذ لو لم نقل ذلك ، لأخرجنا الدليل عن الاطراد والأدلة العقلية لابد لها من أن تطرد . اذ لو لم تطرد ، لم تكن أدلة . ولو قدرنا أن أفعالنا تدل على كوننا مريدين لها ، ولا تدل فى حق الله ــ جل وعز ــ للزم من ذلك أيضا: أن يكون الاتقان والاحكام فى حقنا ، دالا على كوننا عالمين بذلك الفعل ولا يكون ذلك دليلا فى حق الله ــ تعالى ــ وهذا محال .



قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : انما يدل الفعل شاهدا ، على القصد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب (١) عنه . فاذا لم يتصف بكونه عالما ، بوقت وقوع ذلك (٢) الفعل ، وما يختص به . لم يكن بدمن تقدير (٣) قصد ، والبارى ــ سبحانه (٤) وتعالى ــ عالم بالغيوب على حقائقها . فوقع الاجتزاء بكونه عالما ، عن تقدير كونه مريدا .

وهذا باطل من أوجه : أحدها (٥) : أن ما ذكروه ، يجر عليهم ، أن يحكموا بأن البارى ــ تعالى ــ غير قادر ، اكتفاء بكونه عالما . وفرقا فى ذلك بين الغائب (٦) والشاهد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره « الكعبى » وظنه انفصالا عن السؤال ، بعيد غاية البعد عن سنن التحقيق . وذلك أن الصفات تختلف أحكامها ، واختلاف أحكامها ، لايجيز بيانه بعضها عن بعض . الا ترى أن العلم يتعلق بأحك امالعقول الثلاثة : الواجب

(١) يقصد الأمور الغيبية
(٢) ذلك : سقط ط
(٣) تخصيص مقصد : ط
(٤) سبحانه و : خ
(٥) أقربها : ط
(٦) الشاهد والغائب : ط

والجائز والمستحيل • فيعلم بالعلم ، البارى – جل وعز – وهو واجب الوجود ، ويعلم به المستحيل ، وهو ممتنع الوجود ، ويعلم به الممكن ، وهو جائز الوجود •

والقدرة لا تتعلق من أحكام العقول ، الا بالممكن خاصة • والارادة لاتتعلق من الممكن الا بما يعلم الله انه يكون • فاذا تبين عموم تعلق العلم ، وخصوص تعلق الارادة ، فكيف يصح ان يجعل العلم نائبا عن الارادة ؟ هذا ما لا يصح • ولو جاز ذلك أيضا ، لاكتفى بكونه عالما عن كونه قادرا • وهذا ما لم يقل به قائل •

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نفرض عليهم فاعلا ، شاهدا مطلعا على ما سيكون من فعله ، بانبـاء صادق ايـاه ، أو اعـلام الله تعالى (١) اياه • ولو كان الامر كذلك ، لافتقر الفعـل مـع ذلك الى القصد اليه ، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل ، الى ذهول الفاعل ، عما لم يقع من فعله (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا دليل واضح • لأن الارادة لو لم يوجب حصولها فى حق المخلوق الا انطواء الغيب عنه ، للزم من عرفه الله – جل وعز – على مآل أمره ، أن لايفتقر الى ارادة • ونحن نعلم من علم الغيب بانبـاء الصادق اياه ، لابد لـه مـع ذلك من ارادة تخصص بها فعله ، ثم العجب منهم فيما قالوه ، ونحن نعلم أن المراد

---

(١) تعالى : سقط (ط)
(٢) الفاعل لما لم يقع على فعله (خ)

حقه أن يكون معلوما للمريد ، حتى قال الأئمة : ان الارادة والعلم متلازمان . فاذا كانت الارادة تلازم العلم بالمراد ، فكيف يجعل « الكعبى » الارادة لاتكون الا ممن لا يعلم ؟ هذا عكس المعقول ، وهدم قواعد الأصول .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الناظر فى الأفعال المقدورة **للعباد ، يستدل على قصدهم : بأفعالهم ، وان لم يخطر له ذهولهم ، وانطواء الغيب (١) عنهم . فلو كان الفعل يدل على القصد شاهدا ، من حيث لم يعلم الفاعل مآل الأفعال لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال . فان انخرام (٢) ركن من الاستدلال ، يمنع العثور على العلم فى ثانى الحال »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله صحيح . فان الناظر نظرا ، تتشعب أركانه لايتوصل الى العلم بالمنظور فيه ، الا بالمرور على جميع الأركان ، فلو كان الفعل انما يدل على القصد فى حقنا من حيث لانعلم الغيب ، لما جاز لنا أن نستدل بما نشاهده من أفعال المخلوقين على قصودهم ، ما لم يخطر بفكرنا انطواء الغيوب عنهم ، اذ هو ركن من أركان النظر فى اثبات القصد ، عند « الكعبى » وأصحابه ، وانخرام ركن من أركان النظر ، لا يوصل الناظر الى العلم بالأمر المنظور فيه .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « **وان تعسف متعسف من متبعى « الكعبى » وزعم : أن الفاعل شاهدا ، غير دال على قصد**

---

(١) الغيوب (ط)   (٢) الحرام (خ)

الفاعل اليه ، وان ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل . فيقال (١) له : هذا جحد للضرورة ، وتعرض لالتزام الجهالات (٢) . واقرب ما يعارض به (٣) هذا القائل أن يقال له (٤) : لا يدل المحكم على علم المحكم ، وان ثبت العلم فبدلالة اخرى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين . لان وجه دلالة التخصيص على الارادة ، كوجه دلالة الاحكام على العلم . فمن زعم أن التخصيص لا يدل شاهدا ولا غائبا على الارادة ، كوجه دلالة الاحكام على العلم ، لزمه ان يقول : لا تدل الافعال المحكمة على علم فاعلها .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « وهذه الطريقة لاتستمر على أصول المعتزلة ، من البصريين ، على « الكعبى » فانهم قد نقضوا الدلالة فى قواعد من العقائد . ونحن نورد الآن وجها ، واحدا (٥) وهو : أن الاحكام فى فعل البارى ـ تعالى ـ دلالة على كونه عالما عندهم . واثبتوا افعالا محكمة ، مخترعة شاهدة (٦) للعبد ـ على زعمهم ـ وهى صادرة منه مع غفلته عنها ، أو ذهوله (٧) عن معظم صفاتها . فاذا (٨) صار لهم نقض (٩) أدلة الاحكام ، لم تستمر لهم مطالبة « الكعبى » بما مهدناه من السبيل فى لزوم طرد الدليل . وهذا القدر كاف فى الرد على « الكعبى »

---

(١) فيقال له : ط ـ فيقال : خ
(٢) جهالات : ط
(٣) به : سقط ط
(٤) له : من ط
(٥) واحدا : ط
(٦) شاهدا : ط ـ مخترعة : سقط خ
(٧) لذهوله : ط
(٨) ساغ : ط ـ صار : خ
(٩) دلالة : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان دليلنا على وجوب كون التخصيص مفتقر الى الارادة ، كوجوب كون الاتقان والاحكام مفتقرا الى العلم ، وكان البصريون يجوزون صدور الأفعال من الغافل والذاهل . وهم الموقعون لها والمخترعون جميعها ، لم يبق لهم دليل يقيمونه على «الكعبى» اذ الأصل الذى يدور عليه النظر فى اثبات الارادة – وهو العلم – قد أبطلوه . ومن أبطل الأصل ، أبطل ببطلانه الفرع .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فاما (١) وجه الرد على « النجار » واشياعه (٢) . فهو أن نقول : قولكم ان البارى – سبحانه (٣) – مريد لنفسه مقسم (٤) عليكم فان أردتم بذلك كونه مريدا قاصدا على التحقيق ، كما نعتموه بكونه عالما لنفسه . فسيأتى الرد عليكم وعلى اخوانكم ، اذا نجز غرضنا من اثبات العلم باحكام الصفات [وشرعنا فى نصب القواطع على العلم بثبوت الصفات] (٥) ولا وجه فى الرد عليهم ان سلكوا هذا المسلك ، الا التمسك بالطرق الدالة على العلم والقدرة والحياة .

وقد حاولت المعتزلة طرقا فى منع كون البارى – تعالى – مريدا لنفسه ، كلها باطلة . وسنشير الى الغرض منها ، عند ردنا على البصريين .

وان زعم (٦) «النجارية» أن المعنى بكونه مريدا لنفسه : أنه غير مغلوب ولا مستكره . يقال لهم : قد فسرتم اثباتا بنفى (٧) . فان

---

(١) وأما : ط (٢) وأتباعه : ط
(٣) سبحانه : ط (٤) مقسم : خ
(٥) وشرعنا فى نصب القواطع على العلم بثبوت الصفات : سقط ط
(٦) فان زعمت : ط (٧) الاثبات بالنفى : ط

نفى الغلبة والاستكراه [متفق عليه . ثم تطالبون] (١) بعد هـذه الموافقة بأن تثبتوا كون الاله قاصدا الى فعله . فان منعوا (٢) من ذلك ، الزموا ما ألزم « الكعبى » [على ما قدمناه] (٣) حرفا حرفا . ومآل هذا المذهب ، يرجع الى نفى (٤) حكم الارادة »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : « النجار » فى قوله : ان الله مريد لنفسه : قد جاء بعبارة أصحابه ، النافين للصفات ، القائلين بان الله عالم بنفسه ، قادر بنفسه . والمراد بذلك عندهم : أنه عالم بغير علم (٥) ، قادر بغيرقدرة . فان أرادوا ذلك فلاسبيل الى الردعليهم ، الا بما يرد على من أنكر الصفات . وأما ان فسر كونه مريدا لنفسه ، بأنه غير مغلوب ولا مستكره . فهذا ما لاخلاف فيه ، لأن قدم البارى ـ جل وعز ـ ووجوب وجوده ، يحيل كونه مغلوبا ، لأن المغلوب مقـدور عليه . وكذلك المستكره . والمقدور : هو الممكن . والواجب الوجـود يستحيل كونه مقدورا . فاذا وقع الاتفاق بيننا وبينهم فى نفى الغلبـة والاستكراه على البارى ـ جل وعز ـ سألوا بعد ذلك عنه . أتثبتونه قاصدا الى ما يفعله من الأفعال ؟ فان أثبتوا كونه قاصدا بارادة قديمة ؛ وافقوا أهل الحق ومذهبهم . وان امتنعوا من اثبات كونه قاصدا ، أقيم عليهم من الحجج ، ما أقيم على « الكعبى » .

... ...

---

(١) فان نفى الغلبة والاستكراه يتضمن اثبات حكم صفة ، ثم هم مساعدون على نفى الغلبة والاستكراه ، ومطالبون بعد هـذه الموافقة ... الخ : ط

(٢) تمنعوا : ط (٣) على ماقدمناه : ط

(٤) نفى : ط

(٥) بغير علم زائد على نفسه . لا أن المراد نفى العلم مطلقا . وكيف ينفى العلم وهو يقرأ فى القرآن : « يعلم مابين أيديهم وماخلفهم » ؟

قال الإمام أبو المعالى : « وقد الزم النجارية على أصلهم (١) مناقضات . فقيل لهم : ان كان المريد هو الذى لا يغلب ولا يستكره ، فليكن البارى ـ تعالى ـ (٢) مريدا لنفسه ، من حيث انه غير مغلوب فيه (٣) ولا مستكره عليه (٤) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يريد بهذه المعارضة : أنهم اذا قالوا : انه غير مغلوب ولا مستكره ، فليلتزموا على ذلك أن يقولوا : انه يكون مريدا لنفسه ، كما يكون مريدا للحادثات ، لأنه كما تنتفى الغلبة والاستكراه عن كونه مريدا للحادثات ، كذلك أيضا تنتفى الغلبة والاستكراه عن كونه مريدا لنفسه . وان قالوا ذلك ، أبطلوا غاية الابطال . فان المراد انما يكون متجددا . والواجب الوجود الأزلى القديم يستحيل أن يكون مرادا .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « وأما البصريون . فالكلام عليهم فى فصلين : أحدهما : فى وصفهم البارى تعالى (٥) بكونه مريدا . والثانى فى (٦) حكمهم بحدوث ارادته . فنقول أولا : ما دليلكم على كون البارى ـ تعالى ـ مريدا ؟ فان زعموا : أن الدليل على ذلك : اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها ، بطل عليهم دليلهم بالارادة (٧) الحادثة التى أثبتوها ، وزعموا : أنها غير مرادة ، وأنها (٨) حادثة مختصة بأوقاتها . وهى غير مرادة »

---

(١) على لفظهم : خ
(٢) تعالى : خ
(٣) فيها : ط
(٤) عليها : ط
(٥) تعالى : ط
(٦) فى : ط
(٧) بالارادات : ط
(٨) فانها : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قـد تقـدم مرارا : أن الأدلة يجب اطرادها . واذا انكسرت بطل كونها أدلة . والحوادث المختصة بأوقاتها ، ان دلت على ارادة مخصصة ، فليدل كل حادث مخصص على الارادة . والارادة الحادثة مختصة بوقتها . فلتفتقر الى ارادة تخصصها بذلك الوقت ، ثم يلزم أن تكون تلك الارادة مختصة أيضا بارادة أخرى ، ويتسلسل ذلك الى غير غاية . وما تسلسل الى غير غاية ، لم تتحصل منه البداية .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : الارادة يراد بها ، ولا تراد هى (١) فى نفسها ، وربما يضربون أمثالا يموهون بها ، فيقولون (٢) : بعض المحسوسات تشتهى (٣) . والشهوة لاتشتهى . والأمر المطلوب يتمنى ، والتمنى لايتمنى . فكذلك (٤) الارادة ، لاتراد . ويراد بها . وهذا الذى ذكروه ، دعوى عريه عن البرهان (٥) فان من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه ، احتاج الى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما . ثم لايسلم ما قالوه من معارضات (٦) تخالفه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما احتجاجهم بالشهوة ، فلا حجة لهم فيها . لأن الشهوة ضرورية فى الانسان ، وليست من فعله ، وانما هى كأفراحه وأحزانه . وأما التمنى ـ وان كان يكتسبه المرء ـ

---

(١) هى : ط ـ ولا تراد : خ
(٢) ويقولون : ط
(٣) يشتهى : ط
(٤) وكذلك : ط
(٥) عن البرهان : ط
(٦) معارضة : ط

فانه وان امتنع تمنيه ، فان ذلك يجرى [مجرى] العادة . وكان يجوز أن يتمنى فى العقل .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ولو (١) قال قائل : العلم يعلم به ، ولا يعلم فى نفسه ، جريا على ما مهدوه ، وقياسا على الشهوة والتمنى ، لكان الكلام عليه ، كالكلام عليها (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا فرق بين تعلق الارادة بالارادة ، وبين تعلق العلم بالعلم . فلو صح أن الشىء لايتعلق بما هو من قبيله ، لوجب من ذلك أن لايتعلق العلم بالعلم . وفى علمنا بوجوب تعلق العلم بالعلم ، مايبطل ما قاله البصريون .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول من فعل فعلا ، وكان عالما بانشائه اياه فى وقت معين مخصوص ، فلابد من أن يكون موقتا (٣) وقوعه فى ذاك الوقت ، مع اقتداره عليه وعلمه به . ووضوح ذلك يدانى مدارك الضرورات . ثم العقل يقضى باستواء الارادة الموقعة فى وقت وغيرها من الحوادث ، فبطل تعويلهم على أن الارادة لاتراد . ثم لايغنيهم خبطهم فى الارادة ـ وقد نقضت دلائلهم (٤) ـ فإن ما عولوا عليه من دلالة الإختصاص على الارادة ، بطل (٥) عليهم بالارادة . وكلامهم بعد ذلك تعليل للنقض (٦) وقد انسد عليهم طريق الاستدلال على كون البارى ـ تعالى ـ مريدا »

(١) فلو : ط
(٢) عليهم : ط ـ ويقصد الارادة
(٣) مؤثرا : ط
(٤) دليلهم :
(٥) يبطل
(٦) فقد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين كما قال . لأن كون المريد مريدا ، اذا اقتضاه تخصيص الفعل الحادث لوقت معين ، وكانت الارادة التى أريد بها حادثة فى وقت معين . فان لم تفتقر الى ارادة تخصصها بذلك الوقت ، فلا ينبغى أن يفتقر الحادث المراد الى ارادة تخصصها بوقت معين . وما ادعوه من أن الارادة ، لا تراد . هو اعتذار من انتقاض دليلهم . وكأنهم قالوا : اذا انتقض دليلنا لهذا ، وهذا ما لايسوغ الاحتجاج به .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يطالبون به : أن يقال لهم : بم تنكرون على من يزعم ان البارى ـ سبحانه وتعالى (١) ـ مريد لنفسه ، كما انه حى (٢) عالم قادر لنفسه (٣) عندكم ؟ فان قالوا : انما يمتنع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس ، اذا كان يقتضى تعلقا ، يجب أن يعم تعلقه بجملة (٤) المتعلقات . ولذلك وجب كونه عالما بكل معلوم ، لما كان عالما لنفسه (٥) اذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات دون بعض . ومساق ذلك يوجب كونه مريدا لكل مراد ، لو كان (٦) مريدا لنفسه . وهذا الذى ذكروه من تحكماتهم الباطلة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لأن (٧) صفة النفس قد توجد ، ولا يعم التعلق . ألا ترى أن تعلق العلم الحادث بالمعلوم ، انما وجبه

---

(١) وتعالى : ط

(٢) حى قادر عالم : ط

(٣) لنفسه : ط ـ بنفسه : خ

(٤) جملة : ط

(٥) لنفسه : ط ـ بنفسه : خ

(٦) ولو كان : ط

(٧) قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ساقطة من الأصل . وهذا يوهم أن الكلام للامام أبى المعالى . وبالرجوع الى الارشاد المطبوع تبين أن الكلام للمفسر .

لنفس العلم مع كونه راجعا الى نفس العلم . ومع ذلك لم يعم تعلقه . بل انما يتعلق بمتعلق واحد . ثم ادعاؤهم أن الارادة لايعم تعلقها باطل . اذ مذهب أهل الحق : أن الله ـ عزوجل ـ مريد بجميع المرادات . وهمفى هذا الموطن كالمعالج الداء بالداء ، لانهم منعوا كون البارى ـ تعالى ـ مريدا لنفسه . وهو غير صحيح بكونه غير مريد لجميع المرادات . وهو أيضا باطل .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ويقال لهم : بأى دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسى ببعض المتعلقات دون بعض ؟ وبم تردون على من يقول من النجارية انه مريد لبعض المرادات لنفسه . وهذا بمثابة اختصاص العلم الحادث (١) بمتعلقه لعينه . وليس لقائل أ نيقول : لاختصاص (٢) العلم بالسواد ، واضافته الى السواد ، بمثابة اضافته الى غيره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هم فى هذا الدليل بين أحد أمرين : اما أن يقولوا : ان الحكم المعلق بالنفس يعم تعلقه ، فيوجبون بذلك تعلق العلم الحادث بجميع المعلومات . واما أن يقولوا : ان العلم لايتعلق بالمعلوم لنفسه ، فيجيزون على ذلك أن يوجد علم غير متعلق ، حتى يكون علم حادث ، ولا معلوم له . وأيا قالوا من ذلك ، فانهم فيه مبطلون .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : قد استشهدنا بكونه

---

(١) الحادث يتعلق بمتعلقه : ط
(٢) لا اختصاص للعلم : ط

عالما ، بكل معلوم] قلنا : تحكمتم في الاستدلال وضرب الأمثال . فلم زعمتم : أنه انما يجب كون البارى - تعالى - عالما بكل معلوم] (١) ، من حيث كان عالما لنفسه ؟ وقد علمتم (٢) من مذهب خصومكم اعتقاد ثبوت الصفات والمصير الى أن البارى - تعالى - عالم بعلم »

قال المفسر ابو بكر بن ميمون : هؤلاء مصدودون عما قالوه : فانا اذا اثبتنا عليهم والزمناهم القول بالصفات ، بطل عليهم ما قالوه وادعوه من أن الله - عز وجل - وجب كونه عالما بكل معلوم من حيث كان عالما بلا علم . وانما كان عالما لنفسه . والتعويل على صورة واحدة ، ومثال واحد : قصور في الاستدلال .

... .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم ما ذكروه ، تولوا نقضه . حيث (٣) قالوا : البارى - تعالى - (٤) قادر لنفسه ، ولا يتصف بكونه قادرا على كل مقدور . فان مقدورات العباد غير مقدورة (٥) له . وقد أثبت المتأخرون منهم اجناسا (٦) مقدورة للعبد (٧) ومنعوا كونها مقدورة لله (٨) - تعالى - سواء كنت مقدورة للعبد أو لم يخلق (٩) له القدرة عليها . منها : الجهل . فان قالوا : مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم ، من حيث استحال مقدور بين قادرين . والمستحيل لا يعد من قبيل المقدورات . قلنا : لاينجيكم زوغانكم (١٠) عما ألزمتموه . فان ماسيقدر عليه العبد (١١) فى معلوم الله - تعالى - غير مقدور لله تعالى ، قبل أن يقدر عليه عبده - عندكم - وهو اذ ذاك غير مقدور للعبد . ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه »

---

(١) الزيادة من ط
(٢) أن : ط - من : خ
(٣) حينما : ط
(٤) تعالى : خ
(٥) مقدورات : ط
(٦) منهم : ط
(٧) للعباد : ط
(٨) للرب : ط
(٩) أم لم تخلق : ط
(١٠) زوغانكم ، ص
(١١) عبد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كما رجع كونه عالما - جل وعلا - الى نفسه ، كذلك رجع كونه قادرا الى نفسه . فما بال كونه عالما عم تعلقه ، وكونه قادرا لم يعم تعلقه ؟ لأن مقدورات العباد غير مقدورة لله جل وعز ، وما راموا به انفصالا ، لم يتم لهم حين قالوا : ان مقدورا بين قادرين لايجوز والمحال يستحيل أن يكون مقدورا ، لأن هذا وان قالوه فانه ينكسر عليهم بما لم يقدر العبد عليه بعد . فهذا لم يؤل الأمر فيه الى وقوع مقدور بين قادرين فما بالهم أحالوه ؟ ولو أمكنهم أن يقولوا فيما تعلقت به قدرة العبد : أنه يستحيل أن تتعلق به قدرة للبارى جل وعز ، فيمكنه الاستمساك بذلك ، مالم يقم عليهم الدليل على ان الله جل وعز ، هو الخالق لجميع أفعال العباد . وأماما لم يقدر العبد عليه ، فانه لايمكنهم أن يرونا وجها ، يمتنع به تعلق كون البارى قادرا به ، قبل تعلق القدرة للعبد به .

... ...

قال الإمام أبو المعالي : « ومما نلزمهم أن نقول : اذا حكمتم بأن البارى - تعالى - يتجدد عليه أحكام الحوادث (١) فيما لايزال ، فما المانع من قيام موجباتها ؟ فان قالوا : لو (٣) : قامت به لم يخل عنها (٤) وعن أضدادها ، ثم ينساق ذلك الى الدليل على حدثه . قلنا : ان جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفا بنقائضها قبل الاتصاف بها . فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع الخلو (٥) عن أضدادها قبلها ؟ ثم أصلهم (٦) : أن الحى يجوز أن يعرى عن الارادة وأضدادها . وهذا مذهب الدهماء منهم . وكل ما ذكرناه

---

(١) الارادة : ط - الحوادث : خ

(٢) به : ط

(٣) لو : ط

(٤) أو عن ضدها : ط.

(٥) خلوه : ط

(٦) أصلكم : ط

كلام فى احد الفصلين (١) الموعودين فى صدر الكلام على البصريين ـ وهو التعرض لكون البارى ـ تعالى ـ مريدا . فاما الرد عليهم فى اثبات الارادة الحادثة ، فسنذكره عند خوضنا فى اثبات الصفات ان شاء الله ـ عز وجل ـ (٢) فانا بعد فى اثبات العلم باحكامها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول المعتزلة : أن البـــارى، جل وعز مريد بارادة حادثة ، يخلقها فى غير محل ، حكم منهم بجواز قيام الحوادث به . الا ترى انا لا نستدل على ثبوت العرض الا بثبوت أحكامه ؟ فلما رأينا الجوهر متحركا بعد أن رأيناه ساكنا ، وعلمنا أن حاله فى كونه متحركا ، مخالف لحاله فى كونه ساكنا ، علمنا بذلك : أن المخالفة لاترجع الى الجوهر نفسه . لأنها لو رجعت الى الجوهر نفسه ، لكان محالا لأن الجوهر متحد والمخالفة تقع بين شيئين . ولا يصـــح مخالفة الشىء نفسه ، فيحملنا ذلك ويدلنا على ثبوت الأعراض . فاذا كانت الأحكام المتجددة أدلة على وجود علل قائمة . ممن وجدت منـه تلك الأحكام ، فلا فرق بين تجدد الأحكام وبين قيام الصفات المتجددة به . ماراموا به انفصالا من قولهم : لو قامت به لم يخل عنها وعن أضدادها ، ثم يسوغ ذلك الى الدليل على حدثه . وهو الذى ظنـوه انفصالا : هوتتمة الزامنا ، وخاتمه استدلالنا . فانا نسوقهم الى القول بحدث من تتجدد عليه الأحكام . ثم اذا كان القديم متصفا بكونه مريداً بارادات متجددة ، من غير أن يكون متصفا بكونه كارها بكراهـــات مناقضات للارادة . فما المانع أيضا من أن تقوم به الحوادث من غير أن يتصف بنقائضها ؟ ثم من أصلهم أن الحى منا يجوز أن يعـــزى عـــن الارادة . وضدها . فما بالهم يدعون أن البارى جل وعز لو قامت بـه الارادات الحادثة لم يخل عنها وعن أضدادها ؟ والتكلم كما ذكر فى اثبات الارادة الحادثة فى غير محل ، يرد عليهم عند اثبات الصفات .

---

(١) القسمين : ط   (٢) عز وجل : سقط ط

فصـــل
في
ان البارى تعالى سميع بصير

قال الإمام أبو المعالي : « البارى ـ سبحانه (١) وتعالى ـ سميع بصير عند أهل الحق (٢) ، واختلفت مذاهب أهل البدع والأهواء . فذهب « الكعبى » واتباعه من البغداديين : الى ان البارى ـ سبحانه (٣) اذا سمى سميعا بصيرا ، فالمعنى بالاسمين كونه عالما . بالمعلومات على حقائقها . والى ذلك ذهبت طوائف من النجارية . وذهب المتقدمون من معتزلة البصرة : الى أن البارى ـ تعالى ـ سميع بصير على الحقيقة ، كما أنه عالم على الحقيقة ، ثم زعموا : أنه (٥) بصير . لنفسه [كما قالوا : انه عالم لنفسه] (٦) وذهب « الجبائى » وابنه : الى أن المعنى بكونه سميعا بصيرا : أنه حى لا آفة به . ومن أصلهما : أن حقيقة السمع والبصر (٧) شاهدا ، يضاهى (٨) حقيقتهما غائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما « الكعبى » فى قوله : ان وصف البارى بكونه ـ جل وعز ـ سميعا بصيرا ، كوصفه بكونه عالما . فانا نقول له : العالم قد يعلم الأمر ، كما يعلم الواحد منا القرآن العزيز .

---

(١) سبحانه و : خ
(٢) العقل : ط
(٣) تعالى : ط
(٤) وزعموا : ط
(٥) أنه سميع بصير : ط
(٦) كما قالوا : انه عالم لنفسه : سقط ط
(٧) السميع البصير : ط
(٨) يضاهى : ط

أو سورة منه . فاذا تلى عليه ذلك ، استجد أمرا لم يكن فى حال كونه عالما ، ويكون ذلك مزيد علم . فيسأل عند ذلك « الكعبى » عن هذه الزيادة التى تكون للسامع على العالم . هل نثبتها فى حق الله جل وعز أولا نثبتها ؟ فان أثبتها فى حق الله جل وعز وافق أهل الحق . ولم يكن بيننا وبينهم خلاف فى ذلك ، وان أبطله ، وزعم : أن حالة العالم تغنى عن حالة السميع . قيل له : ينبغى أن يكون حالنا اذا علمنا أم القرآن ، كحالنا اذا سمعناها . وأما المتقدمون من معتزلة البصرة القائلين بأن البارى سميع لنفسه ، كما أنه عالم لنفسه ، فان الرد على هؤلاء : هو الرد على نفاة الصفات . وسيأتى . وأما قول الجبائين : ان السميع والبصير ، شاهدا ، هو الحى الذى لا آفة به ، فهو ذهاب الى نفى الأعراض . فانا نجد بعض الحيوان سميعا وبعضه غير سميع ، ونجد بعضه بصيرا وبعضه غير بصير . فلو صرف السمع الى عدم وصرف الصمم الى وجود آفة ، لجاز للقائل أن يقول : أن الجسم اذا تحرك بعد أن كان ساكنا ، فان الحركة لم توجد فيه . لكن السكون عدم منه . ويلزم ذلك فى كل عرض حى لايتضاد . واذا لم تتضاد الأعراض لم يبق دليل على حدوث الجواهر ، اذ لا يعلم حدوثها الا من تعاقب الأعراض عليها ، واستحالة عروها عنها . واذ لم يكن هنالك تضاد ، انسد هذا الباب . ثم ان هؤلاء ناقضوا من تقدمهم من الفلاسفة الذين قضوا بأن السمع والبصر ملكان ، وأن الصمم والعمى عدمان . وهؤلاء جعلوا ما جعله أولئك ملكة موجودة : عدما . وجعلوا ما جعله أولئك عدما : وجودا . والرأيان عندنا باطلان لما يؤدى الى انسداد الطريق الى حدث العالم .

... .

قال الإمام أبو المعالى : « والدليل على أن البارى تعالى سميع بصير على الحقيقة : أن الأفعال دالة على كونه حيا – كما سبق تقريره – والحى يجوز أن يتصف بكونه سميعا بصيرا . واذا خرج عن

كونه سميعا بصيرا ، لزم اتصافه ماؤوفا (١) ، اذ كل قابل للضدين (٢) على البدل لا واسطة بينهما ، يستحيل خلوه عنهما · واذا تقرر استحالة كونه ماؤوفا ، تقرر اتصافه بكونه سميعا بصيرا · فهذا تحرير الدلالة والغرض منها [يتبين بأسئلة ، وانفصالات عنها] (٣) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحياة مصححة لا يقبلها المحل ، الا عند اتصافه بالمحل · وتمثيل ذلك : أن الجماد لما لم يكن حيا ، لم يقبل ما يقبله الحى من العلم والجهل والسمع والبصر ، وغير ذلك · فاذا اتصف محل بالحياة قبل السمع أوضده ، والبصر أوضده · ولابد من ذلك والبارى ـ جل وعز ـ قد دلت الافعال على كونه حيا ، لاستحالة وجود فعل من ميت · فوجب أن يكون قابلا للسمع والبصر ، وهما كمالان فى حق المخلوق · فالموجود الذى له الكمال على الاطلاق ، أحق بهذا الوصف · اذ يستحيل عليه أن يقبل ضدهما ، لانهما نقيضان والله جل وعز متقدس عن ذلك ، لا اله الا هو ·

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قال قائل : قد بنيتم كلامكم هذا ، على قبول البارى تعالى (٤) للاتصاف بكونه سميعا بصيرا ، فبم تنكرون على من يأبى ذلك ، ويزعم أن البارى تعالى مستحيل (٥) عليه قبول السمع والبصر وأضدادهما · كما يستحيل عليه قبول الالوان ؟ قلنا : قد وضح أن الحى شاهدا ، قابل للاتصاف بالسمع والبصر · واذا تقرر ذلك سلكنا مسلك (٦) طريق السبر والتقسيم »

---

(١) مئوفا : ط (٢) لنقيضين : ط ـ للضدين : خ
(٣) ما بين القوسين من ط (٤) الاتصاف : ط ـ للاتصاف : خ
(٥) يستحيل : ط (٦) مسلك : ط ـ طريق : سقط ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى ذكره الامام بين واضح .

وذلك اذا رأينا بعض الأجسم ، لا تقبل الاتصاف بالسمع والبصر ـ وهى الجمادات ـ وبعضها يقبله ـ وهو ما قامت به الحياة ـ فانا نسبر ونبحث عن الصفة المصححة لقبول السمع والبصر . ونقول : لا يرجع ذلك الى كون الجسم جسما . وهذا باطل . اذ لو رجع ذلك الى كون الجسم جسماً ، لقبل الجماد السمع والبصر ، كما يقبله الحى . اذ هو جسم . وكذلك نقول : هل يرجع ذلك الى استحالة تعريته عن الأعراض ؟ فان هذا ايضا لا يصح . لأن هذا الوصف يلزم كل جسم ، وانما [اذا] تتبعنا السبر والتقسيم ، لم نجد صفة تصحح قيام السمع والبصر بالسميع والبصير ، الا قيام الحياة به . فاذا كانت الحياة مصححة لقبول السمع والبصر ، وعلمنا أن للسمع ضدا هو الصمم ، وللبصر ضدا هو العمى . قلنا بعد ذلك : الحى ـ وقد قبل السمع والبصر وأضدادهما ـ لايخلو عن أحد الضدين . اما أن يكون سميعا بصيرا ، واما أن يكون أصم أعمى ، كما نقول ذلك فى سائر الأعراض . ألا ترى أن الجوهر القابل للحركة والسكون أو للسواد والبياض . لايعرى عن واحد من هذه الأضداد ؟ وأن نازعنا منازع فى صحة قبول الحى للسمع والبصر ، كان ذلك سدا منه على نفسه اثبات الأعراض ، وسدا للعلم باستحالة عرو الجوهر عن الأعراض .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : ما الدليل على امتناع عرو الجوهر عن الاعراض . فان هذا قد سبق الايماء اليه في أول المعتقد ؟ » (١)**

---

(١) فان قيل : ما الدليل على امتناع عرو الشىء عن أحكام الأضداد ، مع جواز قبوله للآحاد ؟ قلنا : كل مايدل على استحالة عرو الجواهر عن المتضادات ، فهو دليل على ذلك . وقد سبق الايماء الى ذلك ، فى أول المعتقد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن تعاقب الأعراض أمر يلزم الجوهر على كل حال . ولهذا لم يجتمع الضدان ، لأن ذلك كان يرجع الى حكم التعاقب . فكذلك ايضا لا تعرى الجواهر عن واحد من الضدين ، ليسترسل حكم التعاقب من الاعراض عن الجواهر . والذى يمنع هذا التعاقب : هو فى حكم من يجيز اجتماع الأضداد فى المحل ، حين أبطل ذلك التعاقب .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : من اركان دليلكم : استحالة اتصاف البارى - تعالى - بالآفات المضادة للسمع والبصر . فما دليلكم (١) على ذلك ؟ (٢) وهــذا ممــا كثر فيــه كــلام المتكلمين . ولا نرتضى مما ذكروه فى هذا المدخل ، الا الالتجاء الى السمع . اذ قد اجمعت الامة (٣) وكل مؤمن بالله - تعالى - على تقديس (٤) البارى - تعالى - عن الآفات ، والنقائص » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم أن الاله - جل وعز - له الكمال فى الوجود . كما أن له وجود الوجود ، وقد علم : أن المفضل شاهدا أكمل من غير المفضل . وكذلك السميع أكمل من ضده . فاذا كان هذا كمالا فى حق المخلوق ، ووجودهم جائز ونقص الافتقار الى المخصص فيهم ظاهر بين ، فان يكون البارى جل وعز أحق بصفات الكمال أولى وأجدر . ثم هذا أمر مستقر فى نفس كل مؤمن . وانما لجأ الامــام أبو المعالى فى الاستدلال فى هذا الى الإجماع ، وان كان الكتاب العزيز

(١) الدليل : ط
(٢) قلنا هذا : ط
(٣) الأئمة : ط
(٤) تقديس : ط - تقدس : خ

قد ورد بوصف البارى ـ تعالى ـ السميع البصير . فان أهل البدع يتأولون السميع البصير على ماسبق ، فيجعلونه تارة بمنزلة العلم على ماسبق . فلما كان ذلك ظاهرا ، ربما نظرن اليه بالتاويل ، احتج بالاجماع . وهى قاعدة عظيمة من قواعد الشرع قطعية .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : الاجماع لايدل عقلا وانما دل السمع] على كونه دليلا ، والسمع وان تشعبت طرقه ، فمآله كلام الله ـ تعالى ـ الصدق ، وقوله الحق . والافعال لا تدل على الكلام ، بل سبيل اثباته ، كسبيل اثبات السمع والبصر كما سنذكره . فلو وقعت الطلبة فى الكلام نفسه ، وأسندنا اثباته الى نفى الآفة ، ثم رجعنا فى نفى الآفة الى الاجماع (٢) الذى لايثبت الا بالكلام ، (٣) كنا محاولين اثبات الكلام بما لا يثبت ، الا بعد تقدم العلم بالكلام عليه (٤) . وذلك نهاية العجز »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصوير هذا السؤال أن يقال : ان الاحكام السمعية مستندة الى كلام الله تعالى . وكلام الله تعالى انما ثبت من حيث ثبت السمع والبصر ، لأن الحى يقبل الكلام ويقبل ضده ، الذى هو الخرس . والكلام كمال للحى والخرس نقص فيه . وقد اجتمعت الأمة على أن البارى جل وعز لايتصف بالنقائص . فاذا كان الكلام انما ثبت بعد العلم بنفى النقائص ، فكأنه قد أثبت الكلام بالكلام . وللأستاذ « أبى اسحق » نظر آخر فى اثبات الكلام وهو أنه قال : أن الالهية لاتعقل الا لمن له أمر ونهى . فجعل اثبات الكلام من جهة العقل ، اذ ربط الالهية باثباته . كما ارتبطت بكونه جل وعز عالما قادرا . واذا صح هذا انفصل به عن السؤال ، اذ كلام الله معلوم عقلا على رأيه .

❋ ❋ ❋

---

(١) ما بين القوسين : سقط من خ

(٢) الاجتماع : خ

(٣) لكنا : ط

(٤) عليه : ط

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : المعجزات لاتدل على صدق الانبياء لأعيانها ، دلالة الأدلة العقلية ؛ وانما تدل من حيث تتنزل (١) منزلة التصديق بالقول ـ على ما سنذكره فى باب المعجزات ـ فاذا كان المعجز يدل من هذا الوجه ، لأنه يحل محل قول (٢) مصدق . فكيف يدل العجز على قول ، ووجه دليله : نزوله منزلة قول ؟ قلنا : هذا تخييل (٣) . ولكن الحق يتبين عند التحصيل ، فان من ادعى فى محفل أنه رسول ملك ، وقام على رءوس الأشهاد ، وادعى أنه رسول الملك الى من شهد وغاب ، بمرأى من الملك ، ومسمع ، ثم قال : آية رسالتى : أنى اذا اقترحت على الملك أن يقوم ويقعد ، فعل على خلاف المعتاد منه ، ثم عقب على (٤) ما قال بالاقتراح ، فوافقه الملك . فيضطر أهل المجلس الى العلم بكونه رسولا مصدقا من المرسل . وقد لايخطر لبعضهم كون المرسل متكلما . وقد يحضر المجلس من ينفى كلام النفس ، ويعتقد أن لا كلام الا العبارات ، ثم يستوى الحاضرون فى درك العلم بكونه رسولا مع اختلافهم فى الذهول عن كلامه . اذ ذاك . والعلم به . فاعلم ذلك ترشد .

وهذا الفصل لا يليق بمقدار هذا المعتقد . ولكنا ألفنا (٣) فصلا يعرف ذوو الاملاء . ضمناه هذا المعتقد . وبالله التوفيق . وسبيل اثبات العلم بكونه (٦) ـ تعالى ـ سميعا متكلما : كسبيل اثبات العلم بكونه سميعا بصيرا . ولكن المقصد (٧) منه لايتضح قبل أن يثبت (٦) كلام النفس ، ويرد على منكريه »

---

(١) تنزل : ط (٢) قول : ط
(٣) مخيل ملبس : ط (٤) على : ط
(٥) فضلا تقدر لدى الاملاء : ط الفنا فصلا يعرف ذوو الاملاء ، فضمناه : خ
(٦) بكونه سميعا تعالى متكلما : خ ـ بكون البارى تعالى متكلما : ط
(٧) القصد : خ (٨) نثبت ـ نرد : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا السؤال كما ذكر الامام ، يتوقف الاعتناء على فهمه [على المعجزات] والمعجزات لا محالة ليس حكمها حكم الأدلة العقلية ، التى تجب أطرادها ولو كان الأمر كذلك ، لزم أن يكون كل خارق للعادة دال على صدق من انخرقت على يديه . وليس الأمر كذلك . فان الكرامات تنخرق بها العـادة ، ولا تدل على ما سيأتى فى المعجزات .

ملك . ومجلس الملك حافل ، فأدى رسالته الى أهل المجلس . وقال : آية صدقى على الملك : انى أقترح عليه أن يقوم فى مجلسه ، ويقعد على خلاف عادته فقـام الملك وقعد ، فان أهـل المجلس يضطرون الى العلم بصدق الرسول ، فيما ادعاه من الرسالة ، ويعلمون أن الملك قصـد تصديقه . وهذا أمر يشترك فيه من علم كـلام النفس ، وأثبته ، ومن لا يثبت كلاما ، الا حروفا وأصواتا . فدل ذلك : على أن العلم الضرورى يقع كلامه بصدق النبى ، اذا اتحد بمعجزة ، فجاءت على وفق تحديه ولا يشكون فى ذلك . وان كانت المعجزة نازلة منزلة القول . ولكـن حصول العلم الضرورى لمن حصل انخراق العادة من غير أن يخطر بباله كلام النفس ، دليل قاطع على أن هذا نظر ضرورة . وكون البارى تعالى متكلما ، انما يعلم بنفى النقائص عنه ، على الوجه الذى علم منه كونه سميعا بصيرا .

فصـــــل

فى أنه لا يوصف البارى ـ تعالى ـ بأنه ذائق وشام .. الخ

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد وصفتم الرب (١) بكونه سميعا بصيرا . والسمع والبصر ادراكان . ثم يثبت شاهدا ادراكات سواهما : ادراك يتعلق بقبيل الطعوم ، وادراك يتعلق بقبيل الروائح ، وادراك يتعلق بالحرارة والبرودة (٢) واللين والخشونة . فهل تصفون الرب ـ تعالى ـ بأحكام هذه الادراكات أم تقتصرون على (٣) وصفه بكونه سميعا بصيرا ؟ قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الادراك (٤) اذ كل ادراك ينفيه ضد ، فهو آفة . فما دل على وجوب وصفه بأحكام (٥) السمع والبصر ، فهو دال على وجوب (٦) وصفه بأحكام الادراكات .

ثم يتقدس الرب ـ سبحانه وتعالى ـ عن كونه شاما ذائقا لامسا . فان هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات . والرب يتعالى عنها . ثم هى لاتنبىء عن حقائق الادراكات . فان الانسان يقول : شممت تفاحة فلم أدرك ريحها . ولو كان الشم دالا على الادراك ، لكان ذلك بمثابة قول القائل : أدركت (٧) ريحها ولم أدركه . وكذلك القول فى الذوق واللمس »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم : أن هـذه الادراكات فى حقنا . منها مالا يدل على الاتصال باجماع . ومنها ما يدل على الاتصال باجماع . ومنها ما يختلف فيه . هل يتصل او لا يتصل ؟ فاما الذى أجمع

---

(١) البارى تعالى : ط
(٢) والبرودة : ط
(٣) على كونه : خ
(٤) الادراك : خ
(٥) وجوب بحكم : خ
(٦) وجوب : ط
(٧) أدركت ريحا ولم أدركها : خ

على أنه لا اتصال فيه ، فهو السمع • هذا رأى من يرى أن الأصوات أعراض • وأما المتفق على أنه يكون باتصالات ، فهو الذوق واللمس [اذ] لابد من إتصالات بين الذائق والمذوق ، واللامس والملموس • وأما المختلف فيه فالبصر والشم • فمذهب أهل السنة : أن البصر لا اتصال بينه وبين المبصر ، وكذلك المشموم ، لا اتصال بينه وبين المشموم •

وقالت المعتزلة أن المبصر تتصل من عينيه أشعة الى المبصر ، وعند ذلك يدركه • وهذه المسألة ستتبين فى اثبات رؤية الله ـ جل وعز ـ وكذلك يقولون : ان المشموم ستنقل منه أجزاء لطيفة الى حاسة الشم • وعند ذلك تدرك الرائحة • واعلم : أن هنا خمسة ألفاظ • وهى حاسة وادراك ونظر واصغاء وشم • فالحاسة راجعة الى الجوارح ، التى أجرى الله ـ جل وعز ـ العادة بأن يحس بها • وكذلك النظر والشم أحد اللفظين عبارة عن التامل والتلفت ، والثانية عبارة عن استدعاء ادراك الرائحة ، لا عن نفس الادراك • يدلك على ذلك : انك تقول نظرت فى الأفق ، فلم أر الهلال ، وشممت المسك ، فلم أدرك ريحه • والبارى ـ جل وعز ـ انما يتصف من هذه الصفات بالادراك ، الذى لاينبىء عن اتصال ولا انفصال • وأما كل معنى تنبىء العبارة عنه عن الاتصال • فان ذلك محال عليه • لأن الاتصال انما يكون بالأجسام • وهذه الادراكات كلها كمال للمدرك • وضده نقص فيه • الا ترى أن المخدور لا يحس باللين والخشونة والأخشن الأنف لا يحس بالرائحة الأريجة ولا الكريهة الشم • كذلك الالهى وهو الذى أصيبت لهاته ، فلم يتميز له اللذيذ من المطعومات من غير اللذيذ • فلما كانت أضداد هذه النقائص ، وكان الادراك لا يقتضى العقل الى كون تلك الاتصالات شرط فى وجوبه ، وانما كان ذلك بجرى عادة ، كان البارى تعالى مدركا لجميع هذه المدركات ، مع تنزهه ـ جل وعلا ـ عن الاتصالات • ولو لم نثبت له هذه الادراكات ، لأثبتنا له نقائصها واضدادها ، وهى نقائص •

فصـــل

فى أن الرب باق مستمر الوجود

قال الإمام أبو المعالى : « الرب ـ تعالى ـ باق مستمر الوجود . وكان الترتيب الذى يبنى عليه الكلام فى الصفات ، يقتضى أن تعد هذه الصفة فى الأبواب المشتملة على ذكر صفات النفس . فان الذى نرتضيه : أن الباقى باق بنفسه (١) . وليس كونه باقيا من الأحكام التى توجبها المعانى . وسنوضح ذلك من بعد ان شاء الله ـ تعالى ـ وكل مادل على قدم البارى ـ جل وعز ـ واستحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فهو دال على كونه ـ تعالى ـ باقيا . والذى ذكرناه لمع مغنية فى اثبات العلم (٢) باحكام الصفات (٣) . ونحن الآن نخوض فى اثبات العلم (٤) بالصفات الموجبة احكامها . مستعينين بالله تعالى (٥) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى ـ جل وعز ـ قد وجب له الوجود ، وثبت له القدم ، فيستحيل عدمه . واذا استحال عدمه ، لزم ـ لا محالة ـ بقاؤه . ثم اختلفت الأئمة فى البقاء . هل يرجع الى ذات الباقى ، أو يرجع الى بقاء زائد عليه ؟ فمذهب «الشيخ أبى الحسن» أن البقاء زائدة على ذات الباقى .

قـــال الامـــام ابو الحسن : وذلك أن الحادث فى حال حدوثه ليس باقيا ، وان استمر وجوده سمى باقيا . كما تقول : الجوهر فى حال سكونه لايكون متحركا ، فاذا تحرك فى ثانى حال ، علمنا بكونه

---

(١) لنفسه : ط
(٢) العلوم : ط
(٣) الصفات الموجبة : ط
(٤) العلم بأحكام الصفات : خ
(٥) عز وجل : ط

متحركا ، ثبوت الحركة له . كذلك علمنا أيضا بكونه باقيا فى ثـــانى حال وجوده ، على أنــه بــاق ببقاء . وذهب « القاضى أبو بكــر » الى أن الباقى باق بنفسه . ولما ألزم هذا السؤال انفصل عنه بأن قــال الجوهر فى حال كونه متحركا ، مخالف له فى حال كونه ساكنا ، فلزم ذلك أن يكون لصفة زائدة . وأما الجوهر الباقى فى ثانى حال وجوده ، هو الجوهر الذى كان فى أول حال وجوده ، لم يختلف حاله ولا تغير أثره . ولو كان تعاقب الأوقات عليه ، يوجب له صفة قائمة به ، للزم أن تقوم به فى الحالة الثالثة من حال وجوده ، بقــاء مخالف للبقــاء الأول . ثم كان يجب أيضا فى الزمان الرابع ، ولما لم يقل ذلك قائل ، لزم ان يرجع ذلك الى وصف الواصف . وتسمية المسمى ، لا الى شيء قائم بالذات الموصوفة . ولو كان البقاء معنى ، للزم أيضا أن يكون القدم معنى . وهذا مالا يقول به « الشيخ أبو الحسن » وان كان « عبد الله بن سعيد » قد قال به . وهو مردود بما رد به ، قول من زعم أن البقاء صفة . ويتوجه أيضا اليه مزيد انكار . وهو أن يقال له : أن الصـــفة ترجع الى وجود ، والقدم يرجع الى نفى ، لان القدم معناه الذى لا أول لوجوده ، فكيف تفسر اثباتا بنفى ؟

باب

القـول فى اثبات العلم بالصفات

قال الإمام أبو المعالى : « مذهب اهل الحق ان البارى ـ تعالى ـ حى عالم قادر . وله الحياة (١) القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة والارادة القديمة . واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهـــل (٢) الاهواء على نفى الصفات . ثم اختلفت آراؤهم فى التعبير عن وصـفه بأحكام الصفات . فقال قائلون : انه ـ تعالى ـ حى عالم قادر لنفسه . واختار آخرون عبارة أخرى . فقالوا . هذه الأحكام ثابتة له [بنفسه . وقال ابن الجبائى : هذه الأحكام ثابتة] (٣) للذات بكونه على حـالة ، هى أخص صفاته . وتلك الحالة توجب له كونه حيا عالما قادرا . وذهب ذاهبون من نفاة الصفات الى أن البارى ـ تعالى عن قولهم ـ حى عالم قـادر ، لا لعلل ولا لنفســه . ونحن نـرى أن نقـدم على الخوض فى الحجاج فصلين ، يشتمل أحدهمـا على اثبـات الأحـوال والرد على منكريها . ويشتمل الثانى على تجويز تعليل الواجب من الأحكام (٤) فاذا نجزا ، خضنا بعدهما فى الحجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل الحق فى صفات البارى ـ جل وعز ـ جارون على ما تقتضيه العقول ، لأنهم علموا : أن بين العلم والعالم والمعلوم ، علاقة اضافيات ، فلابد لكل واحد من هــــذه الالفاظ أن تتضمن سائرها . فكما يدل العالم على المعلوم ، ويرتبط به ،

---

(١) له : ط

(٢) أهل : ط ـ والمقصود بنفى الصفات : نفى زيادتها على الذات

(٣) له بنفسه . وقال ابن الجبائى هذه الأحكام ثابتة . سقط ط

(٤) والأحكام : خ

فكذلك يدل على العلم لامحالة • ومن خزل العالم عن العلم ، طولب بأن يخزل العالم عن المعلوم •

ثم أيضا : أن حكم الأسماء المشتقة أن تتضمن المعانى التى اشتقت منها • الا ترى أنا نقول : سواد • فيدل هذا اللفظ ، على كون لم يحل فى محل • ثم نقول : هذا سواد • فيدل على السواد مع زيادة قيامه بالمحل • فلابد فى الأسماء المشتقة من دلالتها على ما اشتقت منه مع زيادة • فمن زعم : أن العالم لايدل على العلم ، والقادر لايدل على القدرة ، فقد أبطل التلازم الذى بين المتضايفات ، وأبطل أيضا حكم الأسماء المشتقة التى يجب لها أن تدل على ما اشتقت منه ، مع زيادة معنى • واعلم : أن المعتزلة انما سلكوا فى نفى الصفات مسلك الفلاسفة ، فانهم نفوا الصفات كما نفاها هؤلاء • ونفاة الصفات يظهر بطلان قولهم بأدنى نظر • فانا نقول لله ـ جل وعز ـ انه موجود • ثم نقول : انه عالم • فيدلنا قولنا هو عالم على مالم يدل عليه قولنا هو موجود • اذ قولنا هو عالم ، أعطى أنه موجود مع زيادة • وتلك الزيادة لايصح أن تكون هى نفس الذات ، فلم يبق الا أن تكون زائدا على الوجود • وذلك الزائد هو العلم • ومن نفى الصفات يلزمه أن يقول : لا فرق بين قولنا موجود ، وبين قولنا البارى ـ تعالى ـ عالم • والتفرقة بين اللفظين ، معلومة بعلم نظرى ، قريب من بدائه العقول •

ثم ان المعتزلة لما اتفقوا على نفى الصفات ، اختلفوا فى التعبير • فقال بعضهم : أنه حى عالم قادر لنفسه • واختار آخرون : أنه حى عالم قادر بنفسه • فأما الأولون فان مرادهم بقولهم : ان البارى ـ جل وعز ـ حى عالم قادر بغير علة • ورغب من قال : أنه عالم بنفسه عن عباراتهم • لأن اللازم عندهم يعلل بها [اذ] يقول : كان المتحرك متحركا لحركة ، وكان الساكن ساكنا لسكون • ولما كانت هذه الأحكام لاتعلل عند المعتزلة لوجوبها ، فروا عن اللام فى قولهم لنفسه ، الى الباء أيضا فى قولهم بنفسه • لأن اللام يعلل بها • قالوا : فكيف نحيل التعليل ونأت بلفظ

حكمه أن يعلل به ؟ وأما قول « ابن الجبائى » أن هذه الأحكام ثابتة للذات ، لكونه على حالة هى أخص صفاته ، وتلك الحالة توجب له كونه حيا عالما قادرا . والصفة التى يشير اليها ، لأنها أخص صفاته ، هى قدمه . وقدمه عنده يوجب كون البارى ـ تعالى ـ حيا عالما قادرا .

وأما من قال من نفاة الصفات : ان البارى ـ تعالى ـ حى عالم قادر ، لا لعلل ولا لنفسه . فان هؤلاء صرحوا بنفى العلل لاستحالة تعليل الواجب عندهم . ولم يقولوا : ان ذلك للنفس ، لأن النفس وجود والوجود ليس علة للأحكام . فلما لم يكن علة ، لم يدخلوا عليه اللام ، التى هى للعلة . والذى منعوه من ادخال اللام على النفس ، لا يلزم . فان الذى يطلقه يفصح عن مراده . ألا ترى أن الجوهر نقول : هو متحيز لنفسه . ونفسر هذا بأن معناه : أنه متحيز لغير علة . فاذن بين المعنى المقصود ، لم تضر العبارات (١) .

ولما كان الخوض فى اثبات الصفات ، انما ينبنى على اثبات الأحوال ، وعلى تجويز تعليل الواجب ، لزم أن يقدم قبل تبين الأدلة فى اثبات الصفات ، اثبات الأحوال ، والرد على من أنكره . وتصحيح تعليل الواجب ، والرد على من أنكره . فاذا كملت المقالة فى هذين الفصلين ، حقق عند ذلك الاستدلال على اثبات الصفات . ان شاء الله تعالى .

---

(١) اعلم : أن النزاع بين المعتزلة وأهل السنة هو فى زيادة الصفات على الذات ، لا فى نفى الصفات كما قال المؤلف . اذ ان المعتزلة يقولون : ان الله موجود وقادر وحى وسميع ... الخ . والمؤلف يفرق بين صفة الوجود والعلم فى الظاهر ، ليثبت زيادة الصفات وتميزها . واستدل بظاهر اللفظ من أن الوجود غير العلم . واستدلاله باطل فان الله قال عن نفسه « فليعلمن » وهو لفظ على ظاهره يدل على جهل الله بالأشياء قبل حدوثها . وهذا لايصرح به عاقل . ولو أنه قال : ان الله يتحدث عن ذاته للبشر على قدر عقولهم ، أما هو فليس كمثله شىء لحل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة .

فصـــل
فى
اثبـات الأحـوال

قال الإمام أبو المعالى : « الحال صفة لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم (١) ثم من الاحوال مايثبت بالذات (٢) معللا . ومنها مايثبت غير معلل . فاما المعلل منها فكل حكم ثابت للذات على معنى قائم بها . نحو كون الحى حيا ، وكون القادر قادرا . وكل معنى (٣) قائم بمحل ، فهو عندنا يوجب له حالا ، ولا يختص ايجاب الأحـــوال بالمعانى التى يشترط فى وجودها (٤) الحياة من خلاف العلل » (٥)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من خاض فى العلل ، لـــم يكن له بد من اثبات الحال . وهى المعلولة فاذا قـام العلم بمحـــل ، وجب كون ذلك المحل عالما ــ وكونه (٦) هو الحال ــ ومن لم ير الحال لم يصح منه أن يقول بعلة ولا بمعلول . اذ ليس عنده الا محل يقوم به العلم، وعلم قائم به ، فلا يصح أن يكون المعلول نفس العلة . لأن الشىء لايكون علة لنفسه ، فلابد من اثبات الحال ، لتكون المعلولة . فقد تبين : ان ههنا ثلاث معلومات : المحل القائم به العلم ، والعلم ، وكون المحـــل عالما . فالعلم ومحله ذاتان ، والحال معلولة غير ذات .



(١) ولا بالعدم : ط
(٢) للذوات : ط
(٣) قام : خ
(٤) ثبوتها : ط
(٥) الحياة من خلاف العلل : خ ــ من خلاف العلل : سقط ط
(٦) بكونه : خ

قال الإمام أبو المعالي : « وأما الحال التى لا تعلل ، فكل صفة اثبات لذات ، من غير علة زائدة على الذات . وذلك كتحيز الجوهر ، فانه زائد على وجوده . وكل صفة لوجود لاتنفرد بالوجود ، ولا تعلل بموجود ، فهى من هذا القسم . ويندرج تحته كون الموجود عرضا ، لونا ، سوادا ، كونا ، علما . الى غير ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما كون الموجود ، لونا ، سوادا كونا علما حالا . فبين . وأما تقدير كونه عرضا حالا ، فان فيه نظرا . فمن حد العرض بانه الذى لايبقى وجوده ، فلا يصح كون العرضية على هذا ، حالا . لأن الحال كما ذكر صفة لموجود والعرض يرجع الى نفى البقاء ، فلم يصح لهذا أن يكون حالا . وأما من حد العرض بأنه الذى يقوم بغيره فيصح أن يقدر كونه عرضا حالا .

... ...

قال الإمام أبو المعالي : « وانكر معظم المتكلمين الأحوال . وزعموا : أن كون الجوهر متحيزا ، عين (١) وجوده . وكذلك قولهم فى كل ما حكمنا بكونه حالا لموجود زائد على وجوده . والدليل على اثبات الأحوال : أن من علم وجود الجوهر ، ولم يحط علما (٢) بتحيزه ، ثم استبان التحيز (٣) فقد استجد له (٤) علما متعلقا بمعلوم . ويسوغ تقدير العلم بالوجود ، دون العلم بالتحيز . واذا تقرر تغاير العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثانى من أمرين : اما أن يكون هو المعلوم بالعلم الأول ، واما أن يكون زائدا عليه . وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثانى ، هو المعلوم بالعلم الأول . لأوجه : منها أن العاقل يقطع

---

(١) غير : خ
(٢) علما : ط
(٣) تحيزه : ط
(٤) له : سقط ط

عند الاتصاف بالعلم الثانى ، انه احاط بما لم يحط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه أولا . ويجوز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود . فلو كان تحيز الجوهر وجوده ، لاستحال ذلك كما يستحيل أن يعلم [الوجود ، ويجهل فى حال (١)] . ومن الدليل عل ىذلك : انه اذا اتحد معلوم (٢) العلمين الحادثين ، لم يتقدر (٣) القضاء باختلافهما ، قياسا على العلمين بوجود الجوهر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا دليل بين واضح لاخفاء به . لأن الوجود يدخل تحته القديم ، والحادث . والحادث يدخل تحته الجوهر والعرض . فاذا أخبرنبى بأن موجودا حدث ، وقع للمخبر العلم بمحصول الموجود . فاذا علم التحيز ، استجد معلوم آخر ، فلو كان التحيز هو نفس الوجود ، لما استجد معلوما ، ولعلم أولا ، ما علم آخرا . ولم يتصور أن يجهل التحيز حين علم الوجود ، كما لا يصح له أن يعلم الوجود ، ويجهله . ومن الدليل على ثبوت الأحوال : أن الكليات يعقلها العقل فيعرف الحيوان ويعرف العرض على الجملة . وكذلك أنواع العرض . فذلك الذى يعقله العقل هو الحال . والوجود انما هو فى الأشخاص المحسوسة . فالأشخاص موجودة والكليات معقولة بالجوهر يعمه التحيز ، اذ كل جوهر متحيز ، فالتحيز معقول من حيث كان معقولا ، وكذلك كونية الكون ، ولونية اللون ، وعلمية العلم ، كلها أحوال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يطلق نفاة الأحوال : أن الشىء يعلم من وجه ، ويجهل من وجه . والتعرض للوجوه اثبات للأحوال [ولا يستغنى خائض فى هذا الفن ، عن التعرض للأحوال] (٤)

(١) الموجود من يجهله فى حالة واحدة : ط
(٢) معلوم : ط (٣) يتقرر : ط
(٤) ما بين القوسين من ط

أما بتسميتها احوالا او وجوها او صفات نفس ولا ينبغى ان يكع ذو تحصيل (١) من تهويل نفاة الاحوال ، بان الحال لايتصف بالوجود ولا بالعدم . فان قصارى مايذكرونه : استبعاد (٢) لايمكن اسناده الى دعوى ضرورة ، وتمسك بدليل . ومذهبنا : أن المعلومات تنقسم الى وجود ، وعدم ، وصفة وجود لا يتصف بالوجود ولا بالعدم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اضطر النظار الى ذكر الوجود [التى] تعرض لذكر الاحوال . والشىء المتحد اذا كان معلوما ، لم يصح أن يكون مجهولا . لأن العلم بالشىء يضاد الجهل به . فاذا قالوا : انه يعلم من وجه ، ويجهل من وجه ، فقد عددوا أمرين ، يكون أحدهما معلوما ، والآخر مجهولا . وهذا هو نفس قول القائلين بالاحوال .

وأما ردهم لها بقولهم : ان المعلوم ينقسم الى الموجود والمعدوم ، وليس بين الوجود والعدم واسطة . فان هذه الواسطة التى أوما اليها الائمة ، قد بانت بالدليل ، فمحال أن نعارضه بالعلم الضرورى . وتحقيق القول فى الحال : أن المعلومات تنقسم الى معقولات . وهى الكلية والى محسوسات . وهى الأشخاص . والكليات هى الموجودة فى الأذهان لافى الأعيان . فكونها معقولة بالعقل ، هو المعبر عنه بالحال . ولابد من ثبوت ذلك .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فاذا وضح ما قلناه . فاعلم : أن اثبات العلم بالصفات (٣) الأزلية ، مايتلقى (٤) الا من اعتبار الغائب بالشاهد ، والتحكم بذلك من غير جمع يجر الى الدهر والكفر (٥) وكل**

---

(١) التحصيل : ط
(٢) لا : ط
(٣) بالصفة : ط
(٤) استبعاد وادعاء : ط
(٥) والكفر : ط

جهالة تاباها العقول . فان من قال : نقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع ، لزمه ان يحكم بكون البارى - تعالى - جسما من حيث لم يشاهد فاعلا الا كذلك ، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث الى غير أول ، من حيث لم يشاهدها الا متعاقبة . الى غير ذلك من الجهالات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حمل الغائب على الشاهد ، يؤول الى ترك الشاهد . وذلك أن الدهرى اذا قال ان الحوادث لا نهاية لأعدادها ، فقد حكم للغائب بما لم يدركه شاهدا . اذ لم يجد حوادث الا وهى متناهية . فاذا زعم أنها فى الغائب على غير حكم الشاهد ، فقد ترك حمل الغائب على الشاهد . مع ما فيه من القصور . وهو مبدأ اضلال الضالين من الالزام . ولابد أيضا من حمل الغائب على الشاهد ، اذ لو التزمنا أن يكون الغائب على خلاف حكم الشاهد ، لأدانا ذلك الى أن نخالف بين الحادث والقديم ، فى الوجود . وذلك محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا لم يكن من جامع بد . فالجوامع بين الشاهد والغائب ، أربعة : أحدها : العلة . واذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا ، وقامت الدلالة عليه غائبا (١) ، لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول (٢) شاهدا وغائبا ، حتى يتلازما ، وينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثانى . وهذا نحو حكمنا (٣) بأن كون العالم شاهدا معلل بالعلم (٤) . وسنوضح ذلك على قدر الكتاب ، اذا خضنا فى الحجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم انما أوجب كون محله عالما بصفة نفسية فيه . والصفة النفسية تلزم شاهدا وغائبا . ولو لزمته

---

(١) غائبا : سقط ط
(٢) والمعلول : خ
(٣) ما حكمنا : ط
(٤) بالعلم : سقط خ

شاهدا ولم تلزم غائبا ، لكان ذلك كسرا لها وخروجا عن صفة نفسها . وخروج الشيء عن صفة نفسه محال . ومن زعم : أن القديم ـ جل وعلا ـ عالم بغير علم ، فقد قدح فى تضايف العلم والعالم ، وقدح فى كـــون الاسم المشتق متضمنا للمعنى المشتق منه . وكل ذلك مما سبق وتقدم . والطريقة الثانية فى الجمع : الشرط . فان ثبت كون حكم مشروطا بشرط شاهدا ، ثم يثبت مثل ذلك الحكم غائبا ، فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط ، اعتبارا بالشاهد . وهذا نحو حكمنا بأن كون العالـم عالما ، مشروطا بكونه حيا . فلما تقرر ذلك شاهدا اطرد غائبا . والطريقة الثالثة : الحقيقة . فمهما تقررت حقيقة شاهدا فى محقق ، اطردت فى مثله غائبا . وذلك نحوحكمنا بأن حقيقة العالممن قام به العلم ،والطريقة الرابعة فى الجمع : الدليل . فاذا دل الدليل على مدلول عقلا ، لـم يوجد الدليل غير دال شاهدا أو غائبا . وهـــذا كدلالة الاحـــداث عن المحدث . فهذا أحد الفصلين الموعودين .

وأما الجمع بالشرط بين الشاهد والغائب ، فلازم متعين . وذلك أن الشرط هو المصحح لوجود المشروط ، ولا يصح وجود االمشروط دون وجود شرطه ، وان كان يجوز وجود الشرط بدون وجود المشروط . وبيان ذلك : أن الحياة شرط فى وجود العلم ، فلا يصح كون العالم عالما ، من غير أن يكون حيا . وقد توجد الحياة ، ولا يلزم بوجودها وجود العلم ، فعلى هذا يكون كل عالم حى ، ولا نعكس . فنقول : كل حى ، عالم . وانما يكون الاطراد والانعكاس فى العلة وفى الحقيقة فانا نقول : كل علم فانه يوجب للمحل القائم به كونه عالما ، وكل عالم فله علم ، أوجب كونه عالما . وأما الحقيقة وهى الحد فانها فى اطرادها وانعكاسها ، وجـب أن تلزم غائبا ، كما تلزم شاهدا . فانا اذا قلنـا بمـا قالـه الشـيخ « أبو الحسن » أن حقيقة العلم ما كان العالم به عالما ، فيجب أيضا من ذلك أن يكون كل عالم من قام به العلم .

وأما الدليل . فان حكمه فى الغائب والشاهد سواء . اذ يجب له الاطراد . ولو لم يطرد ، لم يكن دليلا . ولما دلنا الاحداث على المحدث ،

أو على العلم بالمحدث ، على اختلاف الائمة : هل المدلول هو العلم أو المدلول هو المعلوم ؟ فنعلم اذا حدثنا عن احداث وقع مما غاب عنا على الاحداث الشاهد ، حتى يكون موصلا الى العلم بالمحدث .

فهذه الروابط الأبع هى الجوامع بين الغائب والشاهد . فلما كان كون العالم عالما ، معلل بالعلم شاهدا لزم أن يكون البارى ـ تعالى ـ عالما معلل بالعلم . ولما كانت الحياة شرطا فى وجود العلم شاهدا ، لزم أن يكون البارى ـ جل وعز ـ حيا ، من حيث كان عالما . ولما كان حد العالم من قام به العلم ، انبغى بحكم اطراد الحد أن يكون البارى ـ جل وعز ـ وهو عالم له ، علم قام به . وكذلك لمااستدللنا شاهدا بكون العالم عالما على حكمه ، وجب بحكم الأطراد ، الدليل أن يدلنا كون البارى ـ جل وعز ـ عالما على قيام العلم به . والمعتزلة كسرت أطراد العلة ، واطراد الحد ، واطراد الدليل ، حين أوجبوا فى حق العالم منا قيام العلم به ، ومنعوا ذلك فى حق الله ـ جل وعز ـ واوجبوا فينا : أن حقيقة العلم من قام به العلم ، ومنعوا ذلك فى حق الله ـ تعالى ـ وكسروا الدليل ، استدلوا بكون الواحد منا عالما على قيام العلم به ، ومنعوا ذلك فى حق البارى ـ جل وعز ـ وأما الشرط فانهم كسروه ايضا من وجه ، ثم زعموا : أنهم لم يكسروه . وذلك أنا لما قلنا : ان الحياة شرط فى وجود العلم ، وهم قد قالوا : أن البارى ـ جل وعز ـ لا حياة له ولا علم ، فقد كسروا الشرط على هذا الوجه . ولكنهم يعتذرون منه ويقولون : كون الحى حيا ، شرطا فى كونه عالما ، فلا يجعلون التلازم بين الشرط والمشروط الا فى الحكم ، فى العلة . وهذا لا يغنيهم . اذ لولا الحياة فينا ، لم يكن الحى حيا ، واذ لولا العلم لم يكن العالم عالما .

قال الإمام أبو المعالى : **« فاما الفصل الثانى ، فهو مشتمل (١) على تعليل الواجب ، والرد على منكريه . والذى تبنى**

---

(١) مشتمل : خ ـ يشتمل : ط

المعتزلة فاسد معتقدهم فى نفى الصفات عليه • مصيرهم الى أن كـون البارى ـ تعالى ـ عالما ، واجب • والواجب يستقل بوجوبه عن مقتض يقتضيه • وليس كذلك كون العالم عالما شاهدا (١) كونه جائز ممكن • فاذا ثبت ، افتقر الى مخصص أو مقتض • وشبهوا الحكم الواجـب أو الجائز ، بالوجود الواجب والجائز • فالقديم (٢) ـ سبحانه تعالى ـ لما كان واجب الوجود ، لم يتعلق وجوه بمقتض • والحادث لما كان جائز الوجود ، افتقر وقوعه الى مقتض • وهذا الذى ذكروه دعوى عرية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلـة فى تسـويتهم بين الوجود الواجب ، والحـكم الواجب ، غالطون بأن الوجود هو نفس الموجود ، وهو ذات من الذوات • والحكم خال من الأحوال • فكيف يشبه وجود بكونه عالما وأحدهما ذات والآخر ليس بذات ؟ ثم ان الوجود لو تخصص بمتعلق ومقتض ، لكان ذلك المقتضى فاعلا • والقديم لايفعـل • والحكم اذا ثبت فانه معلل بعلة قائمة • وأى بعد فى أن يتعلق الحكم الواجب بعلة واجبة فى حق الله ـ جل وعز ـ ويتعلق الحكم الجائز فى حقنا بعلة جائزة فيطرد حكـم العلة لاقتضائهـا معلولهـا ، وان كانت العلة فى القديم واجبة • وهى فى حقنا جائزة ، كما وجب فى حقه كونه عالما ، وكان ذلك فى حقنا جائزا ؟

***

قال الإمام أبو المعالى : « فيقال لهم : بم تنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب ، يتعلق بموجب واجب ؟ والحكم الجائز يتعلق بعلة جائزة ؟ وأما استشهادهم بالوجود ، فلا محصول له • فانا لم نحكم بما قالوه ، لوجوب وجود القديم ـ سبحانه وتعالى ـ بل قضينا به من حيث انتفت الأولية عن وجود البارى ـ تعالى (٣) ـ وما لا أول له ،

---

(١) كونه : خ ـ فانه : ط
(٢) والقديم : ط
(٣) سبحانه : ط

يستحيل أن يتعلق بفاعل ، فان لكل (١) فعـ لمبتدأ . فاستحال لذلك تعلقه بفاعل ، واستحال ايضا تعلقه بعلة . فان الوجود لا يعلل شاهدا وغائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الزمهم الامام - رضى الله عنه - أن يعلقوا الحكم الواجب بالعلة الواجبة ، وأن لا يكتفوا بالوجوب لأن وجوب كونه عالما ، لا يخزل العالمية عن العلم ، كما لا يخزل المعلومية عن العلم . ألا ترى أنا اذا علمنا البارى - جل وعز - فان معلومنـــا جاء واجب الوجود . ولم نعلمه ، الا بعلم متعلق به . فهلا قالوا : ان كون المعلوم واجب الوجود ، كان يغنينا عن أن يتعلق به علمنا ، بل يكون معلوما لنا بلا علم ، لوجوبه . كما كان هو عالما بلا علم لوجوبه ؟ فقد بان من هذا : أن الوجوب لا أثر له فى منع العلم عن البارى - جل وعز - الذى يجب بكونه عالما ، كما لا أثر لكون المعلوم واجبا فى منع تعـلق العلم . وأما الاستشهاد بالوجود ، فلا وجه له . لأن وجوده - جل وعز - لما كان واجبا ، لزم أن يكون ذلك الى غير أول ، لأن الواجب هو الذى لابد من وجوده ، فلو قدرناه معلقا بمقتض فاعل (٢) ، لكان حدثا . اذ ليس يجوز كون الفعل قديما ، لأن الحدوث فى مقابلة القدم . ولأن ذلك مؤدى الى وجود حوادث لا نهاية لها . فامتنع لذلك أن يكون وجود البارى - تعالى - متعلقا بمقتض فاعل . وكذلك يستحيل أن يكون وجوده متعلقا بعلة واجبة . لأن الوجود لا يعلل . اذ لو علل لم يخل من أحد وجهين اما أن يكون علة عدما أو وجودا . ومحال أن تكون علته عدما . لأن العدم نفى محض ، والنفى المحض لا اثر له . وان كانت العلة وجودا ، قلنا : انها علل الوجود ، لكونه وجودا . فلو قدرنا علته وجودا ، لافتقر الى علة . ثم تفتقر علته الى علة . ويتسلسل القول الى ما لانهاية له . وذلك محال .

❋❋❋

(١) كان : خ - لكل : ط   (٢) يقتض فاعلا : ص

قال الإمام أبو المعالي : « فاما تعليل الجائز ، فباطل بالوجود • فانه جائز للحادث (١) وهو غير معلل • فان قالوا وجوب الحادث (٢) وان لم يعلل فهو متعلق (٣) بالفاعل • ومن حكم الجائز ان يتعلق بمقتض ثم قد يكون المقتضى علة ، وقد يكون فاعلا • قلنا : الوجود عندكم (٤) حال للجوهر • والجوهر كان فى عدمه جوهرا ، ثم طرأ عليه حال الوجود • فهلا زعمتم : أن كون العالم عالما (٥) شاهدا ، حال يطرأ على الذات (٦) [المستمرة الوجود بالقادر كالوجود الطارى على الذات الموصوفه بخصائص الصفات فى العدم] وذلك يفضى الى نفى العلل شاهدا • ولا محيص عن ذلك •

وقولهم يستقل الواجب بوجوبه • يبطل عليهم باشياء : منها أن (٧) كون العالم عالما شاهدا ، اذا ثبت ، فقد التحقق بالواجبات ، من حيث لاينتفى ما وقع (٨) حتى يصير كان لم يقع ، فوجب أن يكون (٩) الحال الواقع معللا • والدليل على ذلك : أصلان من مذاهب المعتزلة : احدهما : انهم قالوا : الحادث غير مقدور فى حال (١٠) حدوثه • وانما تتعلق القدرة به قبل الحدوث ، فكما استقل الحادث بالوقوع عن تعلق القدرة ، فلتستقل الحال عند الوقوع عن ايجاب العلة »

(١) للحوادث : ط
(٢) الحوادث : ط
(٣) وهو معلق : خ
(٤) عندنا : ط
(٥) عالما : سقط خ
(٦) على الذات الموصوفة بخصائص الصفات ، وجودا وعدما - وذلك يفضى الى نفى العلل شاهدا ، ولا محيص عن ذلك ٠٠ الخ : ط
(٧) أن : ط
(٨) ما لم يقع : خ
(٩) أن لا يكون : ط
(١٠) حال : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة فى توفيقهم التعليل على الجائز ، كاسرون دليلهم ، وعاكسون له . فأما كسرهم الدليل فبالوجود . لأنه جائز فى حكم الحادث . ومع ذلك هو غير معلول . فان راموا أن ينفصلوا عن ذلك ، بأن يقولوا : ان الوجود الحادث الجائز ، وان لم يكن معلولا بعلة ، فانه مقتضى لفاعل ، فلم يخل من مقتض . وهذا تعليل للنقض ، لانهم لما قالوا : التعليل انما هو للجائز ، فكانهم قالوا : كل جائز معلول . ثم نقضوا ذلك ، وعللوا انتقاضه بأن الموجود تعلق وجوده بفاعل ، ثم ان اعتقادهم فى أن الوجود حال للجوهر ، وأنه قد كان فى العدم ذاتا وعينا ، ولم يطرأ عليه الا حال الوجود : مبطل عليهم بثبوت الاعراض . فان للقائل أن يقول : ان كون المتحرك متحركا ، حال طرأت على الجوهر ، وكذلك كون العالم عالما . وهذا يفضى الى نفى العلل شاهدا .

ثم ان قولهم : ان الواجب يستقل بوجوبه عن علة ، كما يستقل بوجوبه عن فاعل . فقول مردود عليهم ، لأشياء : منها : أن التماثل واجب للمتماثلين . وهم قد عللوه بالأخص . فهذا ابطال منهم لقولهم باستحالة تعليل الواجب .

ذكر الامام أبو المعالى : أنه ناظر شيخا من مشيخة المعتزلة ، فالزمه أن يبطل أحد الاصلين . اما تعليل التماثل ، واما احالة تعليل الواجب . قال : فاجلنى فى الانفصال شهرا [فأجلته] ثم سألته بعد انقضائه : أتجد حجة تنفصل بها ؟ فقال لى : لا . ولابد من ابطال أحد الأصلين . ثم كون العالم عالما ، اذا وجد التحقق بالواجبات ، اذ لايجوز فى حال كونه عالما ، أن يكون جاهلا . فاذا كان واجبا من هذا الوجه ، هلا قالوا : انه غير معلل طردا لمنع تعليل الواجب ؟ . وهذا يؤيده أصلان من أصول المعتزلة : أحدهما : قولهم : أن المقدور ما لم يوجد تعلقت

القدرة القديمة به ، فاذا وجد استغنى بوجوده عن تعلق القدرة بـه . فيلزمه على هذا ، أن يستقل العالم بوجوب كونه عالما فى الحال ، عن علم يفرض علة له .

ثم انهم أثبتوا صفات تابعة للحدوث ، تتعلق القدرة بالحدوث ، ولا تتعلق بهذه الصفات . فمنها : تحيز الجوهر . فان القدرة اذا تعلقت بحدوث الجوهر ، تبع حدوثـه تحيزه . وكذلك اذا أثرت القـدرة فى حدوث العلم ، كان كون العالم عالما واجبـا كمـا أن التحيز واجب . واستغنى بوجوبهما عن تعلق القدرة بهما . فاذا حكموا بأن كون العالم عالما واجب ، مع ايجابهم تعليله . فقد نقضوا ما أصلوه من أن الواجب مستغن . وهذا يبين أن الوجوب لاينافى التعليل .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يبطل ماقالوه : انهـم طردوا الشرط شاهدا وغائبا ، وحكموا بأن كون العالم عالما ، مشروط بكونه حيا . ثم قضوا بذلك فى كون البارى ـ جل وعز (١) ـ عالمـا قادرا . فاذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز ، فى حكم الشرط ، لـم يسغ لهم الفصل فى حكم العلة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامرية فى ان ارتباط العـلة بالمعلول ، أشد وأقوى ، من ارتباط الشرط والمشروط . لأن العـلة توجب الحكم بوجودها ، وتمتنع بعدمها . والشرط ان امتنع وجـود المشروط دونه ، فلا يمتنع وجود الشرط مع عدم المشروط . اذ يجـوز ان يكون الحى حيا ، ولا يكون عالما . وان لم نجوز أن يكون عالما مع

---

(١) تعالى : ط

انتفاء كونه حيا . فاذا كان هؤلاء متساوون بين الشرط والمشروط غائبا . وشاهدا ووجوبا وجوازا ، فأحرى وأولى أن يساووا بين العلة والمعلول غائبا [وشاهدا] ووجوبا وجوازا لما ذكرناه من قوة العلاقة التى بين العلة والمعلول .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا ثبت مضمون الفصلين ، خضنا بعدهما فى الحجاج . ونحن الآن نقيم على الخصوم ثلاثة أدلة ، يفضى كل واحد منهما ، الى القطع . والله المستعان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تشاغل « أبو المعالى » فى أول أخذه فى اثبات الصفات بهدم القواعد التى بنت عليها المعتزلة رأيها ، فى نفى الصفات . فهدم تعليل الواجب وبين صحة الأحوال وثبوتها ، وأوضح كون العلة من الأمور التى يجمع بها بين الشاهد والغائب ، فلما أحكم هذه الأصول ، أخذ الآن فى ثبوت الصفات .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « فالطريقة الأولى : أن نقول : سلمتم لنا أن كون العالم عالما ، حكم ثابت للذات . كما أن كون المريد مريدا حكم (١) ثابت للذات . ثم منعتم كون البارى - تعالى - مريدا لنفسه . وكل ماصدكم عن ذلك فى كونه مريدا ، فهو متقرر (٢) فى كونه عالما ، فيتضح (٣) الجمع فى السبر والتقسيم . ونقول : امتناع كون البارى - تعالى - مريدا لنفسه ، لايخلو اما أن يستند الى وجوب تعليل هذا الحكم غائبا . كما ثبت تعليله شاهدا . فان كان الامر كذلك

(١) حكم : ط
(٢) متقدر : خ
(٣) ويتضح : ط

فيجىء من مضمونه ، تعليل كونه ــ تعالى ــ عالما ، طردا للعلة المقدرة شاهدا • وان كان ماذكرناه فى حكم الارادة ، يستند الى ما هذوا به ، من انه (١) لو كان مريدا لنفسه ، لكان مريدا لكل المرادات • وقــد اوضحنا ابطال ذلك عليهم ، عند كلامنا فى حكم الارادة • فاذا بطــل معولهم فى منع كون البارى ــ تعالى ــ مريدا لنفسه ، فلا يبقى بعــده الا ماذكرناه • وليس يجرى كون المريد مريدا ، مجرى كون الفاعــل فاعلا • فان للمريد بكونه (٢) مريدا ، حكما وحالا على التحقيق • وليس للفاعل بكونه فاعلا حال • فهذه طريقة قاطعة فيما نلتمسه »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المعتزلة نقضت ما اصلته من كون البارى ــ جل وعز ــ عالما بنفسه ، وأنه ليس عالما بعلم ، بما اعتقدوه من كونه مريدا حين منعوا أن يكون مريدا لنفسه • والعلة قد ثبت أنهــا تطرد غائبا وشاهدا ، وكذلك ماينوب مناب العلة ، وهو تعليق حكــم العلم بالنفس ، يجب أن يطرد • ولما لــم يطردوه ، كان كسرا للدليل منهم له ، فلم يكفهم أن كسروا العلة وملازمة حكمها لها ، حتى جعلوا حكمها فى الغائب على خلاف حكمها فى الشاهد ، حتى كسروا أيضا حكم النفس ، فاثبتوه فى موطن • ونفوه فى موطن • والذى حملهم على أن يفرقوا بين كونه مريدا وبين كونه فاعلا ، وان كان كونه مريدا انمــا اقتضته ارادة حادثة فى غير محل • لان كونــه مريدا حــال للبارى ، وليس تحت كونه فاعلا ، الا وجود الفعل • ولا يرجع الى الذات منــه حال ولا حكم •

فان قيل : اذا كانت الارادة والحوادث أيضا حادثة ، فلم رجــع الى ذاته من الارادة الحادثة حكم • ولــم يرجع اليــه من فعله ســائر الحوادث حكم • والذى فصلوا به بين الارادة الحادثة وسائر الحوادث :

---

(١) لأنه : خ ــ من أنه : ط (٢) كونه : خ

أن الحوادث ان كانت أعراضا فلابد لها من محال تقوم بها ، فترجع أحكام تلك الأعراض الى تلك المحال . وان كانت جواهر فالجواهر لاتوجب أحوالا . والارادة التى أثبتوها لله ، ليست فى محل . وزعموا : انها لما لم تكن فى محل ، رجع الحكم منها الى ماليس فى مكان محل ، فلهذا فرقوا بين كونه مريدا وبين كونه عالما . وابطال ارادة حادثة فى غير محل ، يأتى بيانه مستقصى ان شاء الله تعالى .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « والطريقة الثانية (١) : أن نقول: قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا ، معلل بالعلم . والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان . ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى (٢) ولو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما . ولا معنى لايجاب العلم حكمه ، الا ان يلازمه فانه لا يثبته اثبات القدرة مقدورها ، فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها . والعبارة المتداولة بين الأصوليين : تسمية (٣) العالم عالما تقتضى علة موجبة ، موضوعة للتفاهم ، والميز بين باب وباب . (٤) واذا ثبت ذلك شاهدا ، وجب القضاء به غائبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقدر أن العلم والعالم والمعلوم ، بينهما نسب اضافية فالعلم ماعلم بـه المعلوم ، والعالم من علم بالعلم المعلوم ، والمعلوم ماعرفه العالم . فكل هذه النسب ، فالى العلم تنتسب لأن العالم ليس اسما جامدا ، كاسد وحجر . وانما هو اسم

(١) الثالثة : خ
(٢) فلو : ط
(٣) أن تسمية : ط
(٤) فاذا : ط

مشتق من العلم . وحقيقة الأسماء المشتقة : أن تدل وتتضمن الاسم المشتق منها مع زيادة . والعلم لما كانت حقيقته معرفة المعلوم على ماهو به ، وكان معنى العالم : العارف بالمعلوم على ماهو به ، ابتغاء أن يكون فيه العلم الذى به عرف المعلوم ، على ماهو به ، ولم يكن دالا على أن اللفظ المشتق ، يدل على اسم الأول المشتق منه . انك تقول : هذا لون . فيدل على معنى لم يقترن بموضوع . فاذا قلت : ملون ، دل على لون مقترن بموضوع .

ثم الزيادة تكون على وجوه : منها الاقتران بالموضوع . كما ذكرناه . ومنها نسبة اضافية . كقولنا : المعلوم . فان بين العلم والمعلوم تضايفاً لا يصح وجود أحدهما دون الثانى . وقد تكون الزيادة زمانا ، كقولنا : قعود ، فيدلنا على معنى لم يقرن به زمان . ثم نقول : قام فيدل على المعنى الأول مع زيادة الزمان .

فاذا ثبت أن العالم مشتق من العلم ، لزم أن يتضمن العلم لامحالة . ولو أنا نخزل العالم عن العلم وهو مشتق منه ، لخزلنا العالم عن المعلوم ، حتى يوجد عالم لا معلوم له . والمتضايفان متلازمان ، لايصح أن يتصور العقل أحدهما دون الآخر . وكذلك الاسم المشتق يتضمن اللفظ المشتق منه ، لا محالة . ومن زعم : أن العالم لم يصح ثبوته من غير علم ، فقد قدح فى أصلين عظيمين . وهما تلازم المتضايفين ، وتلازم المشتق والمشتق منه .

وأما قول « الامام » أن تسمية العالم عالما ، يقتضى علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين باب وباب ، فان الأمر فى هذا راجع الى المعانى ، لا الى العبارات والتسميات . لأن التسميات راجعة الى اللغة . واللغة لا مجال للعقل فيها . وتكلمنا نحن ههنا على أمر معقول . فالواجب : الاعراض فيه عن ذكر العبارات والتسميات الراجعة الى اللغات .

وقد قال بعض الأئمة : ان العلم اذا قام بمحل ، فان لذلك المحل اسمين وجيزوطويل . فالطويل قولك ذو علم ، والوجيز قولك عالم ، فكما صرح الاسم الطويل عن العلم ، وهو قولك ذو علم ، كذلك يضمن الاسم الوجيز العلم . والذى يدلك على ثبوت العلم للبارى جل وعز : انا نقول فيه : أنه موجود قديم ، فيعطينا الوجود أنه ليس بعدم . ويعطينا القديم : أنه لا اول له . ثم نقول : عالم فيفهم منه مالا يفهم من الموجود . وما ذاك شىء ، الا العلم . ومن زعم : أن البارئ تعالى عالم بلا علم ، فيجب عليه أن يقول : أن مفهوم قولنا عالم ، مفهوم قولنا موجـود . لأن موجودا لما لم يتضمن علما ، لا يفهم منه أنه عالم . فلو كان عالم أيضا لايتضمن علما ، لانبغى أن يكون مفهومه مفهوم الوجود ، لاجتماعهما فى أن كل واحد منهما لايتضمن علما . ولما فهمنا من عالم ما لم نفهمه من موجود ، علمنا أن ذلك المفهوم هو العلم لامحالة . فان قالوا : كون العالم شاهدا انما يعلل لجوازه ، فقد قدمت مـا يبطل ذلك فى النفى والاثبات ، يشير الى الوجود الجائز الذى لا يعلل ، والى كون العالم عالما ، اذا حصل ، فقد وجب ، وهو مع ذلك معلل . وهذا كله مما سبق مستوفى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : كون العالم عالمـا غائبا ، على خلاف كون العالم عالما شاهدا ، واذا ثبت حكم المعلل (١) لعلة ، فانما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة طردا . قلنا : (٢) الوجه الذى يقتضى العلم لاجله (٣) شاهدا حكما يقتضيه غائبا ، واذا اختلف العلمان فلا يثبت حكم الاختلاف بحكميهما (٤) من الوجه الذى تقتضى

---

(١) معلل بعلة : ط
(٢) الوجوه التى : خ
(٣) لأجله : سقط ط
(٤) لحكميهما : ط

العلة معلولها لأجله (١) • فان العلم شاهدا يخالف العلم القديم عندنا بكونه حادثا ، عرضا مختصا بمتعلق واحد • الى غير ذلك • والحكم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالما ، وانما يوجبه من حيث كان (٢) علما • وذلك ثابت شاهدا وغائبا •

ثم ما الزمونا فى تباين الحكمين فى حكم العلة ، يلزمهم فى تباينهما (٣) فى حكم الشرط »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان علم البارى ـ جل وعز ـ قديما ، خالف علمنا الحادث ، ولما كان صفة قائمة بذاته ، خالف علمنا الذى هو عرض • ولما كان متعلقا بالمعلومات التى لا تتناهى ، خالف علمنا المتعلق بمعلوم معين واحد • فظنت المعتزلة أن حمل وجوب العلم لله ـ جل وعز ـ اذا كان عالما كوجوب العلم لنا ، اذا كنا عالمين ، لأن العلمين لو قدر ثبوت العلم القديم الذى نفوه مختلفان ، فكيف يصح أن يجمع بين مختلفين فى قضية واحدة ؟ ولا فرق بين من يقول : انا لما كنا عالمين ، ولزم أن نكون عالمين بعلم ، لزم أيضا أن يكون البارى ـ تعالى ـ عالما بعلم ، مخالفا لعلومنا •

وأى فرق بين من يقول هذا ، وبين من يقول : اذا قام الدليل على انا قادرون بقدرة ، فيلزم أن يكون البارى ـ جل وعز ـ عالما بعلم ؟ لأن القدرة كما خالفت العلم ، كذلك أيضا يخالف العلم القديم الحادث • وهذا الذى قالوه ليس بحجة علينا ، ولا قادح فى دليلنا • فان القدرة خالفت العلم من حيث كانت قدرة ، وكان العلم علما ، وكانت القدرة متعلقة بالمكتسبات وكان العلم متعلقا

---

(١) من أوجه : خ (٢) يكون : ط ـ كان : خ

(٣) تباينها : خ

بالمعلومات ، وأما العلم فانه علم قدر قديما أو حادثا . وحقيقة العلمية ثابتة لهما . ثم مايقع به اثبات كون العالم عالما ، لايرجع الى شىء مما يخالف به العلم الحادث العلم القديم . فان كون علمنا حادثا ، لا اثر له فى كوننا عالمين . اذ الجوهر حادث والقدرة حادثة ، ولا أثر لواحد منهما فى كوننا عالمين ، كذلك أيضا لم يكن كون علمنا عرضا ، مما يوجب لنا كوننا عالمين . فان السواد عرض ، واذا قام بمحل لم يوجب لـه كونه عالما ، كذلك أيضا اختصاص علمنا بمتعلق واحد ، لا يوجـب لنا كوننا عالمين . فان قدرتنا تتعلق بمتعلق واحد . وقد علمنا أن القدرة اذا قامت بنا ، لم توجب لنا كوننا عالمين . فاذا ثبت أن هذه الأمـور الذى وقعت المخالفة بها بين علمنا والعلم القديم ، لا يوجب واحد منهما كوننا عالمين . وانما يوجبه كون علمنا علما . والعلمية تتحقق فى العلم القديم ، كما تتحقق فى العلم الحادث . فاذا أوجبت العلمية فى علمنا الحادث ، أن لانكون عالمين الا بقيامها بنا كذلك أيضا يجب فى حق القديم ، ألا يكون عالما الا بقيام العلم به ، لأن العلمية هى الموجبـة للعالمية . وهى موجودة . كما أنها موجودة شاهدا .

ثم العجب منهم أن يفصلوا بين علمنا والعلم القديم . بالاختلاف الذى ذكروه حتى حكموا بأن العالم منا لا يكون الا عالما بعلم ، والبارى ـ جل وعز ـ عالم ، وليس عالما بعلم . ولم يفصلوا بين كوننا عالمين ، وكون البارى ـ جل وعز ـ عالما . وان اختلف حكمنا فى ذلك ، مـع حكم الاله فى حكم الشرط ، بل قالوا : ان كون البارى ـ تعالى ـ حى ، شرط فى كونه عالما . كما كان ذلك فى حقنا .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « والطريقة الثالثة : وهى عمدة شيخنا ـ رضى الله عنه ـ أن نقول : العلم (١) المتعلق بالمعلوم ، علم .

---

(١) العلم : ط

فاذا زعمتم أن البارى ـ تعالى ـ عالم بالمعلوم ، والمعلوم فى حقيقة محاط به ، فلا يتقدر معلوم محاط به ، لا يتعلق به متعلق . ثم المتعلق بالمحاط به ، يستحيل أن يكون خارجا من قبيل العلوم . ولا معنى لتعلق العلم بالمعلوم ، الا أن كون المعلوم محاطاً به . وهذا آكد على أصول المعتزلة . فانهم قالوا : تعلق العلمين بالمعلوم الواحد ، يوجب تماثلهما . وبنوا على ذلك : مماثلة العلم القديم ـ لو ثبت ـ للعلم الحادث . وذلك قاطع اذا تأملته »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصفات تنقسم الى صفات لاتتضمن متعلقا ، كالحياة والحركة والسكون . ونحو ذلك . والى صفات تتضمن متعلقا لابد منه ، ولا تعقل الا بمتعلقه ، كالعلم والقدرة والارادة والادراكات . فالقدرة لابد لها من مقدور ، وكذلك العلم ، وكذلك الارادة ، وكذلك الادراك . فالبارى ـ جل وعز ـ له المعلومات التى لاتتناهى ، لابدلها من متعلق يتعلق بها . ثم المتعلق بها ، لايجوز أن يكون موصوفا . لان الموصوف ليس فى نوعها متعلق . واذا لم يكن بد للمعلوم من متعلق ، وقد بطل أن يكون ذات البارى ـ تعالى متعلقه . لانها موصوفة ، لم يبق الا أن يكون المتعلق من قبيل الصفات . ولايجوز أيضا أن يكون المتعلق من قبيل الصفات ، التى لا تعلق لها ، كالحياة . وكذلك أيضا لايجوز أن يكون المتعلق بالمعلوم قدرة ، ولا ارادة ، ولا ادراكا اذ لاتضايف بين المعلوم والقدرة ، ولا بين الارادة والمعلوم ، ولا بين الادراك والمعلوم . نعم قد يكون بين الارادة والمعلوم تلازم ، لا على سبيل الاضافة فاذا تبين أن المعلوم مفتقر الى متعلق . وبطل كون الذات وكون الصفات التى من شأنها أن لاتتعلق بمتعلق ، وبطل أيضا كون القدرة والارادة والادراك متعلقا بالمعلوم ، لعدم النسبة الاضافية بينه وبين هذه الصفات ، لم يبق وجه تعلق بها الا العلم .

ومن نفى العلم ، أبطل النسبة الاضافية التى بينه وبين المعلوم وعن « الشيخ » عن المعلوم بالمحاط به . وهذا صحيح فى تعلق علم الله ـ جل وعز ـ وقد يصح (١) لفظا فى حقنا ، اذا تعلق علمنا بذات الله ـ جل وعز ـ وبعلمه ، ولأن الشرع نفى عنا الاحاطة به . قال الله تعالى : « ولا يحيطون به علما (٢) » وقال تعالى : « ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء (٣) »

وجعل المعتزلة تعلق علمين بمعلوم واحد قاضيا بتماثلهما ، حين اعتقدوا أن أخص صفات العلم تعلقه بمعلوم واحد . والتماثل عندهم انما يكون بالاجتماع فى الأخص . وألزمونا على ذلك أن نقول : ان علم البارى ـ جل وعز ـ اذا تعلق بمعلوم ، وتعلق علمنا بذلك المعلوم ، فيجب تماثلهما . وهو محال . لأن علم الواحد منا حادث ، وعلم البارى ـ جل وعز ـ فى حق من أثبته قديم .

وهذا الذى قالوه غير صحيح . فانا وان حكمنا بأن علمنا متعلق بمعلوم واحد ، فلا نقول ذلك فى علم الله ـ جل وعز ـ وله الاحاطة بما لا يتناهى . فكيف يصح أن يماثل علمنا ، الذى لا يصح أن يتعلق الا بالمتعلق المعين ، علما ، له الاحاطة بالمعلومات ، التى لاتتناهى ؟ وأخص صفات العلم القديم تعلقه بما لايتناهى ، من المعلومات . فقد بان : أن المعلومين لم يجتمعا فى الأخص ، بل للعلم القديم عموم التعلق ، وللعلم الحادث خصوصه .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ومعول نفاة الصفات على طرق منها ادعاؤهم تعليل الواجب ـ كما قدمناه ـ وقد سبق الاعتراض عليه

---

(١) يفتح : ص

(٢) طه ١١٠

(٣) البقرة ٢٥٥

بما فيه مقنع . ومما يتمسكون به ايضا (١) أن قالو : لو اثبتنا صفات قديمة ، لكانت مشاركة للبارى ــ تعالى ــ فى القدم . وهو أخص صفات الذات . والاشتراك فى الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات . ومساق ذلك (٢) يقضى بكون الصفات آلهة . وهذا الذى ذكروه تعرض للدعاوى من غير برهان . وأما قولهم : الاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه (٣) من الصفات ، ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا فى كون القدم أخص أوصاف البارى ــ تعالى ــ ولا يجدون الى اثبات ذلك سبيلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم الرد عليهم فى كون الأخص علة توجب التماثل فى جميع الصفات ، بالبرهان القاطع . ثم يقال لهم : لا معنى للقديم الا أنه الذى لا أول له ، فاذا رجع القدم الى انتفاء الأولية . كيف تجعلونه صفة ؟ ثم تزعمون : أنه أخص الصفات . والصفات ابدا انما هى صفات ثبوت ، وكل ما يرجع الى النفى ، فليس بصفة . وهذا وجه يبطل عليهم القدم من الصفات .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يقال لهم : الارادة التى اثبتموها للبارى ــ تعالى (٤) ــ حادثة قائمة فى غير محل ، مثل على زعمكم للارادة الثابتة للعبد ، القائمة به ، اذا تعلقنا بمتعلق واحد . وهما

---

(١) أيضا : ط (٢) ذلك : ط

(٣) فيما عداه . فهم فيه منازعون . ثم لو سلم لهم ذلك جدلا ، نوزعوا فى كون القديم أخص أوصاف البارى ــ تعالى ــ ولايجدون ، الخ : ط

(٤) تعالى فى غير محل ثابتة مثل على : ط ــ تعالى فى غير محل ثابتة مثل على : خ

مشتركتان فى الأخص ، يثبت لأحدهما وجوب القيام بالمحل ، ويستحيل ذلك على الثانية ؟ . وهذا ينقض ما حاولوه من وجوب اشتراك المشتركين فى الأخص ، فى جميع الصفات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم . وهو مبطل لقول المعتزلة ، لأن ارادتنا عرض من الأعراض لابد لها من محل تقوم فيه . وارادة البارى - جل وعز - عرض من الأعراض ، لم تفتقر الى محل واذا تعلقت الصفتان المتعلقتان بمتعلق واحد ، وجب تماثلهما . وقد تعلقت ارادة البارى تعالى - بغير ما تعلقت به ارادتنا . ووجب لارادتنا المحل . واستغنت ارادة البارى - تعالى - الحادثة عن المحل . فقد تباينت الارادتان . هذا التباين . وهما مع ذلك متماثلان . وبطل بذلك قولهم بان الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « على انا نقول لهم : منعكم تعليل الواجب ، يناقض مصيركم الى ان الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه . فان تماثل المثلين واجب ، وتعرضكم لتعليله تصريح بتعليل الواجب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قد تقدم . وقد ظهر منه : ان المعتزلة لابد لها من أن تنقض أحد الأصلين : اما منع تعليل الواجب ، واما منع تعليل التماثل ، وهو بين لا اشكال فيه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يتمسكون به (١) انهم قالوا : علم البارى - سبحانه وتعالى - على زعمهم - (٢) يتعلق بما

---

(١) أن : ط (٢) زعمكم : ط

لا يتناهى (١) من المعلومات على التفصيل • وهو فى حكم علوم (٢) مختلفة حادثة • اذ لا يتعلق العلم الحادث بالسواد والبياض (٣) فاذا تعلق علم البارى ـ سبحانه ـ بالمعلومات المختلفة ، كان فى حكم العلوم الحادثة (٤) واذا لم يبعد ذلك ، لم يبعد أيضا كونه فى حكم القدرة • وان كانت القدرة والعلم مختلفين شاهدا • ويلزم من مفاد ذلك : الاجتزاء بصفة واحدة ، تكون فى حكم العلوم والقدرة والحياة (٥) •

وهذا الذى ذكروه مما لا يلزم الجواب عنه ، نظرا • فانه كلام (٦) مبهم فى تفصيل الصفات ، ومصيرهم الى نفى أصلها • ثم اذا أوضحنا (٧) فى معتقدنا • وان لم يكن يلزمنا فى طريق (٨) الحجاج • قلنا : القضية العقلية تدل على اثبات الصفة على الجملة • فاما كون العلم زائدا على القدرة ، فمما لا يتوصل (٩) الى القطع به عقلا • والسبيل فيه : التمسك بأدلة السمع • فان المتكلمين فى الصفات بالنفى والاثبات ، مجمعون على نفى صفة هى (١٠) فى حكم العلم والقدرة • ومن رام اثبات صفة فى حكمها ، كان خارقا للاجماع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما نفوا صفات البارى ـ جل وعز ـ لم يصح منهم فى حكم الجدل : أن يكلمونا فى

---

(١) يتعلق : ط ـ زعمهم ما : خ
(٢) العلوم المختلفة الحادثة : ط
(٣) والبياض : ط (٤) الحادثة : ط
(٥) والحياة والقدرة : ط (٦) منهم ـ ط مبهم : خ
(٧) فيه : ط (٨) طرق : ط
(٩) لا يتوصل القطع اليه عقلا : ط
(١٠) هى : خ

اثبات صفتها ، لأن تفاصيل الصفات ، فرع الثبوت (الصفات ، ونافيها لم يثبتها • فضلا عن أن يثبت لها تفاصيل أحكام • ثم انا نقول : العلم [لابد منه] اذ تدل الأدلة عليه ، لأن المعلوم متعلق ولابد له من متعلق • والموصوف لايتعلق • وكذلك الحياة • وكثير من الصفات لاتتعلق • وكذلك القدرة لا تتعلق بالمعلوم ، من حيث هو معلوم ، وانما يتعلق به العلم • وهذا كله مما سبق بيانه •

فاذا ثبت أن العلم لابد منه ، علم من طريق سمع ايضا : أن القدرة لابد منها • وأنها زائدة على العلم • وكذلك الارادة ، وسائر الصفات • وهذا مما يعلم بالسمع • فان الاجماع انعقد على أن البارى – جل وعز – ليس له صفة واحدة ، توجب كونه عالما وحيا وقادرا • اذ الأمة تنقسم الى نفاة الصفات ، والى مثبتيها • والمثبتون لها ، يثبتون العلم والقدرة وسائر الصفات ، وليس فيهم من يثبت صفة تنوب مناب الصفات • والمثبت لها خارق للاجماع •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذا لم يبعد ثبوت علم فى حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا الى ان البارى – تعالى – عالم بالمعلومات لنفسه • قادر عليها بنفسه • وتكون نفسه فى حكم العلم والقدرة • وذلك يفضى الى الاستغناء بالذات عن الصفات ؟ قلنا : هذا ليس باستدلال (١) • فانكم بنيتم قولكم هذا ، على أصل تعتقدون فساده • اذ العلم الذى اعتقدناه ، غير ثابت عندكم ، فكيف تبنون مذهبكم على ما تعتقدون بطلانه ؟] ثم مضمون ما عولتم عليه : يقضى بما توافقوننا

(١) بالاستدلال : ط

على بطلانه] (١) وذلك إن ذات البارى ـ تعالى ـ ان كان فى حكم العلوم لكان عالما ، وهذا مالا ينتحله أحد من أهل الملة • وقد قــال « ابو الهذيل » : البارى تعالى عالم بعلم وعلمه نفسه ، ونفسه ليس بعلم • وعد هذا من فضحاته (٢) وهو مع مفارقة ماانكره ســائر المعتزلة ينكر كون البارى تعالى علما وقدرة • وحق الناس بمنع (٣) ذلك المعتزلة • فانهم قالوا : لو ثبت للبارى تعالى علم متعلق بمعلوم علمنا كان مثلا لعلمنا • ولو قضوا بكون ذاته فى حكم العلوم ، لالزموا كون ذاته علما ، وهذا مايابونه » (٤)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لايصح أن يكون كونه جل وعز عالما ، حكما أوجبه الذات • لأن الذات الموصوفة لاتوجب الأحكــام ، وانما توجبه الصفات • فلو كانت الذات توجب كونه عالما ، لكانت الذات علما • وهذا مالم يقل به قائل • وهو قلب للأعيان ، لأن كون الصـفة والموصوف صفة ، أو فى معنى الصفة محال وعن هــذا المحال أراد أبو الهذيل أن يفر ، حين قال : إن البارى عالم بعلم ، وعلمه نفسه • وهذا كان يقتضى انقلاب الموصوف صفة • فقال بعد ذلك : ونفسه ليس بعلم • وهذا الذى قاله محال • لأن النفس واحدة ، والواحد لايتطرق اليه النفى والاثبات •

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ان كان ماذكرتــم دفعا لكلام الخصم ، فبم تدفعون ذلك عن أنفسكم • وقد زعمتم أن العقل يقضى باثبات الصـفة على الجملة ؟ والكلام فى التفاصـيل موقوف على ادلة السمع (٥) ؟ قلنا : هذا ممالايحتمل هذاالمعتقد استقصاؤه (٦)وبسطه

(١) من ط
(٢) فضائحه : ط
(٣) بالتزام : ط
(٤) وهذا مما يابونه أصلا : ط
(٥) الأدلة السمعية : ط
(٦) استقصاؤه : سط ط

ولكن القدر اللائق به ان العقل يدل على اثبات العلم ، ثم المصير الى ان العلم زائد على النفس : مدركه السمع • فاذا دل العقل على اثبات العلم وانعقد الاجماع على أن وجود البارى تعالى ليس بعلم ، فيحصل من مدلول العقل والسمع (١) : اثبات علم زائد على الوجود • وبالله التوفيق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفصل طريف من كلام الامام ، لانه جعل العقل موصلا الى العلم بثبوت العلم ، وجعل كون وجود البارى ـ تعالى ـ ليس بعلم : معلوم بالسمع • وكيف يصح أن يصرف وجود البارى ـ تعالى ـ الى علم وهو ـ جل وعلا ـ قائم بنفسه مستغن عن المحل ؟ وهذا مما ثبت من صفاته الواجبة • والعلم مفتقر الى المحل ، فكيف يصح أن يقدر وجوده غير مستغن عن المحل ، من حيث هو علم مستغن عنه ، من حيث هو قائم بنفسه ؟ هذان حكمان متناقضان لايصحان من موجود واحد ، وكيف يصح أن تكون ذات البارى تعالى فى حكم العلم ، وذاته من حيث هى ذات موصوفة ، لاتوجب حكما ، ولا تتعلق بمتعلق ؟ كما لا يوجب الجوهر حكما ، وهو موصوف ، ولا يتعلق بمتعلق • والعلم يوجب للمحل الذى قام به كونه عالما ، ويتعلق بالمعلوم على ماهو به •

ثم ان الذات من حيث هى ذات موصوفة لايفتقر وجودها ، الى شرط يصحح ثبوتها ، والعلم مشروط بوجود الحياة ، لايصح وجوده دون وجودها • وهذه كلها براهين عقلية توصل الى العلم بأن وجود البارى ـ تعالى ـ ليس بعلم • وأيضا : فانا لم نعلم البارى ضرورة • واذا علمناه

---

(١) السمع والعقل : ط

بافعاله . وأفعاله لاتصح الا من قادرا عليها ، مريد لها ، عالم بها ، متصف بالحياة . اذ العجزة والغافلون والجهلة والموتى لايفعلون . فلو كانت ذاته علما لما صح أن يكون قادرا ولا عالما ولا حيا مريدا . لأن الصفات لاتقوم بالصفات . واذا كان الدليل الموصل لنا الى العلم بالله ـ جل وعز ـ مقتضيا كون المدلول : حيا عالما قادرا مريدا ، لزم بالعقل أن يكون موصوفا . وكونه موصوفا يحيل كونه صفة فلم يحال العلم على أن البارى تعالى ليس بعلم على السمع والاجماع . وأى حاجة مع هذه القواطع من البراهين ، الى الالتجاء فى ذلك الى السمع ؟

فصل

ارادة الله قديمة

قال الإمام أبو المعالي : « قد ذكرنا الدليل على اثبات كون البارى تعالى مريدا عندما تعرضنا لاثبات العلم باحكام الصفات ثم مذهب أهل الحق : أن البارئ - تعالى - مريد بارادة قديمة • وقد زعمت المعتزلة البصريون : أنه مريد بارادات (٢) حادثة ، لا فى محال • وذلك باطل من أوجه : منها : أن ارادته لو كانت حادثة لافتقرت : الى تعلق ارادة بها • فان كل فعل ينشئه الفاعل ، وهو عالم به وبايقاعه على صفة مخصوصة فى وقت مخصوص فلابد أن يكون قاصدا الى ايقاعه ، ونفى (٣) القصد الى ايقاع فعل مع العلم به ، يلزم صاحبه نفى المقصود الى (٤) جميع الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : علم الله تعالى وارادته وقدرته صفات متعلقة • وأعمها تعلقا : العلم فانه يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل ، فوجود البارى تعالى واجب ، ووجود صفاته واجبة • وهى معلومة • واجتماع الضدين وانقلاب الأعيان وكون الجسم فى مكانين • كل ذلك محال • وهو معلوم • والجائز كنزول المطر ، ونبات النباتات وتعاقب الأعراض على الجواهر ، جائز • وهو معلوم • ودونه فى العموم : تعلق القدرة ، لأنها لاتتعلق ، بالواجب الوجود ، ولا بالمحال • وانما تتعلق بالجائز الممكن • والارادة أخص تعلقا منها ، لأنها انما تتعلق بما علم الله أنه يوجد ، أو علم أنه يعدم عدما جائزا ، ولا تتعلق بجميع ما تتعلق به القدرة •

---

(١) باحكام الصفات : ط - بالصفات : خ
(٢) بارادة : ط بارادات : خ
(٣) ومنشىء : خ - ونفى القصد : ط
(٤) الى ايقاع جميع : ط

فاذا ثبت هذا ، **وعلمنا بالأفعال وترتبها** واختصاصها ، أنها دالة على الارادة ، علمنا بذلك ثبوت الارادة لله ـ جل وعز ـ قديمة قائمة بذاته ، لأنها لو لم تكن قائمة بذاته لم توجب كونه مريدا ، ولو لم تكن قديمة لم تقم بذاته ، وذاته مقدسة عن قيام الحوادث بها .

وأما المعتزلة : فانهم وان نفوا الصفات مع اثباتهم الأحكام ، فقد خالفوا فى الارادة ، أصلهم المضطرد فى سائر الصفات . فقالوا : ان البارى جل وعز مريد بارادة حادثة يخلقها فى غير محل ، يريد بها الحوادث . وانما حكموا بحدوثها حين رأوا أن الارادة انما تتخصص بها المتخصصات فيما لا يزال ، ولم يروا لها حكما فى الأزل ، لاستحالة الخلق أزلا . وحكموا **أنها فى غير محل** ، لأنها لو كانت فى محل لم يكن بد من أن يكون ذلك المحل حيا ، لأن الارادة مشروطة بوجود الحياة ، كما أن العلم مشروط بوجودها . ولو قامت الارادة بذلك المحل ، لرجع الى المحل كونه مريدا ، ولم يرجع الى البارى ذلك الحكم . فقدروها فى غير محل ، ليرجع الحكم منها الى البارى جل وعز ، وهو موجود فى غير محل . وهذا كله باطل . بأن الارادة اذا قدرت حادثة ، فلابد أن تفتقر الى ارادة يراد بها ، ثم يتسلسل ذلك الى غير غاية ، لأننا انما أثبتنا الارادة لتخصص الحوات بها ، ثم التخصص ينقسم قسمين :

أحدهما : التخصص بالزمان . وهذا هو تخصص الأعراض وتخصص الجوهر الفرد .

والثانى : التخصص ، بالزمان ، والتخصص بالهيئة وذلك انما يكون للأجسام المؤلفة المتركبة . ولما علمنا أن هذه كلها مفتقرة الى الارادة لحدوثها ، والارادة حادثة ، فلتكن مفتقرة الى ارادة . وأما ما زعموا من أن الارادة لاتراد . فقول باطل . لو طرد لجاز لقائل أن يقول : ان العلم يعلم به ولايعلم فى نفسه ، قياسا على أن الارادة يراد بها ولا تراد فى نفسها ، فلما بطل ذلك فى العلم ، علم أن هذا ليس دليلا صحيحا فى

الارادة . ثم انهم جاءوا بعظيمة لا تتسع لقبولها عقول العقلاء . وهى ادعاء ارادة فى غير محل ، والارادة عرض من الأعراض ، والأعـراض لاتعقل الا فى محال . وهو الذى فـرق بين الصـفة والموصوف لأن الموصوف يقوم بنفسه ، والصفة لاتقوم بنفسها . فمن حكم بثبوت الارادةفى غير محل ، فقد قلب جنس العرض الذى حقيقته الافتقار الى المحل . ثم جاءوا أيضا بعظيمة أخرى نقضوا به أصلا من أصولهم فى التماثل . وذلك أنهم زعموا أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فى سائر الصفات . وأخص صفات الارادة تعلقها بمراد معين ، وقد تتعلق ارادة الله جل وعز بنفس ماتتعلق به ارادتنا . وهو أخص صفات الارادتين ، ثم مع ذلك وجب لارادتنا المحل ، مع زعمهم أن ارادة البارى جل وعز غير مفتقرة الى محل .

ثم قال لهم : هلا زعمتم أن ارادة البارى تعالى قائمة بجماد ؟ فان انفصلوا على ذلك بقولهم : ان الارادة تفتقر الى بنية مخصوصة ، نوزعوا فى اثبات تلك البنية . وأبطل عليهم أشراطها . لأن الارادة لاتفتقر الى محل يكون جوهرا فردا ، ولا يقوم بجميع الجواهر ، لأن الارادة واحدة ، والواحد لاينقسم . فاذا قامت بجوهر واحد ، فلا أثر للجواهر المتألفة مع الجوهر الذى حلت فيه الارادة فى اثبات الارادة .

ثم يقال لهم : أنتم قد نفيتم المحل ، فلم تشترطوا بنية مخصوصة ، ونفيكم لأصل المحل ، أوغل فى المحال ، من نفيكم شرطا فى المحل ؟

فصـــل

ذهب جهم الى اثبات علوم حادثة

قال الإمام أبو المعالي : « ذهب جهم (١) الى اثبات علوم حادثة (٢) للرب ـ تعالى عن قول المبطلين ـ وزعم أن المعلومات اذا تجددت ، أحدث البارى تعالى علوما متجددة ، بها يعلم المعلومات الحادثة . ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها ، متقدمة عليها . والذى ذكره خروج من الدين ، ومفارقة (٣) لاجماع المسلمين ، واضراب عن قضية العقول ، وسبيل الرد عليهم فى مدارك العقل : يدانى سبيل الرد على البصريين فى اعتقادهم الارادات الحادثة الثابتة لله تعالى على زعمهم فى غير محال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وجه الرد على ما فى المحل فى الارادات . وكذلك سبيل مدعى علما فى غير محل ، يوجب لله تعالى كونه عالما ، لأن كون العلم لا يوجب كون العالم عالما ، الا لمحله الذى قام به ، واما أن يجب له حال وحكم مما لم يقم به فمحال . ولو جاز ذلك لجاز أن يعلم زيد بعلم عمرو ، وفى العلم باستحالة ذلك كفاية وغنية .

وأما ما اعتذر به مثبتو الارادة : وهو قولهم : ان الارادة إذا لم

---

(١) هو جهم بن صفوان زعيم فرقة الجهمية . وقد ذهب الى الجبر وخلق القرآن ونفى علم الله بما يجد من الأمور حتى يكون ويحدث فعلا . وكذلك زعم أن الجنة والنار يفنيان كما تفنى سائر الأشياء . وقد قتل جزاء بدعته عام ١٢٨ م وقيل عام ١٣٢ هـ

(٢) حادثة : ط

(٣) ومخالفة : ط ـ ومفارقة : خ

تقم بمحل ، فيعود الحكم منها الى موجود فى غير محل ، فهو استرواح لا يغنى ولا يشفى ، فانه اذا اتضح لنا أن الحكم والحال لايكون لمحل الا من صفة قائمة بذلك المحل ، فانتفاء قيامها بالمحل يمنع من ان يرجع اليها حال . ثم ادعاؤهم نفى المحل زيادة فى الاحالة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فنقول لجهم (١) : ان افتقرت الحوادث (٢) الى علوم (٣) بها ، فلتفتقر العلوم الحادثة (٤) الى علوم اخر متعلقة بها ، فانها (٥) مشاركة للمعلومات فى كونها افعالا حوادث . وذلك ان التزمه يجر الى التزام (٦) علوم لانهاية لها ، وهى متعلقة (٧) حادثة ومفادة تسويغ حوادث لا أول لها ، وان لم يلتزم ذلك لزمه من استغناء العلوم عن علوم مع حدوثها استغناء جملة الحوادث عن تعلق العلوم بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان الحادث مقصودا مرادا ، وكان كل مراد لابد أن يصحبه اعتقاد ما ، علم من العالم أو جهل من الجاهل ، أو شك من الشاك . فالبارى تعالى متنزه عن الجهل والشك ، فلزم اذا كان قاصدا للشك أن يكون عالما به ، ولهذا لما [لم] يصر العاقل عاقلا ، لم يكن مزيدا . ومن حق الحوادث أن تكون معلومة بدليل مجرد القصد الى حدوثها . والاتقان والاحكام ايضا دليل على علم المتقن المحكم . وقد اشار الكتاب العزيز الى كون الفاعل عالما ، بقوله :

---

(١) لهم : خ ـ لجهم : ظ
(٢) الارادات : ظ ـ الحوادث : خ
(٣) علوم متعلقة بها : ظ
(٤) الحادثة : ظ
(٥) بانها : ظ
(٦) اثبات : ظ ـ التزام : خ
(٧) متعاقبة : ظ

« ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير (١) » فاا كانت الحوادث دالة على كونها معلومة لمحدثها ، وكان العلم حادثا من الحوادث ، لم يخل ذلك العلم . اما أن يكون معلوما للبارى ـ جل وعز ـ واما أن يكون غير معلوم له ، فان كن معلوما له ، فهل علمهبنفس العلم ، أوعلمه بعلم آخر ، لا يجوز أن يكون معلوما له بنفس العلم ، لانه قد كان عالما به ، قاصدا اليه قبل وجوده ، والمعلوم لايصح أن يكون له نفسا عندنا .

وان قيل : انه يعلمه بعلم حادث فيجب أن يكون ذلك العلم أيضا معلوما للبارى تعالى بعلم حادث ويتسلسل ذلك الى مالا نهاية له ، وان قالوا ان تلك العلوم التى تعلم بها الحوادث غير معلومة لله جل وعز ، كان ذلك طعنا فى احاطة علم الله . وجعلوا الحوادث قسمين معلومات وهى الحوادث التى ليست بعلوم . وغير معلومات وهى العلوم المتعلقة بها . ولا أضل خلقا ولا أكفر نفسا ممن يقدح فى احاطة علم الله تعـــالى بالمعلومات .

ثم ان هؤلاء ان زعموا أن لله علوما لاتتناهى ، كانوا قد قدحوا فى دليل حدث العالم ، لأن ركنه الرابع استحالة حوادث لا أول لها . فمن قدح فى ذلك الدليل لم يصح له العلم بالصانع اذ لايتوصل الى العـلم به ، الا بعد ثبوت حدث العالم . وما لم يثبت فقد انسد عليه طريقالعلم به ومن لم يعلم البارى جل وعز كيف يصح منه أن يتكلم فى صفاته ، وفى أحكام علومه . والعلم بالموصوف أولا ، والعلم بالصفات ثانيا ؟ وان زعموا أن علوم البارى تعالى الحادثة على قولهم غير مفتقرة الى أن تكـــون معلومة ، فليحكموا على أن سائر الحوادث لاتكون معلومة . واذا قالوا ذلك نفوا عن البارى جل وعز صفة العلم . وكل رأى يفضى بصاحبه الى نفى كون البارى عالما ، فهو ضلال بحت وكفر صراح .

* * *

---

(١) الملك ١٤

قال الإمام أبو المعالي : « ثم العلوم الحادثة عند جهم لاتخلوا اما أن تكون ثابتة فى غير مجال أو قائمة باجسام أو قائمة بذات البارى تعالى . فان زعم انها ثابتة فى غير محال . رد عليه بما رد على مثبتى الارادات فى غير محال . وان زعم انها تقوم بذات الرب سبحانه . كان الرد عليه كالرد على « الكرامية » الصائرين الى أن الحوادث تقوم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم ، وان زعم انها تقوم باجسام ، لزمه ان يجوز قيام علم بجسم ، والمتصف به (١) جسم آخر ، طرداً لما يجوزه من قيام العلم بجسم مع رجوع حكمه الى الله تعالى . واذا بطلت الاحكام ولا مزيد عليها ، اذن بطلانها بفساد المذهب المنقسم اليها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا التقسيم الذى قسمه الامام عليهم صحيح . لأن هذه العلوم لاتخلو من أن تقوم فى محل أو لاتقوم فى محل . وهذه قسمة مترددة بين النفى والاثبات ، وان قامت بمحل فلا يخلو ذلك المحل . اما أن يكون ذات البارى تعالى أولايكون بذاته . فان لم تكن ذاته لم تخل اما أن تكون جسما واما أن لاتكون جسما . ولا يصح أن لا يكون جسما ، لأن غير الجسم لايخلو اما ان يكون موصوفا أو لا يكون موصوفا . والموصوف ذات البارى تعالى ، وغير الموصوف مالا يوجد الا فى محل ، كصفات البارى تعالى القديمة الموجودة فى ذاته . والأعراض الحادثة . وكل ذلك لايصح أن يقوم العلم به ، فلم يبق الا أن يكون قائما بجسم .

فان زعم « جهم » أن هذه العلوم ثابتة فى غير محل . قيل له . مذهب المعتزلة : أن أخص صفات العلم الحادث أن تتعلق بمعلوم متعين .

---

(١) بحكمه : ـ به : خ

فاذا تعلق علم الله الحادث وعلمنا ، فليكن العلمان متماثلان ، لأنهما اجتمعا فى الأخص . وحكم المتماثلين أن يتساويا فيما يجوز ويجب ويستحيل . وقد وجب لعلوم الله الحادثة الاستغناء عن المحل ، فليجب لعلمنا الاستغناء عنه . واذا بطل استغناء علومنا عن المحل ، بطل ادعاؤهم استغناء العلوم الحادثة لله تعالى عن المحل اذ ما يجب لأحد المثلين ، وجب للثانى . وقد اجتمع المثلان فى الحدوثية والعلمية وتعين المتعلق ، فليجتمعا أيضا فى الاستغناء عن المحل ، أو فى الافتقار اليه . واما ادعاء استغناء احدهما وافتقار الآخر ، فباطل ، لايرضاه لبيب ولا عاقل . واما ان زعم أن تلك العلوم قائمة بذات البارى جل وعز ، فان ذلك يضطره الى الحكم باحد أمرين : اما حدوث البارى جل وعز ، لان الذى دلنا على حدوث الاجسام ، قيام الاعراض بها .

فان قامت العلوم الحادثة بذات البارى تعالى ، فلتدل على حدثه . وان زعموا أنها لاتدل على حدثه ، كان ذلك كسرا منهم للدليل الدال على حدث الأجسام . واذا لم يدل قيام الحوادث بذات البارى سبحانه على حدوثه ، فلا يدل ايضا قيام الحوادث بالاجسام على حدوثها ، وينسد عليهم العلم . بحدث العالم . وهذا الدليل الموصل الى العلم بالله جل وعز ــ والعلم بكون البارى ــ تعالى ــ عالما ، فرع على العلم بوجوده . واذا لم يصح له العلم بوجوده ، فكيف تتعرضون الى العلم بكونه عالما ؟

ولما أن زعموا ان تلك العلوم تقوم بأجسام ، فترجع الحكم الى البارى تعالى وهو محال . لان الحكم انما يرجع الى المحل الذى قامت بــه العلة . ولو جاز أن يقوم علم بجسم ويكون العالم جسما آخر ، لجاز لنا أن نقول : ان العلم يقوم بجسم فى اقصى المشرق ، ويعلم به جسم آخر فى اقصى المغرب . وفرض ذلك وتقديره محال . وهذا الذى رد به على «جهم» لايصح أن يستدل به المعتزلة لقولهم ان العلم يقــوم بجـزء من الانسان ، ويتصف سائر الجسم بأنه عالم . وحكمهم بأن كون العــالم

عالما ، لايتوقف على محل العلم ، بل يتعدى ذلك ؛ يكسر عليهم مكانة « جهم » ان حكم بأن العلوم تقوم باجسام ويرجع الحكم منها الى البارى جل وعز .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : البارى تعالى كان فى (١) أزله عالما . بانالعالم يقع . فلماوقع فيما لايزال ، كانذلكمعلوما متجددا ، ويتصف البارى تعالى عند وقوع العالم . بكونه عالما بوقوعه . واذا تجدد له حكم واتصاف ، اقتضى ذلك تجدد موجب للحكم ومقتض له . وذلك يقضى بالعلوم المتجددة . قلنا : لايتجدد للبارى تعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الاحوال . اذ يلزم من تعاقبها ما يلزم من تعاقب الحوادث على الجواهر ، بل البارى – تعالى – متصف بعلم واحد ، متعلق بما لم يزل ولا يزال ، وهو يوجب له حكم الاحاطة بالمعلومات على تفاصليها ، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات وان كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات . ثم كما لا تتعدد ، اذا تعددت المعلومات ، فكذلك لاتتجدد اذا تجددت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العلم وهو معرفة المعلوم على ماهو به ، يتعلق بها على حقائقها ، والعلم فى نفسه ثابت على حاله . فاذا تعلق بالواجب الوجود – وهو البارى جل وعز – تعلق به على ماهو به ، من وجوب الوجود ولاستحالة الحدوث . واذا تعلق بالمعدوم ، تعلق به معدوما . واذا وجد المعدوم كان ذلك أمرا متجددا فتعلق بـه على ماهو به ؛ وأن عدم بعد وجوده ، تعلق به أيضا معدوما .

واقرب مثال يمثل به العلم بالمرآة الصحيحة الوضع ، المستديرة الشكل ، الصقيلة التى لا طبع فيها . فانها تنطبع فيها الصور انطباعا

---

(١) عالما فى أزله : ط

محاكيا لها . فاذا تراءى فيها الجالس حاكته جالسا ، واذا تراءى فيهـا الرجـل القـائم حاكتـه قائمـا ، وان تراءى فيهـا المضطجع حاكته مضطجعا . فتلك الأوضاع تتجدد والمرآة فى نفسها لاتتجدد .

ومثله العلماء بمبنى مرتفع ، يروم حوله طائر ، فتارة يكون فوق ذلك المبنى ، وتارة يكون عن يمينه ، وتارة عن شماله ، وتـارة خلفه ، وتارة أمامه . فالطائر تتجدد له أمكنة ، والمبنى فى مكانه لاتتجـدد له أمكنة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« والذى يوضح الحق فى ذلك : أن من اعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علما متعلقا بأن سـيقوم زيد غدا ، وقدر استمرار العلم بتوقع قدومه الى قدومه فاذا قدم لـم يفتقر الى علم متجدد بوقوع قدومه ، اذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين . وآية ذلك : أنا لو قدرنا اعتقاد دوام علم (١) ، ولم نفرض عند وقوع القدوم (٢) علما آخر سوى ما قدرنا (٣) دوامه ، وقلنا لا يتعلق العلم السابق بالوقوع ، للزم كونه جاهلا بالوقوع ، أو غافلا عنه ، مع تقدير دوام العلم بالقدوم المرقوب فى الـوقت المعين . وذلك باطل على الضرورة . وليس من معتقدنا (٤) : المصير الى بقاء العلوم الحادثة . ولكن الأدلة العقلية تنبنى على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات أخرى . فاذن لم يلزم شاهدا تجدد علوم عند تجدد المعلومات ، فى حق من سبق له العلم بوقوعها فى الاستقبال ، فلان لا يلزم ذلك فى حق البارى تعالى أولى . فافهم » .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام رضى الله عنه أن علم البارى جل وعلا قديم متعلق بالمعلومات المتجددات ، بما فرض العـلم

---

(١) دوام علم كما صورناه : ط
(٢) اللزوم : خ ـ القدوم : ط
(٣) قدمنا : ط
(٤) معتقده : خ

الحادث ، لو قدر بقاؤه وقدرنا علما يتعلق بقدوم زيد في غد ، فـــان هذا العلم يتعلق بقدوم زيد في حال عدمه .

ثم اذا وقع قدوم زيد عنـــد طلـــوع الشمس ، فانــه يتعلق بالقدوم موجودا ، ولا يفتقر عند قدوم زيد الى علم آخر يتعلق به . فقد ظهر أن القدوم يتجدد ، وأن العلم الباقي لايتجدد . ولو قدرنا أن ذلك العلم لايتعلق بقدوم زيد في حال وجوده ، حتى لايكون الذي فرضنا قيـــام العلم به عالما بقدومه في خال قدومه ، فلزم أن يقوم به ضد من أضداد العلم ، اما جهل أو ظن أو شك أو غفلة . وهذا يؤول الى معتقده ، الى اجتماع الضدين . فانا فرضنا العلم باخبار قيام العلم بالقدوم وقيـــام الجهل ، جمع للضدين . وهذا الذي فرض انما هو تقدير لاتحقيق .

والادلة العقلية قـــد تنبنى على التحقيق وتنبنى على التقديـــر والفرض ، ودلالة التمانع وهي دليل المرشد الى وحدانيته ، مبنية على التقدير لا على التحقيق .

فصـــل

الله متكلم آمرناه

قال الإمام أبو المعالي : « الباري تعالى متكلم آمرناه (١) مخبر ، واعد متوعد (٢) . وقد قدمنا في (٣) اثبات الصفات المعنوية ، الطريق الى اثبات العلم بكون الباري (٤) تعالى متكلما ، عند اسنادنا نفي النقائص الى السمع ، وتوجيهنا على انفسنا السؤال عما يثبت في السمع (٥) . فاذا صح (٦) ان الباري سبحانه وتعالى متكلم ، فقـــد آن أن نتكلم في صفة كلامه »

---

(١) ناه : سقط خ

(٢) متواعد : ط

(٣) في خلال : ط

(٤) الرب : ط ـ الباري : خ

(٥) للسمع : ط

(٦) فاذا وضح كون الباري : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا هو الترتيب الصحيح ، لأن العلم كالأحكام بالصفات يستدل عليها أولا ، ثم يقام الدليل على اثبات الصفة . ولم يختلف أحد من أهل الاسلام فى أن البارى عز وجل متكلم ، ولا أن له كلاما . ثم اختلفوا بعد ذلك فى كلامه . هل هو قديم أو هل هو حادث ؟ فمذهب أهل الحق أنه قديم . لأن الكلام عندهـم صفة تصحب العلم ، اذ كل عالم بمعلوم ، فانه مخبر عن تعلق علمه بذلك المعلوم . ووافق «أهل السنة» فى هذا «الكرامية» لأنها قضت بقدم الكلام، لكن الكلام عندهم : القدرة على التكلم ـ على ما سيأتى بيانه ـ وأمـا المعتزلة فانهم حكموا بحدوث الكلام . والذى حملهم على ذلك : أن كلام النفس لم يفهموه ، ولم يثبتوا كلاما الا حروفا وأصواتا . والحروف والأصوات حادثة لامحالة .



قال الإمام أبو المعالى : **« فاعلموا ـ وقيتم البـدع ـ أن مذهب أهل الحق : أن البارى سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلى ، لا مفتتح لوجوده ، واطبق المنتمون الى الاسلام على اثبات الكلام ، ولـم يصر صائر الى نفيه ، ولم ينتحل أحد فى كونه متكلما نحلة نفاة الصـفات فى كونه عالما قادرا حيا »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى حمل المعتزلة على اثبات الكلام مع نفيهم الحياة والعلم والقدرة ، أن تلك الصفات لو اثبتوها قائمة فى ذاته ، لكانت قديمة . والقدم أخص أوصاف البارى تعالى . والاجتماع فى الأخص يوجب الاجتماع فى سائر الصفات ، وذلك كان يقضى بكون الصفات آلهة . وهذا كله قد تقدم ابطاله . ولما كان الكلام عندهم حادثا ـ وهو راجع الى فعل الله تعالى ـ لم يكن عندهم فى اثبات مازعموه فى صفات البارى تعالى القديمة . فلهذا افترق (١) حكم الكلام عن حكم سائر الصفات .

---

(١) اقترن : ص

قال الإمام أبو المعالى : « ثم ذهبت المعتزلة والخوارج والزيدية والامامية ومن عداهم من اهل الأهواء الى أن كلام(١) الله - تعالى عن قول الزائغين - حادث مفتتح الوجود ، وصار صائرون من هؤلاء الى الامتناع من تسميته مخلوقا مع القطع بحدثه ، لما فى لفظ المخلوق من ايهام الخلق ، اذ الكلام المخلوق هو الذى يبديه المتكلم تخرصا من غير أصل . واطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحروف والأصوات لاخلاف فى كونها مخلوقة ، لأنها مترتبة . ألا ترى أنك اذا نطقت بالبسملة فانك تجد الباء متقدمة على السين ، وتجد السين متقدمة على الميم . وهذا حكم الحدوث ، أن يوجد الشىء بعد أن لم يوجد ، وان يكون مسبوقا بغيره . ومن زعم أنه حادث غير مخلوق ، فانه لم يخالف فى المعنى وانما ترك لفظ المخلوق لايهام الاشتراك ، لأن الخلق يطلق على افتراء القول وافكه . قال الله تعالى : « وتخلقون افكا (٢) » واختلف العلماء فى الكذب . لم سمى خلقا ؟ فقال بعضهم : سمى الكاذب خالقا ، لأنه يخبر عما لا وجود له . كما أن الخلق الذى هو الاحداث : وجود شىء عن عدم . وقال آخرون : انما سمى خالقا لأنه يقدر خبرا . والتقدير يسمى خالقا . فخشى الذى لم يطلق لفظ المخلوق ، ايهام الاشتراك . ففر عن ذلك . وأما من ينافى الاشتراك فانه يطلقه اذ المخلوق مرادف للحادث لا فرق بينهما فى المعنى . فاذا أطلقوا على الكلام أنه حادث فقد اعترفوا بأنه مخلوق ، اذ لافرق بين اللفظين فى المعنى .



قال الإمام أبو المعالى : « ذهبت الكرامية الى أن الكلام قديم والقول حادث غير محدث والقرآن قول الله وليس بكلام الله وكلام

---

(١) البارى : ط

(٢) العنكبوت ١٧

الله تعالى عندهم القدرة على التكلم (١) • وقوله حادث قائم بذاته ـ تعالى عن قول المبطلين ـ وهو غير قائل بالقول القائم به ، بل هو قائل بالقائلية • وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث • وكل مفتتح مباين للذات محدث بقوله « كن » لا بالقدرة • فى هذيان طويل • لايسع هذا المعتقد استقصاؤه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الكرامية فانهم كانوا نطقوا أولا بكلمة حق يراد بها باطل • حين قالوا : ان الكلام قديم ثم فسروه بأنه القدرة على التكلم • وفرقوا بين الكلام والتكلم حين جعلوا للكلام حكم القدم وللتكلم حكم الحدوث ، لانه مقدور للقدرة التى عبروا عنها بالكلام •

وفى هذا القول وجوه من الاستحالات : منها انهم جعلوا الكلام قدرة • ولا فرق بين هذا القول وبين قول من يقول : ان القدرة علم • وهذا قول بانقلاب الاعيان ، ثم تفرقتهم بين الكلام والتكلم • خروج عن المعقول وعن اللغة ، اذ لافرق بينهما • ثم قولهم : ان القول مخالف للكلام بعيد ، وان كان بعض النظار قد فرق بينهما • فقال : ان القول هو مما يدل على ماتدل جملته على معنى ، ويدل جزؤه على جزء ذلك المعنى • كقولك : صديق زيد • فان صديقا يدل على مفهوم معقول • ويدل زيد أيضا على معنى آخر معقول بنفسه ، ويخصون القول ما يقع من هذا النمط • ولايقولون فى عبد الملك اسما علما ، انه قول • اذ لايدل عبد ولا الملك على معنيين مفهومين منها • لان عبد الملك اسم موضوع له ؛ نعم يكون ذلك قولا اذ كان عبدا لملك • ويكون اسمه زيدا أو عمرا ، فحينئذ يكون عبد الملك قولا ، لان عبد يدل على معنى ويدل الملك على معنى آخر ؛ وكل واحد من الاسمين قد دل على جزء من المعنى المقصود •

ثم قول الكرامية ان القول حادث قائم بذاته ، وهو غير قائل به : كلام جامع لضروب من الفساد •

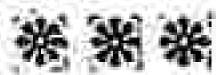
---

(١) الكلام : ط

أحدهما : قيام الحوادث بذات البارى سبحانه وتعالى ، التى لو قامت به لدلت على حدوثه .

الثانى : تفرقتهم بين الحادث والمحدث ، مع قضاء العقل فى تسويتهما ، ثم فصلهم بين العلة والحكم ، لأنهم قالوا : ان القول قام به ولم يكن به قائلا . وهذا كقول أصحاب الكمون : ان الحركة تقوم بالجسم وليس الجسم متحركا بها . وكذلك أيضا قولهم : انه قائل بالقائلية ، ذهاب منهم الى نحو من أقوال المعتزلة فى أن العالم والقادر يوجبهما ما ليس بعلم ولا قدرة . فقد خزلوا مابين العلة ومعلولها ، حين أثبتوا القول ولم يثبتوا الذات قائلة به . وأثبتوها قائلة دون القول ، فخزلوا الحكم أيضا عن العلة .

وأما قولهم : ان المحدث المباين للذات يكون موجودا بكن ، لا بالقدرة . فخرج عن العقول . لأنا نعلم : أن المؤثر فى حدوث الحادثات ووجود الموجودات : القدرة . وأما صرف الحدوث الى ما ليس بقدرة فمحال .



قال الإمام أبو المعالى : « وغرضنا من ايضاح الحق والرد على متنكبيه ما يتبين الا بعد عقد (١) فصول فى ماهية الكلام وحقيقته شاهدا ، حتى اذا وضحت الأغراض منهاتعطفنا بعدها الى مقصدنا . وقد التزمنا التمسك بالقواطع فى هذا المعتقد على صغر حجمه . وغايتنا اجراءه (٢) على خلاف ماصادفنامن معتقدات الأئمة . وهذا الشرط يلزمنا طرفا من البسط فى مسألة الكلام . وها نحن خائضون فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامام رضى الله عنه ظاهر ، لأن أول ماينبغى أن يفيض فيه المعلم الشارح تبين حقيقة المعنى المشروح . فاذا ثبتت حقيقته ثبتت بعد ذلك أحكامه ، وميز قول أهل الحق من أقوال المعتزلة والمخالفين ، وهدمت قواعد

(١) عقد : ط   (٢) وآثرنا أجراءه : ط

المبطلن • ولهذا رأى الامام أن يبدأ تبين معنى الكلام ، وذكر اختلاف الناس فيه ، حتى يتبين الحق من الباطل فى حقيقة الكلام •

فصل
فى
حقيقة الكلام وحده ومعناه

قال الإمام أبو المعالى: « اعلم أرشدك الله أن المعتزلة ومخالفى اهل الحق تخبطوا فى حقيقة (١) الكلام • ونحن نومىء الى جمل من الفاظهم ونتعقبها (٢) بالنقض • فمما ذكره قدماؤهم : أن الكلام حروف منتظمة واصوات مقطعة دالة على اعراض صحيحة • وهذا باطل ، اذ الحد مايحوى آحاد المحدود ، والحرف الواحد قد يكون كلاما مفيدا • فانك اذا أمرت من وقى ووشى • قلت : «ق» و «ش» فهذا كلام ، وليس بحروف واصوات •

فان قيل : الحرف الواحد لاينطق به ، ان جرد الأمر من هذه الادوات ، وصل بهاء الاستراحة فقيل : قه ، وشه • فلم يستقل الحرف الواحد بنفسه (٣) ، ولايغنيهم (٤) هذا عما أريد بهم فان « ق » فى درج الكلام ووصله كلام وهو حرف واحد [وانما غرضنا ايضاح ذلك] (٥) ، ثم لامعنى للتقييد بالافادة فان من لفظ بكلمات لاتفيد ، يقال تكلم ولم يفد • فلا معنى للتقييد بالافادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت الحدود حاصرة لجميع المحدود بها ، لم يصح أن يؤتى لها بلفظ يخرج منه واحد من الحدود ، وهؤلاء لما حدوا الكلام بالحروف المنتظمة والأصوات المقطعة • الى آخر حدهم ، كانوا قد أخلوا بحصر الحد ، اذ يوجد حرف واحد يفيد • فقد بطل تقييدهم الافادة بالحروف المنتظمة •

---

(١) حد : خ
(٢) ثم نتعقبها : ط
(٣) بنفسه : ط
(٤) وهذا لاينجيهم عما : ط
(٥) زيادة من ط

ثم انهم أساءوا فى الترتيب ، وكان من حقهم أن يقولوا : أن الكلام أصوات متقطعة وحروف منتظمة ، لأن الأصوات أعم ، اذ تكون فى الموات ، كأصوات الشجر اذا هبت عليها الرياح ، وأصوات الماء وأصوات الحيوانات التى لا تعقل . قال الله تعالى : « ان أنكر الأصوات لصوت الحمير » (١)

وأما الحروف فمخصوصة ببنى آدم . ومن حذق الحذاق بالحدود أن يقدموا الأعم على الأخص . الا ترى أنهم اذا حدوا الحيوان يقولون فى حده : انه جسم متغذ حساس . فيأتون بالجنس الأعلى . وهو الجسم ، ثم يردفون بالمتغذى ، وهو أخص منه . اذ الجسم متغذ وغير متغذ . ثم يأتون بالحساس ، وهو أخص من المتغذى ، لأن النبات يتغذى ولا يحس . فبالحساس يتم حد الحيوان ، ثم توقيفهم الكلام على المفيد غير صحيح ، يقول القائل : « تكلم فلان فلم يفد » فلو كان الكلام لا يفيد ، لكان هذا بمنزلة قول القائل : « أفاد فلان ولم يفد » ولا خلاف بين العقلاء فى أن الايجاب والسلب متقابلان ، لايجوز أن يفرضا فى ذات واحدة .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : الحروف أنفس الأصوات . فلا معنى لتكريرها . [والحدود يتوقى فيها التكرير الذى لا يفيد] (٢) . فاذا قالوا : الكلام أصوات مقطعة ، وحروف منتظمة . وتقديره : الكلام أصوات وأصوات . واذا حذفوا الحروف ، قيل لهم : الأصوات المقطعة لاتفيد لأنفسها ، ما لم يصطلح على نصبها أدلة . فان ارتضيتم ذلك واكتفيتم به ، لزمكم على مساقة (٢) تسمية نقرات على أوتار ، مصطلح عليها : كلاما . وهذا القدر مغن (٣) فى تتبع حدهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأصوات أعم والحروف أخص ، وحكم الحاذق المتقن أن يوجز الكلام ويختصره ،

---

(١) لقمان ١٩
(٢) زيادة من ط
(٣) كاف : ط

فاذا كان الحروف تتضمن الأصوات لأنهم لو قالوا الكـــلام حـــروف منتظمة ، لعلم أنها أصوات . لأن النوع متضـمن لجنسـه لا محالة . الا ترى أن الانسان فى ضمنه الحيوان . اذ هو جنسه . وفى ضـــمن الحيوان الجسم المتغذى اذ هو جنسه ، وفى ضمن الجسم المتغـــذى الجسم ، اذ هو جنسه . فكان من جنس الترتيب أن يتركوا الاصوات ويذكروا الحروف . ولو قد فعلوا ذلك ، لكان يرتفع عنهم الاعتراض بتسمية نقرات الأوتار كلاما .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قال قائل : فما حد الكلام عندكم ؟ قلنا : من ائمتنا من يمنع من تحديد الكلام وتبينه بالتفصيل . كما سنوضحه عند ذكرنا ماهية الكلام . وجملة المعلومات لاتضبطها الحدود ، بل منها ما يحد ومنها ما لا يحد ، كما ان منها ما يعلل ومنها مالا يعلل »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اختلف العلماء فى الحـد ، فمنهم من قال : انه يرجع الى ذات المحدود وصفات نفسه . وعلى هذا فكل معلوم محدود ، لأنه اذا علم بصفات نفسه ، فقد تحقق . والحـد عند من يقول بهذا القول هو الحقيقة . ومنهم من يصرف الحد الى قول المحدود ووصفه . وهؤلاء هـم الذين يقسـمون الموجـودات الى محدود وغير محدود ، ويبينون ذلك بأن يقولوا : لورام واحد منا أن يبين بين حلاوة العسل وحلاوة السكر ورائحة المسك ورائحة القرنفل ، ويبين ذلك بقول يفصل أحد الطعمين على الآخر واحدى الرائحتين عن الأخرى ، لم يقدر على ذلك ، مع تفرقة الحس بين كلا الطعمين ، وكلتا الرائحتين . وأما من يصرف الحد الى ذات الشىء فانه يقول : انه قد علمت حقيقة الرائحتين وحقيقة الطعمين ، لكن العبارة ضاقت عن تمييز أحد الضربين عن الآخر .

وقال شيخنا ـ رحمه الله ـ الكلام ماأوجب لمحله كونه متكلما . وهذا فيه نظر . لما كانت الحدود حكمها أن تبين المحدود بيانا يشرحه ويجليه ويكشفه ، يخرج هذا الحد عن قانون الحدود ، لأنه انما فسره بحكم من أحكامه ، لأن من حكم العلة أن توجب حالا وحكما لمن قامت به تلك العلة . وطالب الحد ليس ينبغى أن يعرف بما يكون للعلة المحدودة من الأحكام ، انما ينبغى أن يعرف كنه تلك العلة وحقيقتها ، وليس ايجابها لحكمها مفسرا بمعناها (١) .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والأولى ان نقول الكلام هو **القول القائم بالنفس ، وان لزمنا البيان(٢) فهوالقول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات ، ومايصطلح عليه من الاشارات »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا حد مبين للنوع الواحد عن الكلام . لان مذهب المحققين أن الحروف المنطوق بها هى الكلام حقيقة ، فاذا كانت كلاما ، لم يتناولها هذا الحد . والكلام القائم بالنفس أمر معقول يتبين ثبوته فى الفصل الذى بعد هذا وهو معقول . وأما دلالات العبارات وما يصطلح عليه من الاشارات فليس حكمه حكم الأدلة العقلية ، لأن الأدلة العقلية تطرد ، وهذه العبارات مختلفة . يعبر الفارسى بعبارة لا يعبر بها اليونانى ، ويعبر اليونانى بعبارة لايعبر بها السريانى فدل ذلك على أن دلالة العبارات على كلام النفس ، انما حكمها حكم الدلالة الوضعية لا الدلالة العقلية .

---

(١) بلعناها : ص

(٢) وان رمنا تفصيلا : ط ـ وان لزمنا البيان : خ

فصـــل

فى

انكار المعتزلة لكلام النفس

قال الإمام أبو المعالى : « قد أنكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس . وزعموا : أن الكلام هو الأصوات المتقطعة والحروف المستعملة(١) ونفوا(٢) كلاما قائما بالنفس سوى العبارات الآيلة الى الحروف » الى قوله : « أو برقوم تسمى الكتابة » (٣)

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان كلام النفس أمر يعقله الانسان ويعلمه ، ولايجوز منه أن ينكره . وقد تفطنت له الطائفة المنطقية فانهم قسموا مايتحصل علمه بالحدود تصورا ، وما علم بالبرهان تصديقا . فاذا قال القائل : كل انسان حيوان ، وكل حيوان حساس ، يلزم أن ينتج : كل انسان حساس . فهذا معنى عقلته النفس وأخبرت به على ماهو به ، وصدقت ذلك الخبر ، ولولا اثباتها كلام النفس ما صح منهم أن يسموا ذلك العلم تصديقا . لأن التصديق لايتعلق الا بالخبر ، ولا يصح تعلقه بالعلم .

وأما « ابن الجبائى » فانه أصاب فى اثبات كلام النفس ، لكنه أخطأ فى التعبير عنه حين سماه خواطر ، والخواطر ، راجعة الى الفكر ، ثم انه راغم الضرورة وجحد الحس ، حين زعم أنها تدرك بحاسة السمع . وهذا مالا يجده أحد من العقلاء ، ثم انه مع تسميتها خواطر ، حكم عليها بأنها مسموعة والمعتزلة يحيلون أن نسمع ماليس بصوت كلاما أو غير كلام .

واستدل الامام على اثبات كلام النفس بأن الأمير اذا أمر عبده وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ، ثم يعبر عن ذلك بصيغة دالة عليه . وذلك الذى يجده فى نفسه هو الأمر والأمر من ضروب

---

(١) المنتظمة : ط (٢) ونصوا : ط ـ ونفوا : خ

(٣) الكتبة : ط

الكلام . وكما يجد فى نفسه اقتضاء الطاعة فكذلك يجد فى نفسه استدعاء العلم والاخبار اذا قال لمخاطبه : أزيد قائم ؟ وكذلك يجد فى نفسه افادة المخاطب بما يخبره ،اذا قال : قام زيد أو زيد قائم .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان زعم (١) أن ما ذكرناه من الأمر انما هو ارادة الآمر امتثال المأمور لأمره ، فذلك باطل . لأن الآمر قد يامر بما لا يريد أن يمتثل المخاطب فيه أمرة » الى قوله : « ليس تلهفا على لفظ منتقض (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لاخلاف عند أهل السنة أن الآمر يامر بما لايريده وضرب المحققون فى هذا أمثلة ومن أبينها : ماحدثنا به شيخنا الامام الحافظ المحدث المتكلم المفسر ابو بكر ابن المعربى المعافرى رحمه الله ، فانه قال لنا : شهدت واعظا عالما ، أدى به وعظه وتذكيره الى هذه المسالة ، فضرب لنا مثالا بان قال : ان رجلا غنيا عظيم الثراء كثير المال ، وكان له ابن عم هو المنفرد بميراثه ، وكان فى نهاية الحاجة والضرورة ، وكان يسترحمه الدهر فلا يرحمه ، ويستوصله فلا يصله ، وكان مرتقبا ليوم حينه ، متطلعا لوقت حمامه ، لأن ذلك هو الذى يثمر له ثمر الغناء ، ويبلغه غاية المنى . فما مرت الا هنيهة من الدهر حتى اغتال رجل ذلك الغنى الثرى ، وتصير جميع ماله الى ذلك المدقع المعوز ، فما شغله مافتح عليه من النعمة وساق اليه قتل ابن عمه من الخير ، عن أن يطلب ذلك المغتال الفاتك بدمه ، ويحرص على الثار منه ، شفاء عن وتره ودخله . فقال له ذلك الفاعل : واها لك . أتجزينى على تعجيلى لك اليسار وتحصيلى لك الدثر ، الا بان تسفك دمى ؟ ألم تكن مريدا لموت هذا الشحيح الضنين وحريصا على هلاك هذا الباثر القاطع ؟ فقال : نعم . قد كان ذلك . فقال له : لم تطلب دمه ؟ فقال له : لأنى لم آمرك ولو أمرتك لم تبق لى حجة عليك . فانقاد لقوله ، وتولى قوده .

---

(١) فان زعموا : ط (٢) منقض : ط

فاذا بطل كون المامور مرادا ، علم أن الذى يجـده الآمـر فى نفسه ليس بارادة للمامور ٠

ومما يبين أن المامور ليس بمراد : قوله الله تعالى لنبيه محمد ﷺ : « واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه : أمسك عليك زوجك واتق الله » فامره بالامساك وهو يريد الطلاق منه ، يبينه قوله تعالى : « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه (١) »



قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : الذى يجده فى نفسه ارادة جعل اللفظ الصادر منه على جهة ندب أو ايجاب ٠ وهـذا بطل من أوجه (٢) : منها أن اللفظة تتصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس والماضى لايراد بل يتلهف عليه » الى قوله : « ولايجحد ذلك محصل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى قالوه من أن الذى يجـده فى نفسه هو ارادته جعل اللفظة ايجابا أو ندبا ، يبطل من وجوه : منها ما ذكره الامام وهو أن اللفظ يتصرم ، واقتضاء الطـاعة موجـود فى النفس ، والارادة انما تتعلق بالمحدد لأن حدها مشبه لمتحدد فلا يصـح تعلقهابالماضى ٠ وانما المتعلق بالماضى الندم والأسف ، لا الارادة ، ثماللفظة التى هى افعل لم يفهم منها الا اقتضاء طاعة المامور لفعل المامور به ، ولا تدل على ارادة جعل الصيغة لايجاب ولا ندب ٠

ولو كان مفهومها جعل الصيغة دالة على ارادة وضعها للايجاب ، أو للندب ، لاحتاج اقتضاء الطاعة الى صيغة أخرى ، يفهم منها ذلك ٠ وأيضا فان الارادة تخصص أحد الجائزين بوقت وهيئة ، كان يجوزأنيكون المخصص على خلافها ٠ والقائل اذا قال : افعل ٠ وهو نادم فان صيغة افعل فى الحالين واحدة ٠ فما الذى خصصته الارادة ؟ فاذا لم يكن بين اللفظين فرق فى الحالتين ، علم بذلك أن الارادة انما تعلقت باللفظ

---

(١) الأحزاب ٣٧ (٢) وجهين : خ

بها ، حسب . وأما تخصص الايجاب بها من الندب ، فلا أثر للارادة فيه ، وانما ذلك الأثر لكلام النفس .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل الاقتضاء ضرب من الاعتقاد ، كان محالا » الى قوله : « يطرد لنا فى اثبات غرضنا »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصفات الحالة بالقلوب تنقسم الى اعتقاد . اما علم أو جهل أو ظن أوشك ، وأما ارادات وأما كراهات ، وأما كلام . وقد بطل كون مايجده الآمر فى نفسه ارادة ، ويبطل أيضا كون الاقتضاء اعتقادا . فان الاعتقاد جنس يجمع العلم والجهل والشك والظن . وليس اقتضاء طاعة المامور ، بعلم ولا جهل ولا ظن ولا شك . ولو أحيل الاقتضاء على اعتقاد مجهول ، لأحيل النظر ايضا على اعتقاد مجهول ، حتى يقال : ان الناظر عالم . وذلك مبطل للنظر وللعلم ، لانا اذا جعلنا النظر شرطا فى وجود العلم ، ثم أخرجنا النظر عن كونه نظرا ، بطل وجود العلم المشروط ثبوته . لان الشرط اذا عدم عدم المشروط . وسبيله يفضى الى انكار كثير من الأعراض وأجناسها ، ويؤدى الى أن يقول القائل : ان ارادة المريد للمراد ، هى علمه . ومآل هذا ابطال أجناس كثيرة من أجناس الأعراض .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« ومن الدليل على اثبات كلام النفس : أن قول القائل افعل ، قد يتضمن استحبابا » الى قوله « وغيرها من الأمارات »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما وجدنا لفظة « افعل » تقتضى ايجابا ، كقوله تعالى : «وأقيموا الصلاة» (١) وتتضمن ندبا كقولهتعالى: «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا»(٢) وتتضمن اباحةكقولهتعالى : « واذا

---

(١) النور ٥٦　　(٢) النور ٣٣

حللتم فاصطادوا(١)» وتتضمن وعيدا كقوله تعالى : «اعملواماشئتم(٢)» وتتضمن تعجبا كقوله تعالى : « أسمع بهم وأبصر(٣)» واللفظ واحد ،فلو رجعت هذه المعانى المختلفة الي اللفظ لاستحال كون اللفظ على صورة واحدة ، فلولا أن فى النفس كلاما ينقسم الى هذه المعانى ، ما صح أن تفهم هذه المعانى المختلفة من اللفظة المتفقة لأن حروف هـــذه الصيغة لا أختلاف فيها ، لكن هذه الاحتمالات وقعت فى النفس . فاذا قلت : افعل وأنت توجب ، ففى النفس ايجاب يقتضى طاعة المامور على الوجوب(٤) . واذا قلت افعل نادبا ، ففىالنفس ندبيقتضى طاعة المأمور على وجه الندب . لا على وجه الالزام . واذا قلت افعل مبيحا ، ففى النفس اباحة تجيز للمخاطب فعل الشىء وتركه ، وكذلك اذا قلت افعل موعدا ففى النفس تهديد يتوجــه الى المخــاطب بذلك . وكذلك اذا قلت : أحسن بزيد ، ففى النفس تعجب من تغيّر من أثنيت عليه . وهذه كلها انما ترجع الى ما فى النفس ، لا الى مجرد العبارة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : مــا الزمتمونــا فى مرامكم ينعكس عليكم فى كون اللفظ دليلا علي ما فى النفس . فان الدليل على الايجاب يجب أن يتميز عن الدليـــل على الاستحباب . قلنا : ليس (٥) يرجع تمييز الدليلين الي نفس الاصوات ، ولكناذا اقترنت القرائن بالألفاظ ، وشهدت الاحوال اضطر (٦) المخاطب الى درك مقصود اللافظ ، وماذكرناه من قرائــن الاحــوال ، ليســت من الكــلام عنــــد المخالفين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الترتيب عندالمعتزلة اثباتكلام النفس حين كانت لفظة افعل مشتركة بين الأمر على طريق الايجـــاب

---

(١) المائدة ٢ — (٢) فصلت ٤٠

(٣) مريم ٣٨ — (٤) الحسب : خ

(٥) ليس يرجع ... أنفس : ط ـ نحن نرجع ... نفس : خ

(٦) واضطر : خ

والالزام . والأمر على طريق الندب والاباحة والتهديد والتعجب وسائر ما تأتى هذه اللفظة دالة عليه ، وبين أنا لو لم نقل بكلام النفس ، ما صح فى هذه العبارات أن تتناول هذه الامور المختلفة . فلما استيقنت المعتزلة لزوم ما ألزمناهم ذهبوا الى أن يلزمونا فى دلالة هذه اللفظة على هذه المعانى ، ما ألزمناهم حتى يكون لكل معنى من هذه لفظا يعبر عنه ويختص بـه ولا يكون لغيره من الألفاظ الدالة على تلك المعانى .

فبين الامام أن الدلالة على الايجاب أو على الندب أو على سائر تلك الوجوه ، لاترجع الى الألفاظ لأنه على صيغة واحدة فى هـذه الوجوه كلها ، وانما ترجع الى قرائن أحوال يميز بها المخاطب بين الامر على طريق الايجـاب من غير تلك المعـانى المذكـورة وقرائن الأحوال شاهدة بمقصد المتكلم . ولا تنضبط بالقول والذكر ، وتعريفها للمقصود تعريف ضروري ، كما أنا نشاهد خجل الخجل ووجل الوجل ونعلمه بقرائن أحواله . ولا تقف معرفة الخجل على حمرة الخجل ، اذ قد تحمر لتمكن صحته وصحة مزاج كبده . وقد تحمر لدانائه للنار وقربه منها . وقد تحمر لغلبة الدم عليه . لكن هناك حالا لا تضبطها العبارة ، عرفت مشاهد ذلك . بخجل ذلك الخجل ووجل ذلك الوجل . ثم ان هذه القرائن المعرفة بكون الامر موجبا أو كونه نادبا ، ليس شيء منها كلاما ، لأن الكلام ان كان فى النفس ، فهذه القرائن ليست فى النفس ، وان كان حروفا واصواتا ، فهذه القرائن ليست بحروف ولا أصوات . فقد خرجت عن أن تكون كلاما من كل وجه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان رددنا الى اطلاق أهل (١) اللسان ، عرفنا قطعا أن العرب تطلق كلام النفس والقـول الدائر فى الخلد . وتقول : كان فى نفسى كلام ، وزورت فى نفسى قولا . واشتهار

---

(١) أهل : ط

ذلك يغنى عن الاستشهاد عليه بنثر ناثر ، أو شعر شاعر . وقد قال الأخطل (١) :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما

جعل اللسان على الفؤاد دليلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما بين الامام كلام النفس بالأدلة العقلية ، أراد أيضا أن يثبته من حيث اللغة ليكون ذلك قمعاً لمن انكر الكلام الا الحروف والأصوات . فبين أن العرب تطلق كلام النفس وتحيل عليه . وهو مشهور فى كلامها . قال الله تعالى : « ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول (٢) » فاثبت لهم قولا فى النفس ، يقولون : كان فى نفسى كلام ، وقال عمر رضى الله عنه مخبرا عن يوم سقيفة بنى ساعدة « كنت قد زورت فى نفس قولا » وكان قد حدث ذلك بمجمع من الصحابة . وهم العرب الفصحاء ، فما أنكروا عليه تزويره الكلام فى نفسه ، بل أقروه واعترفوا به فدل ذلك على شهرته عندهم . وقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد

فجعل كلام الفؤاد متقدما على نطق اللسان ، لأن المدلول له تقدم على الدليل . فانظر فطنة هذا العربى ومعرفته بكلام النفس وبما فى الفؤاد . وتيقنه أن الفؤاد غيب ، لا يعلم مافيه الا الله جل وعز . وصاحب الفؤاد . ولما كان ما بالقلب قد يقصد الى ايصاله الى مخاطب وتبليغه الى محدث ، جعل الله عز وجل حكمته البالغة اللسان ناطقا معبرا عما فى الفؤاد ، حتى يعلم المخاطب من كلام النفس ما علمه المخاطب .

* * *

---

(١) شاعر من شعراء الدولة الأموية ، وكان مختصا بالخليفة عبد الملك بن مروان . ومات فى سنة ٩٠ هـ فى خلافة الوليد .

(٢) المجادلة ٨

قال الإمام أبو المعالي: « فان قال المخالف : الالفاظ المفيدة تسميها العقلاء كلاما [على الاطلاق ويقولون : سمعنا كلاما] (١) ومرامهم ما أدركوه من العبارات • قلنا : الطريقة المرضية عندنا : ان العبارات تسمى كلاما على الحقيقة [كذلك (٢) الكلام القائم بالنفس ، يسمى كلاما] وفى الجمع بينهما ما يدرأ به تشغيب المخالفين » •

ومن أصحابنا من قال : ان الكلام [الحقيقى ،هو] (٣) القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا (٤) ، كما تسمى علوما تجوزا • اذقديقول القائل : سمعت علما وأدركت علوما ، وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم • ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: القول الاول من قول الائمة هو الصحيح لان الحقيقة والمجاز ، انما يعرفان بحكم اللغة • وكل اسم بقى على موضوعه لم يغير عنه سمى حقيقة ، كالاسد للسبع ، وكل اسم تجوز به عن موضوعه ولم يكن راتبا على ما وضع له ، كان مجازا كالشجاع يسمى أسد الا ترى أن الذى نسميه أسدا ، انما ننزلة منزلة السبع فى الجرأة • وأهل اللغة يطلقون على الالفاظ المنطوق بها كلاما • فيقولون : كلمت زيدا كلاما فهمه ، وكلمته بلغة الرب ، وكلمته بلغة العجم • وكل ذلك راجع الى الالفاظ • وان كان كلام النفس متحققا عندهم فانما يلتفتون الى مايقع به البيان ويصح به التعريف • وذلك انما يكون بالالفاظ • فاذا كثر اطلاق اسم الكلام على الالفاظ فلا ينبغى أن يدعى أن وقوع الكلام عليها مجازا ، كما يدعى المجاز فى قول من يقول : تكلم فلان بعلم ، وسمعت منه علما • فان المجازهنا بين • اذ

---

(١) على الاطلاق ويقولون سمعنا كلاما : من ط

(٢) والكلام القائم بالنفس كلام : ط

(٣) الحقيقى هو : ط (٤) تجوزا : ط

المقصد : أنى سمعت منه ألفاظا مفهومها العلم ، وتكلم بحروف (١) مقتضاها المعرفة . لأن العلم لايسمع الا اذا خرق الله العادة . وهى لم تنخرق فى زماننا . فيبين بذلك أن تسمية الألفاظ كلاما : حقيقة لا مجازا .

فصل

المتكلم من قام به الكلام

قال الإمام أبو المعالى : « المتكلم عند اهل الحق من قام به الكلام . والكلام عند مثبتى الأحوال منهم ، يوجب لمحله حالا وهى كونه متكلما ، وينزل الكلام فى ذلك منزله العلوم والقدر (٢) والارادات ونحوها من الصفات الموجبات لمحالها الأحكام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل صفة تقوم بمحل فانها توجب لمحلها حكما وحالا ، لأن العلة لابد لها من معلول . ويستحيل أن يكون معلولها نفسها ، لأن الشىء لايكون علة لنفسه ، ويستحيل أن يكون معلولها المحل الذى قامت به من وجوه :

أحدها : ان المحل ذات قائم بنفسه ، والمعلول لايكون ذاتا . ومنها أن المحل قد كان موجودا قبل قيام العلة به ، والمعلول لايصح له ثبوت الا مع وجود العلة . ومنها ان المحل شرط لوجود العلة ، فلا يصح وهو شرط لها أن يكون معلولا لها ، لأن الشرط لايتقاضى المشروط ، والعلة تتقاضى المعلول . فاذا بطل أن يكون معلول العلة نفسها ، وبطل أن يكون معلولها لمحل ، لم يبق الا أن يكون معلولها كون المحل على تلك الصفة . فقد تقدم حكم العلة والمعلول . والكلام يقوم بنفس المتكلم كما يقوم العلم بنفسه .

* * *

(١) بحروف : ط   (٢) العلم والقدرة : خ

قال الإمام أبو المعالي : « وذهبت المعتزلة وكل قائل بأن كلام الله تعالى حادث : الى أن كون المتكلم متكلما من صفات الأفعال ، والمتكلم عندهم من فعل الكلام • ثم ليس للفاعل من فعله حكم يرجع الى ذاته • اذ المعنى بكون الفاعل فاعلا عندهم(١) وقوع الفعل منه • وعلى موجب ذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لم يجب قيام الفعل بالفاعل I وهو من اهم ما يعتنى به هذا الفصل I (٢) »

ونقول : لو كان المتكلم من فعل الكلام ، لكان لايعلم المتكلم متكلما من يعلمه فاعلا للكلام • وليس الأمر كذلك فان من سمع كلاما صادرا من متكلم ، استيقن كونه متكلما من غير ان يخطر بباله كونه فاعلا لكلامه ، أو مضطرا اليه • فاذا اعتقد كونه متكلما مع الاضراب عن هذه الجهات (٣) ، تقرر فذلك أن يكون المتكلم متكلما ليس معناه كونه فاعلا للكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال ان المتكلم لو كانت حقيقته من فعل الكلام ، لما علم كونه متكلما من لم يعلمه فاعلا للكلام • وقد نجد سامعا لكلام عالما يكون صاحب الكلام متكلما ، وان لم ينظر بعد فى كونه فاعلا للكلام • ولو كان للكلام فى المتكلم ضروريا ، لكان عند السامع متكلما ، وان لم يفعل كلاما •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والذى يوضح ذلك : انا نعتقد الا فاعل على الحقيقة الا الله ، ونصمم على هذا الاعتقاد ، ولا يزغنا ذلك عن العلم الضرورى بكون المتكلم منا متكلما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فنحن وقد اعتقدنا ان الله جل وعز هو الفاعل لأفعالنا ، المخترع لها الموجد لجميعها • وكلامنا

---

(١) عين : خ (٢) من ط (٣) الجهة : خ

من أفعالنا . ومع ذلك نعلم كون المتكلم منا متكلما وان لم يفعل كلاما .
وهذا يبطل قول من زعم أن المتكلم هو من فعل الكلام .

قال الإمام أبو المعالي :- « ومما يقوى التمسك به أن نقول الكلام عندكم أصوات متقطعة ، وحروف منتظمة ضربا من الانتظام . فاذا قال القائل منا : قد قمت اليوم الى زيد فهذا الصادر منه كلامه ، وهو المتكلم به ، فلو خلق الله تعالى هذه الأصوات على انتظامها في العقل ضروريا ، فلا يخلو المخالف - وقد فرضنا الكلام في ذلك - اما أن يقضى بكون محل الكلام (١) متكلما ، واما أن لايقضى به . فان زعم أن المحل هو المتكلم ، فقد نقض المصير الى أن المتكلم من فعل الكلام . فان الكلام من فعل الله في الصورة المفروضة . وان زعم أن محل الكلام أو الجملة التي محل الكلام منها ليست بمتكلمه ، فقد عاند وجحد ما يداني البدائه . فانا نسمع من قام به الكلام يقول : قد قمت اليوم الى زيد ، كما كنا نسمعه يقول ذلك (٢) اذ هو مختار »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا محالة في أن مايقوم بالعبد من الأعراض الضرورية لاقدرة له عليها ، ثم تلك الأعراض القائمة به تنقسم ، فمنها ما ليس من نوعها مالا يقدر عليه العبد . وذلك كالامه وألوانه وصحته ومرضه . هذا كله مالا يقدر العبد عليه ، ولا على نوعمن أنواعه . ومنها مايقدر العبد على نوع من أنواعه في وقت . وذلك كالحركات . فان حركة المرتعش ضرورية ، ويقدر العبد على أن يتحرك حركة ادارية من جهته التي تحرك اليها حركة ضرورية . واختلف الناس في العلوم الضرورية هل يجوز أن تقوم بالعبد وهي اختيارية مكتسبة ؟ فذهب بعضهم الى أن ذلك جائز ، لأن العلم الضروري اذا تعلق بما يتعلق به العلم الكسبي . وهما مثلان . والمثلان يجتمعان فيما يجب ويجوز

---

(١) المحل : خ - محل الكلام : ط
(٢) ذلك : ط

ويستحيل ، ومنهم من قال : انها كلها غير مقدورة للعبد كما لايقـــدر على ألوانه وطعومه وآلامه . ولذاته . وفرق بعض الناس بين العـلم الضرورى الذى هو العقل وبين ســائر العلوم الضرورية ، فقـال : ان العلوم الضرورية الذى هو العقل لايجوز أن يقدر عليه العبد ، حتى يكون له اختياريا نظريا ، لأن العقل شرط فى وجود العــلم المختــار النظرى ، فاذا كان شرطا لم يكن ذلك العلم نظريا مختارا للعالم ، لاستحالة وجود المشروط مع عدم شرطه . وأجاز وقوع سائر العــلوم الضرورية نظرية مختارية ، ماعدا العقل . والكلام فى ذلك حكمه حكم الحركة ، لأن من قبيله مايوجد مختارا للعبد ، واذا قدرناه ضروريـا لله عز وجل ، لم تتعلق به قدرة العبد ، وكان البارى جل وعز هــو الذى يفعله . فاذا قال العبد : قمت اليوم الى زيد ، وكان ذلك القول منه ضروريا فلا يخلو المعتزلى من أحد ثلاثة أوجه : أمـا أن يقــول : ان العبد هو المتكلم مع تسليمه ، لأن الله جل وعز هو فعل ذلك الكلام ، فيكون تاركــا لأصــله وقــوله ان المتكلم من فعــل الكـــلام . وامــا أن يقــول : ان الــذى قــام بــه الكــلام ذلك ، ليس متكلما . فان قال ذلك عاند الضرورة . فانا نسمع المضطر الى أن يقول : قمت اليوم الى زيد ، كما كان يقوله مختارا .

فمن زعم أنه متكلم فى الحال التى يختار فيها الكلام ، وأنــه غير متكلم فى الحال الذى اضطر فيها الى الكلام ، لكان مراغما للبدائه . وان قالوا : ان البارى سبحانه هو المتكلم فى هذه الصورة ، كانوا أيضا مبطلين . لأن المتكلم صفة من كان منه الكلام ، قياما به وحلولا فيه . وانما اسم من فعل الكلام فاعل للكلام لامتكلم . الا ترى أنا نقول فيمن خلق الله فيه حركة ضرورية : انه متحرك بها . واذا أردنا أن نخـبر عن ايقاع الله جل وعز لها فانا نقول : انه فاعلها . فكما لايوصف جل وعز بالمتحرك مع فعله للحركة ، كذلك لايوصف بالمتكلم مع فعله للكلام .

* * *

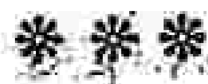
قال الإمام أبو المعالى : **« ولو بينا غرضنا من هذا الفصل على اصلنا فى استبداد الرب سبحانه وتعالى فى الخلق ، واستحالة كون غيره موجودا ، فيتضح على هذا الأصل بطلان المصير الى ان البارى تعالى انما كان متكلما ، من حيث كان فاعلا للكلام . اذ هو فاعل كلام المحدثين وليس متكلما به . ويصح الالزام على النجارية فانهم موافقون أهل الحق فى ان الرب تعالى خالق أعمال العباد ، فلا يستمر لهم . وهو معتقدهم القول بان المتكلم من فعل الكلام »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذ تبين أن البارى جل وعز ، هو خالق أعمال العباد وأفعالهم وكلامهم من أفعالهم ، فلا يصح على هذا أن يكون المتكلم من فعل الكلام ، لأنا حين قام بنا كلام من فعل الله جل وعز ، لم يكن البارى تعالى به متكلما . وهذا الذى ذكره المعتزلة هو من وضع وصف المخصوص بدل وصف العموم ، فان الفاعل أعم من المتكلم ، لأن المفعولات تنقسم الى جواهر وأجسام والى أعراض قائمة بالأجسام . والأعراض تنقسم الى أعراض ما يشترط فى قيامها بالمحل : الحياة . والى أعراض تفتقر الى اشتراط قيام الحياة بالمحل . وحينئذ تقوم هى به . فالأول ، كالألوان والألوان والتأليفات ونحو ذلك والطعوم والروائح . كل ذلك لا تشترط الحياة له والثانى كالعموم والارادات وأضداد العموم الخاصة والعامة ، كالجهل والظن والشك والغفلة والغشية والنوم . والكلام من هذه الصفات المشروطة بالحياة ، فكيف يستجيزون أن يوقعوا المتكلم مع خصوصه ، حين كان عرضا ، تشترط فيه الحياة مقام فاعل ؟ ومفعول الفاعل ينقسم الى جواهر وأجسام ، والى أعراض لا يشترط لها الحياة ، والى أعراض تشترط لها الحياة . والكلام واحد منها . هذا أبعد فى النطق ، واخلال بطرق التسميات والأوصاف .

ثم انهم وقد قالوا : ان الكلام حروف وأصوات ، فلئن كان المتكلم من فعل الكلام ، فليكن الصوت من فعل الصوت . ويلزم من سياق ذلك

كون البارى تعالى مصوتا ـ تعالى عن قول الزائغين ـ من حيث كان فاعلا للاصوات . وكل مذهب يؤول بصاحبه الى الالحاد فى أسماء الله تعالى فهو باطل ، لا سبيل اليه .

وهؤلاء لما قادهم رأيهم الفائل ، ونظرهم المأفون الى تسمية البارى جل وعز مصوتا ، تبين بذلك انهدام القاعدة التى أدتهم الى هــــذا الضلال .



قال الإمام أبو المعالي : « واذا بطل بهذه القواطع مذهب من يقول : المتكلم من فعل الكلام ، فلابد من اختصاص الكلام بالمتكلم على وجه من الوجــوه ، واذا انتقض وجــه الفعل ، فــلا يبقى على السبر والتقسيم بعد بطلان ماذكرناه ، الا ماارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام . ثم ثبوت هذا الأصل يفضى الى أن الكلام يوجب حكما لمحله ، هو كونه متكلما ، فان كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما تبين أن الكــلام معنى فى النفس زائد على الحروف والأصوات ، وعلمنا أن الله جل وعز متكلم ، بدليل انتفاء النقائص عنه ، لزم أن يكون الكلام قائما به ، كمــا كــان العلم قائما به ، وكما ثبت للعلم اذا قام بمحل ، كون المحل عالمــا ، فكذلك يثبت قيام الكلام بالمحل كونه متكلما . ولو حكمنا بأن الكــلام لايوجب حكما وحالا للمحل الذي قام به ، لجرنا ذلك الى أن لانثبت للمحل حكما عند قيام العلم به . وذلك لو قلناه ترك واضراب عن العلة والمعلول . وقد تقدم بيان ذلك ، وتقرر أن العلم بالصفات لايصح الا بعد تمهيد ذلك الأصل .



قال الإمام أبو المعالى : « فهذه المقدمات لغرضنا فى الرد على المخالفين ، ونوجه عليهم طلبات قبل الخوض فى مقصود المسألة ان شاء الله تعالى . ونقول : الكلام فى تفاصيل الكلام فرع لثبوت كون البارى تعالى متكلما فبم تنكرون على من يزعم أنه ليس بمتكلم أصلا ؟ فان زعموا ان المتكلم من فعل الكلام والبارى تعالى مقتدر على خلق الكلام وابداعه . قلنا : قد أبطلنا عليكم ذهابكم الى أن المتكلم من فعل الكلام بالطرق المتقدمة ، ثم ماذكرتموه اكتفاء منكم بأن الكلام مقدور للبارى تعالى ، فلم زعمتم ان مقدوره وقع ؟ وليس كل مايقضى العقل بكونه مقدورا للبارى تعالى ، يجب كونه واقعا . اذ ذلك يؤدى الى وقوع ما لا يتناهى من الحوادث من حيث كانت المقدورات غير متناهية »

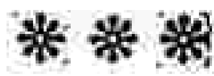
قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما المعتزلة وقد غمض عليها اثبات كلام النفس ، فانها لا تتوصل الى اثبات كون البارى تعالى متكلما أصلا ، لأنهم اذا قدروا المتكلم من فعل الكلام ، فانهم يسألون عن ذلك الكلام وعن وقوعه وعن دليلهم على وقوعه . ولايجدون الى ذلك سبيلا . لأن المفعول لا معنى له الا كونه مقدورا للبارى جل وعز وكونه مقدورا لا يوجب وجوده . ألا ترى أن وجود أضعاف الموجودات يجوز وهو مقدور لله تعالى وكما لايقتضى كونها مقدورة له وجودها . كذلك ، يدل كون الكلام مقدورا له وجوده . وقد نبه الله تعالى عن ذلك بقوله : « وما قدروا الله حق قدره . اذ قالوا : ماانزل الله على بشر من شىء(١) » فعرف جل وعز أن من نفى الكلام عن الله فما قدره حق قدره . وما ذلك الا أن الكلام كمال ، وضده نقص .

فمن نفى الكلام عن الله ، فقد قصر فى الألوهية وطعن فى

---

(١) الأنعام ٩١

الربوبية . ولو أرجعوا الكلام الى الفعل ، لما ليموا هذا اللوم ، ولا قرعوا هذا التقريع . اذ لايقول القائل : ما قدر الله حق قدره ، من قال : انه لم يخلق جسما ولا جوهرا ونحو ذلك . لانا لما علمنا أن القدرة مسترسلة على جميع الجائزات ، لم يكن ايجاد جوهر فى وقت ، طعنا فى علاء الله جل وعز واتساع قدرته .



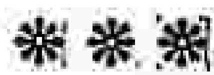
قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : انما عرفنا وقوع الكلام واتصافه تعالى بكونه متكلما بالمعجزات والآيات الخارقة للعادات » الى قوله : « فلا تكون المعجزات دالة على ثبوت الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما دفع المعتزلة عن اقامة الدليل دليل عقلى على ثبوت الكلام لله جل وعز لجاوا الى الادلة السمعية فقالوا : أن الانبياء هم المؤيدون بالمعجزات الخارقة للعادة المتنزلة منزلة قول الله جل وعز للعباد : صدق عبدى ، فاذا اخبر النبى عليه السلام بأن البارى جل وعز متكلما ، علمنا ذلك على القطع ، لأن المعجزات صدقت خبره على العموم فى كل ما يخبر به ، فيقال لهم عند ذلك : سددتم على أنفسكم الطريق الدال الى المعجزة على صدق النبى . فان المعجزة تتنزل بمنزلة تصديق ملك من الملوك لرسوله بأن يفعل ما لم تجر عادته أن يفعله . وذلك أن الملك اذا أراد أن يعهد الى رعيته عهداً ، ويبين لهم من سر مملكته سرا فجمع ذوى الحل والعقد منهم ، وقام رجل بين يدى الملك ، فقال لهم : يامعشر الحاضرين ان الملك أرسلنى اليكم لأقرر عندكم أمرا من خبايا ملكه .

وآية صدقى فيما أدعيه من ارسال الملك اياى : أنى اقترح على الملك أن يقوم فى سرير ملكه ، وأن يقعد ، فان فعل ماذكرته لكم ، علمتم بذلك

قصده لتصديقى . ثم يقترح على الملك إن يقوم ويقعد ويوافقه الملك فى دعواه ويأتى فيما اقترح بغرضه وهواه [فإن] الحاضرين يعلمون تصديق الملك له . وذلك من فعل الملك لايدل على أن الملك فعل كلاما ، لأن الكلام عند المعتزلة أصوات متقطعة وحروف منتظمة دالة على أغراض صحيحة . ولم يصدر من الملك أصوات ولا حروف .

وكذلك المتكلم عند المعتزلة من فعل الكلام . والملك فى تلك الحال لم يفعل كلاما . فكيف يصح للمعتزلة ان يدعوا العلم بأن الملك قصد بفعله ذلك تصديق الرسول ، اذ لم يكن منه حروف وأصوات . وكذلك المعجزات اذ لاتدل على أن الله ـ جل وعز ـ خلق أصواتا متقطعة ، فاذا سد عليهم باب العلم بالمعجزات ودليلها على صدق الرسول فكيف يطمعون أن يستاهموا أهل السنة فى الاستدلال بالرسول الذى صدقته ؟



قال الإمام أبو المعالى : والذى يوضح غرضنا فى ذلك : **انا بينا بالبراهين** » الى قوله : « فهذه طلبة عليهم قبل الخوض فى مقصود المسألة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان المتكلم ليس هو من فعل الكلام . والتصديق ضرب من الكلام فلا يكون المصدق أيضا من فعل التصديق ، فقد بطل على مذاهب المعتزلة كون البارى تعالى مصدقا للرسل . لانه لم يفعل تصديقا . فتبين بذلك بطلان دلالة المعجزة على تصديق الرسول على مقتضى قواعدهم ومفاسد عقائدهم .



قال الإمام أبو المعالي: « ومما نطالبهم به (١) أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه تعالى متكلم لنفسه ، كما أنه عندكم عالم قادر لنفسه ؟ » الى قوله : « فهذا القدر مقصودنا من تقديم هذه الطلبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: المعتزلة اضطربت فى صفات كلامه اضطرابا شديدا . فزعمت أنه حى عالم قادر لنفسه ، وأنه مريد بارادة حادثة يخلقها فى غير محل ، وأنه متكلم بأن فعل الكلام فى محل . يقال لهم : هلا قلتم انه متكلم لنفسة ، كما قلتم : انه عالم لنفسه فارادوا أن ينفصلوا عما ألزموه عن كونه متكلما لنفسه ، لأن الكلام حروف وأصوات . والحروف حادثة فلا يصح أن يصرف ذلك الى النفس لأن البارى قديم وصفة النفس لازمة ما وجدت النفس فلو كان متكلما لنفسه لوجب وجود الكلام الحادث أزلا ، والحكم بكون الامر الواحد أزليا محال . وفى ابطال كون المتكلم من فعل الكلام ابطال لهذا الرأى . وكذلك فروا عن كون البارى تعالى مريدا لنفسه ، لأنهم زعموا : انه لو كان مريدا لنفسه ، لوجب أن يكون مريدا لكل الارادات ، كما أنه لما كان عالما بنفسه . وهذه دعوى . لأن العلم فى حقنا متعلق بمعلوم معين ، وتعلقه بمتعلق معين من صفات نفسه . وكذلك ارادتنا تتعلق بمراد معين ، ووجوب ذلك لها بصفة نفسها .

فهذه صفات أنفس لم تقتض عموما . والبارى تعالى قادر لنفسه ، ثم لم تعم قدرته المقدورات اذ مقدورات العباد غير مقدورة له عندهم . وقد تقدم بيان ذلك فاذا تبين وجود صفة نفسية لايعم تعلقها ، وبطل مادعوه من عموم التعلق فيما علق بالنفس ، لانكساره بما قلناه .

* * *

---

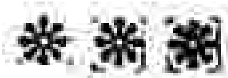
(١) ومما يطالبون به : ط (٢) عندكم حى عالم : ط

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل (١) : الكلام حروف منتظمة وأصوات متقطعة ، فلا وجه لثبوت الكلام (٢) ، صادرا عن النفس . وهذا الذى ذكروه تعويل منهم على ماتقرر الفراغ من ابطاله ، اذ قد اثبتنا كلاما قائما بالنفس ليس من قبيل الأصوات والحروف والنغمات . فهذا القدر مقصودنا من تقديم هذه الطلبات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام النفس قد ثبت من جهة العقل حين قرر : أن الآمر اذا أمر عبده ، وجد فى نفسه ، اقتضاء الطاعة ـ على ماسبق بيانه ـ وثبت بالشرع لقوله تعالى : « ويقولون فى انفسهم » (٣) وقوله تعالى : « اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله . والله يعلم انك لرسوله (٤) » لأن تكذيبهم لم يقع على ما لفظوا به ونطقوا به من حروف وأصوات . وانما كذبهم بما فى أنفسهم، وثبت أيضا باللغة ، يقول عمر رضى الله عنه : « كنت قد زورت فى نفسى كلاما » ولقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

واذا ثبت كلام النفس بهذه الوجوه ، لم يتبق لمنكر حجة يعتمد عليها .



قال الإمام أبو المعالى : « واعلموا بعد هذا أن الكلام مع المعتزلة وسائر المخالفين فى هذه المسالة يتعلق بالنفى والاثبات ، فان ما اثبتوه وقدروه كلاما ، فهو فى نفسه ثابت . وقولهم انه كلام الله اذا

---

(١) فان قالوا : ط
(٢) التكلم : ط
(٣) المجدلة ٨
(٤) أول المنافقين .

رد الى التحصيل ، آل الكلام الى اللغات والتسميات • فان معـــنى قولهم هذه العبارات كلام الله ، اى انها خلقه • ونحن لاننكر انها خــلق لله ولكننا نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلما به • فقد اطبقنا على المعنى ، وتنازعنا بعد الاتفاق فى تسميته • والكلام الذى يقضى اهــل الحق بقدمه هــو الكلام القائم بالنفس والمخــالفون ينكرون اصله ، ولا يثبتونه ، فتنازعوا بعد اثباته فى حدثه اوقدمه • فاذا تعرضــنا للحجاج كان مساقه اثبات موجود ، نفوا أصله »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كله بين لان تسمية الحروف والاصوات كلاما لا ينازع فيه أهل السنة ، لكنهم مختلفون • فمنهم من يسميها كلاما ، حقيقة • وهو الاولى • ومنهم من يسميها كلاما مجازا • ولا خــلاف بينهم فى اطــلاق الكلام عليها ، لكنهم ينازعــون كما ذكر فى خالق الكلام ، أنه سمى متكلما • وقد سبق الرد على قائل ذلك • وأما كلام النفس فانا نختص به ولا يشاركوننا فى اثباته • وقد أقمنــا عليهم الأدلة فى ثبوته ، ممــا لا بد لهم من تسليمه ، فاذا أثبتنــا البارى ـ جل وعز ـ متكلما بكلام وقدرنا الكلام صفة له والعقول تقتضى اختصاص الصفة بالموصوف كاختصاص العلم بالعالم ، والقدرة بالقادر •

ثم هذا الاختصاص لايخلو من أحد وجهين اما أن يكون من حيث كان قائما به • وهو المطلوب • واما أن يكون فعلا له • وهذا قد أبطل واما أن يكون من حيث يختص بصفة أخرى من صفاته النفسية والمعنوية • وهذا يبطل • لانا لو أجلنا ذلك على تعلم علم الله بها ، فان هــــذا لايوجب اختصاصا ، فان علمه جل وعز محيط بجميع المعلومــــات • ولو اختص الكلام به بكونه معلوما له ، لاختصت جميع احكام العقــول به ، لكونها معلومة له •

وكذلك لو صرفنا الامر لكونه مرادا ، لبطل ذلك من وجهين : أحدهما : أن الارادة لاتختص • والثانى : أن الكلام الذى نفرضه هــو

قديم . والقديم لايراد . وكذلك لا يستقيم ان يقال : ان الكلام مختص على وجه بصفة نفسية لله جل وعز ، فان ذلك اجمال لادعاء الاختصاص ؛ ونحن في محاولة ايضاحه على التفصيل .

وقول القائل : الكلام مختص به ، أو بصفة من صفات نفسه على الاجمال من غير تعرض لتبين وجه الاختصاص ؛ لا يتحصل منه قيامه بالنفس . ولا يصح أن يقال : ان الكلام اختص به لان الله جل وعز قائم بنفسه . اذ قيامه جل وعز اقتضاؤه قيام الحياة والعلم والقدرة وسائر الصفات به . ولا اختصاص للكلام لذلك . وكذلك ان فرضنا للصفة النفسية قدمه أو بقاؤه ، أو وحدانيته أو مخالفته للحوادث ؛ لم يوجب واحد منهما حكم اختصاص الكلام به ، لان حكم الكلام في ذلك حكم سائر الصفات .



قال الإمام أبو المعالي : « فاذا بطل صرف الاختصاص الى الجهات المذكورة ، لم يبق بعدها الا القطع بأن كلام الله (١) تعالى يختص (٢) باختصاص القيام . واذا تقرر ذلك (٣) ، ترتب عليه استحالة كونه حادثا ، لقيام الدليل على استحالة قبوله للحوادث . ولا يبقى بعد بطلان هذه الاقسام الا مذهب اهل الحق في وصف البارى تعالى بكونه متكلما بكلام أزلى قديم . وفى طرق الحجاج العقلية متسع . وفيما ذكرناه مقنع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ساقت الادلة العقلية الى قيام الكلام بالبارى جل وعز ، لزم قدمه ، لانه جل وعز لايقبل الحوادث . اذ لو قبلها لم يخل عنها ، ولو لم يخل عنها لدلت على حدثه . وقد

---

(١) البارئ سبحانه وتعالى : ط

(٢) يختص به اختصاص : ط (٣) ذلك : ط

ثبت قدمه فاستحال ان يقوم به ما يدل على حدثه ، واذ لزم قدمه تعين انه ليس حرفا ولا صوتا ، لان الحروف والاصوات بينة الحدوث بكون بعضها متقدما لبعض ، على ما سياتى فى الرد على الحشوية

فصل
فى
شبه المخالفين

قال الإمام أبو المعالى : « فمما عولوا عليه ان قالوا : انتم (١) اذا اثبتم كلاما ازليا ، لم يخل بعد ذلك من امرين : اما ان تقضوا بكون الكلام الازلى امرا ، نهيا ، اخبارا ، واما ان لاتقضوا بذلك » الى قوله : « وهذه الطريقة وان درات شغبا (٢) فهى غير مرضية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما انكرت كلام النفس ارادت أن تقوى ذلك بما تصورته من ان الكلام لا يخلو من أن يكون امرا او نهيا ، اولا يكون أمرا ولا نهيا . فان كان أمرا ونهيا فكيف يصح أن يوجد الامر وهو قديم ولا مامور له ، ويوجد النهى ولا منهى عنه موجود ؟ قالوا : وان لم يكن الكلام أمرا ولا نهيا فليس بمعقول . لان الكلام جنس حاصل لانواع : منها الامر والنهى ، فلا يعقل الكلام ما لم توجد انواعه . وكذلك ايضا لا تعقل الانواع ما لم يعقل جنسها . واما « عبد الله بن سعيد » فانه تهيب هذا السؤال ، واعتقد انه لازم ، وزعم : ان كون الكلام أمرا ونهيا راجع الى الافعال . وأن الكلام القديم لايتصف بكونه خبرا ولا أمرا ولا نهيا . فاذا خلق الله المخبرين والمامورين والمنهيين خلق الله خبرا يخبر به ، من حدث من المخبرين ، وخلق أمرا يأمر به من حدث من المامورين . وكذلك سائر انواع الكلام .

---

(١) انتم : خ (٢) تشغيبا

وهذا القول مردود بما سبق من [أن] الكلام جنس لايتحقق الا بوجود أنواعه ولو لم توجد أنواعه ، لكان ما تخيل منه كذبا غير حق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والصحيح ما ارتضاه شيخنا رضى الله عنه من ان الكلام الأزلى لم يزل متصفا بكونه أمرا نهيا خبرا ، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود . والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون اذا كانوا . والذى استنكروه من استحالة كون المعدوم مأمورا ، لا تحصيل له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى ذكره الشيخ صحيح لا اشكال فيه ، فان البارى جل وعز كان فى تقديره أمرا على تقدير وجود العباد المأمورين كما كان قادرا فى أزله ومريدا ، على تقدير وجود المقدورات والمرادات ، وان لم يمتنع كونه قادرا مع استحالة وجود المقدور أزلا ، ومريدا مع استحالة وجود المراد أزلا ، لكن مع تقدير وجودهما كذلك ، لايمتنع تقدير كون كلامه أمرا نهيا ، مع تقدير وجود المأمورين والمنهيين .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والوجه أولا معارضتهم بأصل لهم ، يصدهم عن هذا الالزام . وذلك أن مذهبهم (١) : أن المأمور به معدوم ، واذا توجه الأمر على العبد بفعل ، والفعل قبل وجوده مأمور به ، واذا وجد خرج عن كونه مأمورا بهفى حال حدوثه ، كما خرج عن(٢) كونه مقدور على أصله . وليس بين النفى والاثبات رتبة . فاذا لم يكن الفعل الثابت مأمورا به ، كان النفى مأمورا به ، متعلقا بالأمر ، فاذا لم يبعدوا

---

(١) أنهم ومذهبهم : خ

(٢) كما خرج اذ ذاك ... على أصلهم : ط

مامورا به معدوما ، لم يستقم منهم استبعاد مامور معدوم • وماذكروهابعد فانا نجوز كون المعدوم مامورا على تقدير الوجود • واذا وجد تحقق كونه مامورا به • ونمنع تقدير معدومه علم البارى تعالى انه لايوجـــد مامورا ، أو يستحيل تقدير وجوده مامورا • فما كان كذلك لم يتعلق به امر التكليف • والمعتزلة قضوا بان المعدوم مامور به ، وهو يخرج عند الوجود عن كونه مامورا به • وهذا تمحيص منهم لتعلق الامر بالعدم »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اعلم أن قصد النظار : الـــرد على خصومهم ومعارضتهم باقوال تبطل مذاهبهم (١) وقد قصد الخصوم ابطال مذاهب اهل الحق بان اوجدوا اساليب ، تقضى عليهم ، ليس القصد منها طلب الحق بالمعارضة ولا تثبيته ، وانما قصدهم **ابطال** مذهــب الخصم ليبطل ببطلانه ماقصدوه من المعارضة •

فالمعتزلة لما احالوا امرا لا مامور له ، عورضوا من مذهبهم بكـون المامور منفيا ، **لانهم يقولون** : ان المامور به انما يكون مامورا بـــه ، مادام غير موجود ، فاذا وجدا استغنى بوجوده عن كونه مامورا ، كما استغنى بوجوده عن كونه مقدورا •

فاذا قضوا **بأن** متعلق الامر النفى المحض ، لم يصح منهم أن ينكروا منا تقدير مامور سيوجد • وقد تقدم اقامة الدليل على أن البارى عـــز وجل كان قادرا أزلا ، مع استحالة وجود المقدور فى الازل •

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يستروحون اليه ان قالوا : قد اجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف ، على ان القرآن كلام الله »**

---

(١) التى قصد الخصوم ابطال مذاهب أهل الحق بأن أخـــد فى أسلوب ما يقضى عليهم ليس القصد فيه طلب الحق بالمعارضة ولا يثبته وانما قصده ابطال مذهب للخصم يبطل ... الخ : ص

الى قوله : « والمصير الى كلام الله اشنع وابشع ممن المماراة فى صفة الكلام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ارادوا ان يدفعوا بهذا القول الذى زخرفوه بيننا وبين كلام النفس ، لأنهم قالوا : الأمة مجمعة على أن القرآن كلام الله ، وأنه سور وآيات يترتب بعض منها على بعض • والترتيب ينافى القدم وقالوا : انه الذى تحدى به رسول الله ﷺ وعجزت العرب عن معارضته • وهذا كله لايتصور فى الكلام القديم ، الذى زعمتم وجوده ، كما لايستمر ذلك فى العلم القديم • فلما الزموا أهل السنة هذا الالزام ، عورضو باعتقادهم الفاسد ، وانهم قالوا ان كلام الله كان ، اذ خلقه ، أصواتا ، ثم انصرمت وانقضت • والمتلو المحفوظ ليس كلام الله • وهذا مذهب كل من يتحذق من متاخريهم • وبقى كلام الله اشنع وأبشع من التنازع فى قدمه وحدوثه ولزمهم هذا الالزام ، لانهم انماادعوا أن المتكلم من فعل الكلام • والبارى ـ جل وعز ـ لما فعل المعجزة لنبيه ﷺ كان متكلما بها • والاصوات عندهم من الاعراض التى لاتبقى ، فوجب عدمها بعد وجودها • واذا عدمت فقد علم أنه لا شىء بعد محمد ﷺ تخلق له تلاوة يتحدى بها : آل ذلك بهم الى نفى كلام الله تعالى فى وقتنا هذا •

قال الإمام أبو المعالى : « ولما استشعر « الجبائى » ذلك واتفق (١) انه يلتزم بهذا لو قاله ، خرق اجماع الأمة : ابدع مذهبا خرق به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات • وقال : كلام الله يوجد مع قراءة كل قارىء • ثم الكلام عنده حروف (٢) تقارن الأصوات المقطعة على مخارج الحروف [وليست هى أصواتا (٣)] وزعم أنها توجد عند الكتابة •

---

(١) وأيقن انه يلزم لو قال بهذا المذهب خرق • • الخ : ط

(٢) تفارق : خ   (٣) من ط

فاذا اتسقت الاحرف المنظومة والرسوم المرقومة ، وجدت حروف (١) قائمة بالمصحف ، ليست الاشكال البادية والاسطر الظاهرة •

ثم زعم : أن الحروف تسمع عند القراءة وان لم تكن أصواتا ، ولا ترى عند ثبوت الاسطر • وقال ايضا : من قرأ كلام الله تعالى (٢) ثبت مع أصواته حروف هى قراءته • وهى مغايرة للاصوات • وحروف هى كلام الله ومغايرة للقراءة والاصوات • واذا اضرب القارىء عن القراءة ، عدم كلام الله • وهو بعينه موجود قائم (٣) بغيره • ومن شنيع مذهبه : أنه قال : اذا اجتمع طائفة من القراء على تلاوة آية ، فيوجد بكل واحد منهم كلام الله تعالى • والموجود بالكل كلام واحد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام « أبى على » فى هذا جامع لضروب من الخطأ ، وفنون من الدعاوى التى يردها العقل • فأول ذلك : اثبات حروف مغايرة للاصوات ، فانه يسال عن هذا • ويقال له : هل هذه الحروف مثل للصوت أو خلاف أو ضد ؟ فان كانت الحروف مثل للصوت ، فهى صوت • وكان قوله : انها ليست الاصوات باطل وان زعم أن الحروف مخالفة للاصوات فانه يقال له : حكم المختلفين أن يجوز وجود أحدهما مع ضد الآخر • كالحركة والعلم لما اختلفا لم يستحل أن يوجد للعلم مع السكون الذى هو ضد الحركة • وعلى هذا يجوز أن توجد الحروف مع الخرص الذى هو ضد الكلام • وهذا لايقوله • ثم ادعاؤه رؤية حروف عند الكتابة ، ليست الرقوم المنظومة ، دعوى على الحس بما لم يشاهده • فان اللامح للاسطر لا يدرك منها الا تلك الرسوم أو الرقوم المثبتة ، وأما غير ذلك فلا يدركه •

وأما ادعاؤه أن الكلام الواحد يقوم بجملة قراء ، فجحد للضرورة • لان وجوده عند قراءة قراء ، مقتض تعدده ، واتحاده يناقض تعدده • فقد حكم على الشىء بالامر الواحد ، بالاتحاد والتعدد •

---

(١) تثبت مع لهواته : ط (٢) قائم : ط

والذى يبين ذلك : أن المتعدد هو المنقسم ، ثم انه لايخلو من احد وجهين : اما أن يكون زوجا ، واما أن يكون فردا . فان كان زوجا ، انقسم قسمة متساوية . وان كان فردا لم ينقسم قسمة متساوية مع ثبوت الانقسام له . والواحد هو ما لاينقسم . فمن حكم على أمر واحد بالوحدة والتعدد ، فقد حكم عليه بالنفى والاثبات ، لأن التعدد يصحح الانقسام والوحدة تحيل ذلك .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن فضائح مذهبه : مصيره الى ان العبد يلجأ الرب الى خلقه (١) الكلام ، عند ايثاره اختراع الاصوات والنغمات . وهذه فضائح بادية لاخفاء بها (٢) »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قالت المعتزلة ان العباد مستبدون بخلق أعمالهم . فاذا تكلموا فاصواتهم ونغماتهم من فعلهم ، والرب جل وعز لابد أن يخلق الكلام عند فعلهم الأصوات والنغمات . وهذا قول بشيع ، لأن البارى جل وعز انما يفعل من أفعاله مايريد ، فاما أن يرتبط فعله بفعل غيره ، وارادة سواه ، فهذا مالا تقتضيه عظمة الربوبية ومنصب الالهية ـ تعالى عن قولهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول بعد معارضتهم : قد زعمتم أن القرآن كلام الله تعالى . واذا روجعتم فى معنى اضافة الكلام الى البارى سبحانه ، لم تبدو وجها فى الاختصاص ، سوى كونه فعلا لله (٣) ، والذى زعمتم انه فعله . فانتم مساعدون عليه من مذهبنا

(١) خلق : ط

(٢) لايبوح بها عاقل : ط

(٣) له : ط

وهو اقصى غرضكم باضافة الكلام الى الله تعالى . فقد تساوت الاقدام فى اضافة الكلام ، وبقى تنازع فى تسميات واطلاقات وليس بالبعيد عندنا اضافة فعل لله تعالى اليه ، اذا استقر الشرع على الاذن فيه . وهذا يدرأ عنا جميع ما شغبوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لا ننازعهم فى تسمية التلاوة فعلا لله جل وعز خلقا . وانما تنازعنا فى اثبات أمر زائد على ذلك . فنحن نثبته وهو كلام النفس ، وهم ينفونه . وهذا هو التنازع كله . ثم اضافة بعض أفعال الله اليه لاينكر اذا أريد به التشريف والتنبيه ، لأن المخلوقات كلها وان كانت ملكا لله جل وعز من حيث كانت فعلا له ، لا يخص واحد منها بالاضافة اليه ، الا على طريق التشريف . والبارى جل وعز قدأضافبعض المخلوقات الى نفسه . قال الله تعالى : « ناقة الله وسقياها (١)» وقال عزمن قائل :« عينايشرب بها عباد الله(٢)» وقال تعالى : « وعبادالرحمنالذين يمشون علىالأرض هونا (٣)» واتفقت الأمة على أن يقولوا : « الكعبة بيت الله » فاذا لم ينكر اضافة هذه المخلوقات الى الله تعالى ، لم ينكر اضافة الكلام الى الله تعالى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم القرآن قد يحمل على القراءة ويقدر مصدرا لقرأ ، ويشهد لذلك قول القائل وهو حسان بن ثابت يمدح عثمان رضى الله عنه (٤) .

ضحوا باشمط عنوان السجود له
يقطع الليل تسبيحا وقرآنا .

---

(١) الشمس ١٣ (٢) الانسان ٦
(٣) الفرقان ٦٣ (٤) زيادة من ط

[معناه : يقطع الليل تسبيحا (١)]

يريد : وقراءة • وقد سمى الرب تبارك وتعالى الصلاة قرآنا ، لاشتمالها على القراءة • قال عز اسمه : « ان قرآن الفجر كان مشهودا (٢) » معناها : ان صلاة الفجر تشهدها ملائكة الليل والنهار صاعدين وهابطين • وفى مأثور الأخبار : أن رسول الله ﷺ قال : « ما أذن الله لشىء كاذنه لنبى حسن الترنم بالقرآن (٣) معناه : حسن الترنيم بالقراءة » •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها أدلة قاطعة على أن القرآن يطلق على القراءة ، كما يطلق على كلام الله القديم • فاذا انطلق على التلاوة ، كان فى ذلك انفصال عن أسئلتهم على ما سيأتى بيانه •

***

قال الإمام أبو المعالى : « فاما ماذكر (٤) من اجماع المسلمين على كون القرآن معجزة للرسول ﷺ مع القطع بانحصار المعجزات فى الأفعال الخارقة للعادت • فنقول لهم أولا : من أصلكم أن ماتحدى به النبى العرب ــ وهم اللسن الفصحاء ، واللد البلغاء ــ لم يكن كلام الله تعالى • وما خلقه الرب تعالى لنفسه ، كان اذ ذاك منقضيا ، فانما تحدى الرسول عليه السلام بمثله ، فانتم أحق بمراغمة الاطباق من خصومكم ، من هذا الوجه • ومن تصريحكم فان كل قارىء ، آت بمثل كلام الله سبحانه • والرب عز اسمه ، قال : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لايأتون بمثله • ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (٥)

---

(١) يريد : خ ــ معناه ••• الخ : ط (٢) الإسراء ٧٨
(٣) رواه الشيخان وأبو داود والنسائى
(٤) وأما ما ذكروه : ط (٥) الاسراء ٨٨

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ذهبت المعتزلة الى التشنيع علينا ، ونسبتنا الى خرق الاجماع ، نسبناهم أيضا الى ذلك ، وحكمنا عليهم بمراغمة قول الله تعالى : « لايأتون بمثله » فانهم زعموا : أن الذى نقرأه الآن ليس بكلام الله الذى خلقه ، معجزة لنبيه ﷺ لأن ذلك قد عدم وهذا مثله . وهذا لايرضاه مسلم لنفسه ، ولا يتسامح فيه ، الا من خلع ربقة الاسلام من عنقه . وهذه عادة الله فى من جانب الحق ، وأراد أن يطفىء نور الله الثاقب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم ما يدلون به ، هم عليه مساعدون (١) ومساهمون فان زعموا : أن كلام الله تعالى معجزة الرسول ﷺ وعنوا بكلام الله تعالى كلاما فعله . ونحن نقول : الكلام الذى فعله معجزة الرسول عليه السلام ، فلم يبق لهم اختصاص فى المعنى ، واضمحل جميع ما موهوا به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعجزة انما تدل على صدق النبى لكونها فعلا لله جل وعز ، أراد بها تعريف الخلائق بتصديقه لنبيه . فاذا كانت المعجزة مشروطة بكونها فعلا لله جل وعز ، ونحن قد بينا أن القرآن معجزة رسول الله ، فلابد من أن نقدر ذلك فعلا لله تعالى . والذى رآته المعتزلة من الزامنا ، ظانين أنا لا نلتزمه وعاملين على أن ذلك حجة لهم علينا ، فقد تبين أن الأمر ليس كذلك . وان اعتقادنا لكون التلاوه فعلا ، كاعتقادهم لكنا نفارقهم ونخالفهم باثبات كلام النفس ، الذى لا يثبتونه — على ماسبق —

* * *

(١) هم فيه مشاغبون فان زعموا : خ

قال الإمام أبو المعالي: « ومما يشغبون به ويستزلون به العوام ، أن قالوا : قوله تعالى : « اخلع نعليك » وتقدير الاتصاف به فى الأزل ، قبل خلق موسى عليه السلام هجر وخلف (١) . والوجه اذا تمسكوا بذلك أن يقال لهم : « اخلع نعليك (٢) » فى اجماع المسلمين كلام الله فى دهرنا ، وموسى غير مخاطب الآن . فان لم يبعد ذلك متأخرا ، لم يبعد متقدما ، ثم التحقيق فى ذلك : أن المخالفين قدروا الكلام حروفا وأصواتا ، وبنوا على ما اعتقدوه استحالة مخاطبة معدوم ، بحروف تتوالى . وليس الأمر على ماقدروه . فان الكلام عند أهل الحق معنى قائم بالنفس ، ليس بحرف ولا صوت . والكلام الأزلى يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده . وهو أمر بالمأمورات ، نهى عن المنهيات ، خبر عن المخبرات . ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ألزمت المعتزلة أهل السنة باعتقادهم قدم كلام الله ، أن يكون البارى جل وعز مخاطبا موسى فى الأزل ، بقوله : « اخلع نعليك » واعتقدوا : أن هذا محال ، ألزموا قول الله تعالى فى عصرنا ، وهو غير موجود ، لايبعد أن يخاطب بذلك . وقد تقدم أن الخطاب وتوجه الأمر على المأمور المعدوم ، انما هو بشرط تقدير الوجود ، وقد يكتب الرجل الصالح وصية لولده قبل أن يخلق ـ أن قدر الله خلقه ـ ويأمره فى تلك الوصية بتقوى الله ونهيه عن مواقعة معاصى الله . هذا لايبعد تقديره .

ومن عادة الناس الفاشية : وقف الأوقاف وتحبيس الأحباس على البنين وأعقابهم وأعقاب أعقابهم (٣) وتقدير ما يجب لكل واحد منهم ،

---

(١) وخلف من الكلام : ط.   (٢) طه ١٢

(٣) انظر فى منع الوقف كتاب مناقب الامام الشافعى تأليف فخر الدين الرازى

ومع تصرف الدهور وتقلب الايام . وكل واحد من أولئك لم يوجد بعد . ثم ان مزلة أقدامهم ههنا انما اقتضته وقفهم الكلام على الحروف والاصوات . وأما من أثبت كلاما لله جل وعز قديما أزليا ، فانه يتعلق بمتعلقاته على حسب أحوالهم . فتعلق بموسى فى الازل على تقدير وجوده ، وتعلق به الوادي المقدس مع حصول وجوده وتعلق به الآن حكاية لما كان فى تقدير وجوده ، وفى حصول وجوده . فتجدد الوجود انما كان لموسى ، والكلام فى نفسه أزلى لم يتجدد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **وسبيله فيما قدرناه سبيل العلم الأزلى ، فانه فى الأزل كان متعلقا بوجود القديم وصفاته ، وعدم العالم ، وأنه سيكون فيما لايزال . ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلى بوقوع حدوثه ، ولم يتجدد فى نفسه فكذلك الكلام الأزلى كان على تقدير خطاب موسى عليه السلام اذا وجد ، ولما وجد كان خطابا له تحقيقا ، والمتجدد موسى دون الكلام** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فى الرد على «جهم» كون العلم أزليا قديما ، وأنه ان مثل بشىء من المحسوسات فاقرب مثال يمثل به المرآة الصقلية السليمة الوضع ، فان الشخوص المترائية فيها تنطبع فيها على ماهى عليه فتتراءى فيها الصور ، البيض بيضا . والصور السود سودا . وكذلك سائر الالوان واذا تراءى فى المرآة متراؤون مترتبون فان ترائيهم فيها متجدد ، والمرآة فى نفسها غير متجددة . فكذلك يتعلق العلم القديم بالمعومات الحادثة فيه . وهى على ماهى به معدومة فى العدم وموجودة فى الوجود . والتجدد انما ثبت لها . والعلم ثابت أزلى يستحيل عليه التجدد ، لأن التجدد معناه العود ، والعود هو وجود بعد عدم . وقد تقدم استحالة عدم القديم . فتبين بهذا :

قدم علم الله جل وعز ، وقدم علمه يؤذن بقدم كلامه ، لأن العالم والمعلوم يصحب علمه به ، اخباره عن علمه به . هذا أمر بين لابد منه .

واذا ثبت قدم الكلام ، لم يستحل أن يكون خبرا فى الأزل ، وأمرا على تقدير وجود المخبرين والمامورين - على ما سبق بيانه -

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يقولون : انما نتكلم بالرد والقبول على المذهب المعقول . والذى اثبتموه قائما بالنفس غير معقول . فتكلم عليه . والوجه اذا سلكوا هذا المسلك أن نقول : من أمر عبده وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه ، ودعاءه الى الامتثال . ومنكر ذلك جاحد للضرورة . فهذا الذى قضت به العقول : هو الكلام القائم بالنفس ، عندنا . وهو مفهوم معلوم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا تقدم . وبين فيه الامام أن ذلك ليس ارادة المامور به ، وأن الآمر قد يأمر بمالايريد وبما يريد . وليس أيضا بارادة جعل اللفظة على صفة لأن ذلك الاقتضاء يجده فى نفسه بعد انصرام النطق باللفظ . والارادة لاتتعلق بما انقضى وانصرم ، وانما تتعلق بما يتجدد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان هم صرفوا الاقتضاء الى مصرف آخر (١) كان ذلك منهم خوضا (٢) فى الجدال . وقد قدمنا فى أدلتنا : ما يوضح صرف الاقتضاء الى ما رمناه ، وفيما أبديناه ردع لتشغيبهم بدعوى الجهالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما ادعوا بطلان كلام النفس ، وادعوا أن ذلك معلوم عندهم بالضرورة ، ثم راموا أن يجادلونا

---

(١) مصرف آخر سوى ما ادعيناه : ط (٢) خبطا : ط

فى اثباته ، كان ذلك منهم تركا لدعوى الضرورة ، حين خاضوا فى الجدال . لأن الجدال انما يكون فى منظور فيه ، لافيما عرف ضرورة فرجوعه الى الجدال ، ترك منهم الدعوى الضرورة .

فصــل

كلام الله قديم عند الحشوية

قال الإمام أبو المعالى : « ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى أن كلام الله تعالى قديم ازلى ، ثم زعموا انه حروف وأصوات .. وهذا قياس جهالاتهم ، ثم قالوا : اذا كتب كلام الله فى جسم من الأجسام ، وانتظمت تلك الأجسام رسوما ورقوما » الى قوله : « فكيف يسوغ محاجة قوم هذه غايتهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحشوية ساهموا المعتزلة فى انكار كلام النفس ، فلم يثبتوا لله ـ جل وعز ـ كلاما ، الا حروفا وأصواتا ، ثم زادو على المعتزلة ضلالا ، بان قالوا : ان هذه الحروف والأصوات ، قائمة بذات الله جل وعز ـ تعالى الله عن قولهم ـ وزعموا : أن تلك الأصوات والحروف قديمة . وما أوتيت الحشوية الا من جهلهم بمعنى القديم ومعنى الحادث ، ولو تصوروا القديم وفهموه وعقلوه ، وعقلوا الحادث أيضا وعلموه ، لما صح منهم أن يعتقدوا هذا المعتقد الفاسد ، ويباهتوا هذه الضرورة البينة . وقد تقدم أن القديم هو الذى لا أول له وأن الحادث هو الذى وجد بعد أن لم يكن موجودا .

وهذه الحروف متحقق أن بعضها مسبوق ببعض ، فنحن اذا قلنا : بسم الله الرحمن الرحيم ، نجد الميم مسبوقة بالسين ، والباء . ونجد الباء موجودة بعد أن لم تكن موجودة . فكيف يصح أن يعتقد القدم لما سبق بموجود ،

ولما وجد بعد أن لم يكن موجودا ؟ ثم حكم هؤلاء بقيام الحروف والاصوات بذات البارى جل وعز يلزمهم أحد أمرين ، اما القضاء بحدوث البارى جل وعز عن ذلك ، لقيام الحوادث به ، وأما الحكم يقدم الجواهر التى تتعاقب عليها الحوادث . ولو فرضنا ذلك ، لأدانا ذلك الى أن لا نعلم الله وجل عز ، لأنا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بحدوث لانعلم الله جل وعز ، لأنا انما توصلنا الى العلم بالله جل وعز بحدوث الجواهر ، وحدوث الجواهر انما علمناها ، بقبولها للأعراض ، واستحالة خلوها عنها . فاذا بطلت دلالة تعاقبها على الجواهر على حدوثها ، لم يبق وجه نتوصل به الى العلم بالله جل وعز

ثم هؤلاء يشاهدون حدوث الرق المكتوب فيه ، وحدوث الحبر ، المكتوب به ، فاذا كتب الكاتب الحادث ، بالحبر الحادث ، فى الرق الحادث : الحروف التى يتلى بها القرآن ، صار ذلك الخبر الحادث والرق الحادث قديما . ومن يحس فى فكره انقلاب الحادث قديما ، فقد يئس من علاجه ولا طماعية لطبيب فى علاج مزاجه ـ أعاذنا الله من الفضائح البادية والاعتقادات الموبقة المهلكة ـ وكيف يرجى فلاح من تحكم على الشىء الواحد بالنفى والاثبات ؟ فان القديم على ما قررناه هو الذى لم يسبقبعدم ، ولابوجود ، والحادث هوالذىسبق بعدم .وهذا هو أول حادث وجد . وقد يسبق أيضا بموجود كالحادث التالى لهذا الحادث الأول . فانه مسبوق بالعدم ومسبوق أيضا بموجود ، وهو الحادث الأول . فاذا وجدت فى هذه الحروف حقيقة الحادث ، فكيف يصح بعد ذلك اعتقاد القدم ؟ لكن الله جـ لوعز اذا شاء اضلال عبده ، سلبه عقله سلبا لا يحبط عنه رقة التكليف ، حتى يكون مؤاخذا فيه من النظر الفاسد ، ورآه من الرأى الفائل عصمنا الله من جهالة تفضى بنا الى قلب الحقائق وتصور الباطل فى صورة الحق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يقرر افتضاحهم فى مناكرة الحقائق أن الحروف لو مثلت من بعض الجواهر ، فهى عين كلام الله

تعالى عندهم • والحديد الذى صنعت منه الحروف خارج عن كونه حديدا • ونحن ندرك زبر الحديد متالفة جسما ، فكيف تسوغ محاجة قوم هذه غايتهم ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء اثبتوا الكلام • والكلام صفة من الصفات ، وليس بموصوف ، ثم انهم زعموا : أنه اذا كتب من الحديد فقد خرج الحديد عن كونه حديدا ، الى كونه كلاما • والدعوى(١) هذه فيها غير ماوجه من الفساد : أحدها : انقلاب الموصوف الذى هو الحديد صفة • وهو الكلام • ولو جاز ذلك ، لجاز أن ينقلب السواد ، حتى يكون جسما من الأجسم فحما ، أو غرابا ، وينقلب البياض لبنا أو ثلجا • وفيه أيضا : انقلاب حادث قديم ، فان الحديد حادث لا محالة • وهو جسم تتعاقب عليه الاعراض كما تتعاقب على الجواهر • فمن زعم أن ذلك الحادث ينقلب قديما ، اذا رسم آية من كتاب الله ، فقد خلع ربقة العقل من عنقه •



قال الإمام أبو المعالى : « ثم جهلتهم مصممون على أن (١) اسم الله (٢) ـ تعالى ـ اذا كتب • فالرقم المرئى (٣) الذى فى الكتابة هو الاله بعينه ، وهو المعبود الذى يصمد اليه ؟

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مخرج لهم على التوحيد ، لأن كتابا ، اذا كتب كل واحد منهم اسم الله الاعظم بقلمه ، فقد تعدد ذلك الكتب ، وذلك الكتب هو المعبود عندهم ، فلتتعدد اذن [وحدة الله] • وقد قام الدليل العقلى على وحدة الله تعالى • فانظروا بعد هؤلاء عن تصور

---

(١) فدعاوى هذا غير ماوجه ••• الخ : ص
(٢) اسم : ط   (٣) المرئى : ط

المعقولات فانهم جهلوا (١) بالخط الذى هو تابع للفظ ، كما تبع اللفظ العلم ، كما تبع العلم المعلوم . والجواهر مثلا موجودة ، ثم تعلق بها العلم على ماهى عليه ، فكان العلم تابعا لوجودها . ثم احتيج الى أن يوصل هذا العلم الذى فى نفس العالم الى غيره . فكان اللفظ . ثم احتيج الى التعريف بذلك لمن نأى وبعد عن المخاطبة . فكان الخط .

فانظروا بعد هؤلاء عن الحق ، حين جعلوا الخط الذى هو تابع التابع ، هو نفس المتبوع الاول ، والمتبوع الأول الذى هو حقائق الأشياء . والعلم لا تغير لهما . وانما يكونان على حال واحد أبدا . وأما اللفظ والخط فانهما يختلفان بتواضع المتواضعين ، واصطلاح المصطلحين . فكيف يجعل ما تووضع باصطلاح ، نفس ما ثبتت حقيقته ؟ هذا غاية البعد عن الحق ، والانغماس فى الضلال .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات . وهذا تلاعب بالدين ، وانسلال عن ربقة المسلمين ، ومضاهاة لنص مذهب النصارى فى مصيرهم الى قيام الكلمة بالمسيح ، وتدرعها بالناسوت »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الكلام هو واحد فى نفسه ، ووحدته تقابل تعدده . واذا زعموا : أن الكلام قائم بذات البارى ــ تعالى ــ مع قيامه بذوات القراء ، فقد عددوا . وان زعموا : انهم وحدوا ، كان هذا كنص مذهب النصارى ، القائلين بتدرع اللاهوت بالناسوت . لاسيما على رأى من يقول ويرى منهم : أنها حلت به ، كما يحل العرض محله ، أو من يرى مازعمته الروم بأن الكلمة مازجت جسم المسيح وخالطته مخالطة الخمر اللبن . وكل هذا قد تقدم الرد عليهم [فيه]

فهؤلاء اذا زعموا : أن الكلمة تدرعت بالمسيح وحلت فيه . فيقال

(١) جاءوا للخط : ص

لهم : أثبتت فى الجوهر كما كانت قبل التدرع أم خلا عنها ؟ فان قلتم : انه خلا عنها ، لزمكم أن تقولوا : ان الجوهر ليس له بعد التدرع حال العلم . وذلك محال . وهم أيضا لايقولونه . وان زعموا : أن له حال العلم . فيقال لهم : كيف يصح ذلك ، وقد تدرعت الكلمة بالمسيح ؟

وكانت هذه المسألة قد دارت بـ « المرية » من بلاد « الأندلس ». وكان داعيا بها « وليد النفرى » وكان ذلك فى زمن « المعتصم بالله ابن صمادح » ونشأ بسببها فساد كبير ، بـ « المرية » وتدابر وتقاطع . يكفر بعضهم بعضا ، ويبرأ الوالد من ولده .

واستفتى فى ذلك « ابن صمادح » فقهاء الأندلس ، فلم ينقعوا له فى هذه المسألة غلة ، ولا أرووا لـه ظمـأ . فكتب اليـه الفقيه المتكلم « ابو بكر بن الحسن الحضرمى » وكان بهذه العدوة ، فذهب الى أن يعبر البحر ، فهال عليه . وكتب الى « ابن صمادح » مسألة التلاوة والمتلو ، مبينة مفسرة مشروحة ، وكتب معها شعرا . وهو قوله :

لا در در سخافة شنعاء ، جاء بها « وليد »
كفر . تكاد لها الجبال ـ على تقالتها ـ تميد
وحماقة ممزوجة ، بمقيت جهل لا يفيد
وتقطع فى الدين يشهد أنه شرع جديد
أتت النصارى بعضه ، وأتته قبلهم اليهود
ان جاز هذا بـ « المرية » فالذين بها رقود
أو ظنه فقهاؤهم حقا . فما فيهم سديد
حمق المؤدب . فادعى فى حيهم (١) مالا يجيد
ورآهم بلها ، فقال لهم بجهل مايريد
قل للرئيس الأحوصى ورأيه رأى سديد :
ما هذه البدع التى جاءت تعج بها الوفود ؟
أكلام ربك أحرف منظومة ، حمر وسود ؟
لو باعها العطار أحيانا ، لجارتها (٢) الجلود ،

(١) مابينهم : ص (٢) وجارتها : ص

أو رنة أو نغمة فى السر ، أو صوت مديد .
ان كان هذا قولكم . والحرف تحويه الحدود
فاعبد ثلاثة أحرف من قبلها ألف مزيد
واسجد لها ، فاذا امحت ، بطل التعبد والسجود
ذا الدين ، دين الأشقياء ، وما يدين به سعيد
قد كان مجلسك الرفيع القدر ، تحضره الأسود
هلا استشرت « أبا الوليد » فتحت اخمصه « وليد »
مكتموه من الكلام ، وجهله جهل شديد
وتركتموه مسرحا أين السلاسل والقيود ؟
اغلا الحديد بأرضكم ، أم ليس يمسكه الحديد ؟
يكفيه مسمار لكى الرأس ، أو يكفيه عود

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ولولا اغترار كثير من العوام بالاعتزاء الى هؤلاء ، لاقتضى الحال الاضراب عن التعرض لهذه العورات البادية ، والفضائح المتناهية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما سبق الى هؤلاء اعتقاد قول أهل الحق أن كلام الله تعالى قديم ، ولم يتسع فكرهم لاثبات كلام النفس ، ولا عقلوا تحققه ، ولم يكن عندهم كلام الا الحروف والأصوات ، جملهم ذلك على أن يأتوا بمثل هذه الأمور التى تمجها العقول ، وتنبذها الفكر والأفهام والعوام يسبق الى نفوسهم انه لا كلام الا الحروف والأصوات ، ويعتقدون قدم كلام الله ، ويعتقدون بذلك قدم الحروف والأصوات ، مع تحققهم بحدوثها . فلهذا مد الامام أبو المعالى مجال القول فى هذه المسألة ، لكى يزجر بها العوام ، ويصرفهم عن معتقدهم الواهى الضعيف الفاسد .

وقد صنف القاضى أبو بكر « هداية المسترشدين » ورد فيها على

جميع أهل الاهواء ردا مستوعبا . فلما افاض فى الرد على الحشوية القائلين بقدم الحرف والصوت اكتفى فى الرد عليهم بأن قال : من قال ان السين من بسم الله قديمة مع سبق الباء لها ، فقد فارق المعقول ، واجترأ بهذا الدليل عليهم من سائر الأدلة ، لأنه قاطع لولا حكم الله جل وعز ، بطبعه على قلوب المبتدعين ، وتزيينه لنفوس الجاهلين - اعاذنا الله من البدع المضلة برحمته .

فصـــل

القول فى القراءة

قال الإمام أبو المعالى : « القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونغماتهم » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا هو الحق لأن القراءة فعل القارىء ومكتسباته انما تكون فى الجائز الممكن من الأفعال . وكلام الله القديم واجب الوجود . والواجب الوجود لاتتعلق به تكاليف المخلوقين ، وأحكام التكليف تتعاور على قراءة القارئين ، فتكون ايجابا ، كقراءة أم القرآن فى الصلاة . وتكون ندبا كقراءة القرآن فى حالة الطهارة من الحدث الاكبر ، وتكون محظورة فى حق الجنب وفى حق الحائض - على أحد القولين - وأحكام التكليف كما ذكرناه ، انما تتعاور الجائز والممكن . والثواب والعقاب متعلقان باكتساب العباد . وأما الصفة القديمة الأزلية فمنزهة عن أن يتوجه اليها التكليف ، ويدخل مع وجودها وقدمها فى مضمار الممكنات والمقدورات .

واذا تحقق أن كلام الله جل وعز واحد فكيف يصح مع اعتقاد هذا اعتقاد القراءة كلاما قديما ، وهى تصدر من قراء لايحصون كثرة ؟ ثم قد يكون منهم مجود ، تستطاب قراءته ، وتستعذب نغمته . وقد يكون منهم جاهل بالقراءة لحان فى أداء الحروف ، غير مستحسن النطق

ولا مستلذ السرد . فكيف يصح أن تصرف هذه الأمور المتناقضة الى كلام الله القديم الأزلى ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

فصـــل

القول فى المقروء

قال الإمام أبو المعالى : « فأما المقروء بالقراءة ، فهو المفهوم منها ، المعلوم » الى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القراءة من الألفاظ الاضافية تستدعى قارئا ومقروءا ، كما أن العبادة تستدعى عابدا ومعبودا ، والذكر يستدعى ذاكرا ومذكورا . وقد تقدم أن القراءة أصوات القراء . وهى حالة فيهم وقائمة بهم ، وأما المقروء فهو الكلام القديم الذى يعبر عنه ألفاظ القراء ، ولايجوز وهو قديم أن يحل بذات القارىء ، لأن الصفة لايجوز عليها الانتقال ، قديمة كانت أو حادثة . وكما أن العبادة حادثة والمعبود بالعبادة قديم ، فكذلك تكون القراءة حادثة ، والمقروء بالقراءة قديم .

ثم ان الأشياء المسرودة لها ألفاظ يعبر عنها بها ، ليتميز بذلك التعبير بين نوع منها ونوع . قالت العرب : أنشدت الشعر وشدوته . وخصوا هذه العبارة بالشعر ، ولم يطلقوها على الخطاب ولا سائر النشيد . وقالوا فى التعبير عن كلام الله : تلاوة . وهذا المخصوص بكلام الله جل وعز لا يقال فى غيره . وأما القراءة فانها تكون عامة فى كل مقروء من كلام قديم أو غير ذلك . يقال : قرأت كتاب فلان اذا وقعت على ما فيه ، وكذلك السرد والأثر ، يقال سردت الحديث وأخبرته ، فلا تتوقف هذه العبارة على شىء دون شىء . وسموا الاخبار عن الغائب ذكرا . كل ذلك ليفصل بين بعض هذه المعانى وبعض

فصــــل

كلام الله تعالى ليس حالا فى المصحف

قال الإمام أبو المعالى : « كلام الله تعـالى مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور » الى آخر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن الكتابة عبارة عن احـد شيئين : اما عن فعل الكاتب وحركاته ، واما على الأسطر المرقومـة الموجودة بايجاد الله جل وعز عند حركات الكاتب ـ على ماجرت بـه العادة المستمرة ـ فنحن اذا قلنا : ان كلام الله مكتوب فى المصاحف ، لم نرد بذلك وجود تلك الأسطر المرقومة فيها ، لأن الأسطر المرقومة حالة فى الرق لا محالة . وانما مرادنا : أن المفهوم للسامع من قـراءة القارىء ، والقارىء من الكتابة التى فى المصحف : هو كلام الله جل وعز ولا يحل كلام الله القديم فى الرق بوجهين (١)

أحدهما : أنه معنى ، والصفة لا تنتقل ـ كما تقدم ذكره ـ

والثانى : ان الكلام لا يقوم الا بحى ، ولا حياة فى الرق الذى رقمت فيه الأسطر . ونظير هذا : أنا اذا كتبنـا إسم الله تعالى فى المصـحف . فان لنـا أن نقـول : ان الله مكتـوب فى المصـحف ومرادنـا : أن مدلـول الكتـابة هـو البارى جل وعز مـع استحالة حلوله فى المصاحف . وأما ماذكره « الجبائى » من أن الكلام يحـل فى الأسطر ، فمردود على ماسبق . وكذلك ماحدث عن « النجـار » أن الرقوم التى هى أجسام ، كلام الله . والكلام أصوات عند القراءة ، وأجسام عند الكتابة . وهذا محال . فان تقدير الشىء الواحد جسـما عرضا ، لايقبله عقل ، لأن الجسم هو مايجوز بقاؤه ، والعرض يستحيل بقاؤه والمعتزلة يوافقوننا على أن الأصوات لاتبقى وقتين ، وان خالفونا

---

(١) بوجوه : ص

فى سائر الأعراض ، فكيف يجوز أن يتوارد حكمان متناقضان على أمر واحد ، وهو جواز البقاء واستحالته ؟ .

فصـــل

كـلام الله مسموع

قال الإمام أبو المعالى : « كلام الله تعالى مسموع فى اطلاق المسلمين . والشاهد لذلك من كتاب الله : [قوله تعالى] (١) « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن السماع لفظة محتملة تنطلق على الادراك ، وتنطلق على الفهم . ووقوعه على الادراك بين ، ووقوعه على الفهم معلوم أيضا مشهور . يقول القائل : سمعت من فلان علما كثيرا ، والعلم لايدرك فى مجرى العادة ، لكنه يفهم ويعلم . وقد يطلق أيضا على الطاعة والانقياد ، يقال : الملك مسموع منه فى رعيته ، أى مطاع . وفائدة هذا الفرق : أن الواحد منا اذا قال : سمعت كلام الله ، فانه لايريد به أنه أدركه ، وانما مراده : أنه فهمه . لانا قد علمنا من جهة الشرع : أن الله جل وعز خصص موسى وغيره من النبيين المصطفين بسماع كلامه . قال الله تعالى : « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى (٢) » وقال تعالى : « وكلم الله موسى تكليما (٣) » وقد أطلقت الامة اسم الكليم على موسى ، فلو كان الواحد منا مدركا كلام الله تعالى ، لذهب اختصاص موسى بادراك كلام الله جل وعز ، فوجب أن يحمل سماع الكلام على فهمه ــ كما سبق بيانه ــ فلم يبق الا أن يكون « حتى يسمع كـلام الله (٤) » أى حتى يفهم كـلام الله اذ ادراك الكـــلام مختص بموسى ــ على نبينا وعليه السلام ــ

---

(١) قوله تعالى : ط . والآية هى رقم ٦ فى سورة التوبة
(٢) الأعراف ١٤٤ (٣) النساء ١٦٤
(٤) التوبة ٦

فصـــــل

معنى انزال كلام الله تعالى

قال الإمام أبو المعالي : « كلام الله تعالى منزل على الانبياء وقد دل على اطلاق ذلك : آى كثيرة من كتاب الله تعالى » الى آخـر الفصل

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كلام الله قديم وهو المتلو لايجوز انتقاله ، ولا نزوله ، لأنه صفة قائمة بذاته ، وانتقال الصفات محال . لأن المنتقل ينتقل بانتقال يقوم به ، والانتقال صفة حادثة . ومحال قيام الصفة بالصفة ، وانما المنتقل الأجسام . وكذلك التلاوة يستحيل انتقالها ، لأنها أيضا صفة والصفة لاتقوم بالصفة . واذا علمنا أن كلام الله جل وعز قائم بذاته ، لم يصح عليه الانتقال ، لأن الانتقال مؤذن بخلو البـــارى عن الكلام وذلك محال .

وانما المراد بالنزول تلقى جبريل كلام الله المدرك ، ثم نـــزول جبريل به ، وجبريل جسم من الأجسام يجـوز الانتقـال عليه . ثـم يختلف فيما نقله جبريل الى النبى ﷺ هل نقل المعنى ، أو نقل المعـنى واللفظ ؟ فيدل قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين على قلبك (١) » ان الذى نزل به جبريل معنى لا لفظا ، لأن القلوب هى محل المعـــانى . واما الألفاظ فان محلها اللسان واللهات . ويدل قوله تعالى : «لاتحرك به لسانك لتعجـل بـه (٢) » على أن الذى أداه اليـه الألفـاظ . ويقـوى ذلك : أن القرآن معجزة رسـول الله ﷺ ومن شرط المعجـزة أن تكون خلقا لله ـ تعالى ـ على ما سيأتى بيانه فى باب المعجزات ـ

---

(١) الشعراء ١٩٣ ـ ١٩٤ (٢) سورة القيامة ١٦

فصـــل

كـلام الله تعـالى واحـد

قال الإمـام أبو المعالى : « كلام الله تعالى واحـد وهـو متعلق بجميع المتعلقات ، وكذلك القول فى سائر صفاته : وهـو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، والقادر على جميع المقدورات بقـدرة واحدة . وكذلك القول فى الحياة والسمع والبصر والارادة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أما الحياة من هـذه الصفات فلا تعلق لها ، وانما المتعلقات العلم والقدرة والسمع والبصر والارادة . ولما كانت المعلومات لا تتناهى وكذك المقدورات ، واستحال أن يدخـل فى الوجود مالا يتناهى ، لم يجز أن يكون علم البارى تعالى متعلقـا بمعلوم ، لافضاء ذلك الى وجود علوم لاتتناهى ، لذلك وجب ايجـاد علمه وقدرته ، اذ ليس فرض علوم متناهية مقصورة على عدد بأولى من فرض غير ذلك العدد .

فلما تساوت الأعداد فى ذلك ، لزم ايجاد العلم ، وكذلك سـائر الصفات ثم ان هذا الدليل العقلى يعتضد بقضية الشرع ، وموجب السمع . فان الأمة مع اجماعها على كون البارى تعالى عالما مختلفون . فمنهم من ينفى العلم ، وهم المعتزلة . ومنهم من يثبت علما واحدا وهم أهـل السنة . وأما تقدير علم ثان للبارى تعالى فمدعيه خارق للاجمـاع . ويتجه على هذا سؤال وهو أن يقال : ان العلم المتعلق بالمعلومات يقوم مقام علوم مختلفة ، فاذا جاز أن يناوب علم واحد مناب علوم مختلفة ، فهلا جاز أن ينوب العلم القديم مناب القدرة ومناب الارادة ، حتى يقع الاكتفاء بعلم واحد عن جميع الصفات ؟ وهذا أيضا معلوم بالاجماع ، لأن أهل الاسلام انقسموا الى نافين الى هذه الصفات والى مثبتين لها . والذين أثبتوها قضوا باثبات علم وقدرة وحياة وارادة وسمع وبصـر

وكلام . وليس فى الملة من يثبت صفة واحدة تنوب مناب العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، وأن بعض الأئمة قد انفصل عن هـــذا السؤال بان قال : ان العلوم وان اختلفت ، فان العلمية تجمعها . اذ كلها تحدبحد واحد ، جاز أن ينوب أحدهما مناب الآخر . ولما كانت القدرة تحد بحد آخر ، والارادة كذلك ، لم يصح أن ينوب العلم عن واحدة منهما . وفى هذا نظر لأن للقائل أن يقول : ان العلمين الحادثين (١) قد شملتهما العلمية وذلك غير مانع من اختلافهما . فأى منفعة فى الاسترواح الى الاجتماع فى العلمية ، مع وجود الاختلاف فى المجتمعين فيها ؟ فالأولى الاكتفاء بدليل الشرع .

فصـــل

عدم مغايرة الصفات للذات

قال الإمام أبو المعالى : « قد امتنع مثبتو الصفات من تسميتها مغايرة للذات . وغرضنا من هذا الفصل ، يستدعى تقديم (٢) حقيقة الغيرين [والذى ارتضـــاه المتـــاخرون من أئمتنـــا فى حقيقـــة الغيرين] (٣) انهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم . وهذا أمثل من قول من قال : الغيران كل شيئين يجوز وجود (٤) أحدهما مع عدم الآخر ، فان معتقد قدم الجواهـــر واستحالة عدمها ، يقطع بتغاير جسمين مع ذهوله عن تجويز عدم (٥) أحدهما ولايتحقق العلم بالمحقق له دون درك الحقيقة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كان الأئمة يحدون الغيرين بأنهما الشيئان اللذان يجوز أحدهما مع عدم الآخـــر . والزمتهـــم المعتزلة :ـ

(١) العلم الحادثين : ص

(٢) تقديم : ط

(٣) زيادة من ط

(٤) وجود : ط

(٥) عدم ؟ ط

الا يعلم الدهرى تغاير الجسمين ، لانه لايجوز عدم أحدهما . فسرأوا هذا الالزام صحيحا ، فلجأوا بعد ذلك الى أن قالوا : انهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم . فان الدهرى وان لم يجوز عدم أحد الجسمين مع وجود الثانى ، فانه يجوز افتراق الجسمين بالمكان . ولكن هذا الحد مع تحقيقه لا يسلم من اعتراض من وجهين .

أحدهما : أن المفارقة كون من الأكوان ولا يتقدر ذلك فى العدم كذلك ولا يتقدر فى الزمان ، لأن اختلاف حالات الجسمين بالزمان انما يكون بعدم أحدهما . ووجود الثانى ، والعدم لا يسمى مفارقا كما لا يسمى متحركا ولا ساكنا . ثم ان فيه تداخل لأن ذكر العدم كان يغنى عن الافتراق بالزمان ، لأن الافتراق بالزمان لا يصح الا مع تقدير العدم . وهذا تداخل فى تفصيل انحاء المفارقة وأقسامها . والتداخل عيب من عيوب القسمة . ثم ان المتكلمين يختلفون فى التقسيم هل هو من الحدود أو لا ؟ مثلا قول القائل : الخبر ما كان صدقا أو كذبا . فان من الناس من لا يجعل هذا حدا ، لأن حكم الحد ما حصى المحدود . والذى يكون صدقا نوع والذى يكون كذبا نوع . فكيف يجعل هذا حدا وأحدهما غير الثانى ؟ وهذا الحد من هذا القبيل ، لأن المفارقة بالمكان تخص الجواهر والأجسام ، والمفارقة بالزمان تعم الجواهر والأعراض . فكذلك الوجود والعدم .

ولهذا قال الامام : « والقول فى ايضاح معنى الغيرين ليس من القواطع عندى ، اذ لا تدل عليه قضية قطعية ، ولا دلالة قاطعة سمعية . فلسنا نقطع بابطال قول من قال من المعتزلة : كل شيئين غيرين . والأمر يؤول الى ترجيح وتلويح ، متلقى من الفاظ محتملة » . والذى رد به على المعتزلة فى قولهم أن الغيرين هما الشيئان . ان قيل غير من ألفاظ الاضافة لايعقل . وحده ما لم يضف اليه مغايرة . والشىء معلوم بنفسه لا يفتقر العلم به الى شىء آخر يقترن معه . فكيف يحد ماليس يعلم بنفسه دون مقارنة مقارن له بما لا يعلم الا باضافة الى غيره ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : اذا لم تقطعوا بما ذكره أئمتكم فى حقيقة الغيرين ، فهل تقطعون بالمنع من اطلاق الغيرية فى صفات البارى تعالى وذاته ؟ قلنا : هذا مما نمتنع منه قطعا ، لاتفاق الأمة على منع اطلاقه ، فكما لاتوصف الصفات بانها اغيار للذات ، فلا يقال : انها هى . ولانتحاشى من اطلاق القول بأن الصفات موجودات ، والعلم مع الذات موجودان . وكذلك القول فى جميع الصفات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : امتنع الائمة من تسمية الصفات مختلفة . وأطلق القاضى الامام أبو بكر رضى الله عنه بانها مختلفة . ومن رأى من الائمة ان حقيقة الغيرين : الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم ، يقطع باستحالة تسمية صفات الله تعالى متغايرة فى أنفسها أو مغايرة لذاته ؛ لاستحالة العدم فيها ؛ ومن توقف فى هذا الحد ولم يره قاطعا ، يمنع اطلاق التغاير بحكم الاجتماع لاتفاق الأمة على منع أطلاق ذلك . ولم تختلف الائمة فى أن الصفات موجودات ؛ وان اختلفوا فى تسميتها مختلفة والذى منع من تسميتها مختلفة انما منعها لانه يحد المختلفين بانهما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر . فتحديدهم المختلفين بالغيرين يمنعهم اطلاق الاختلاف فى صفات الله تعالى ، كما امتنعوا من اطلاق الغيرية فيها . وأما القاضى فانه لا يحد المختلفين الا بانهما الموجودان اللذان لايسد أحدهما مسد الثانى . ولا يربط الخلافية بالغيرية . ومن ارتضى مذهب المعتزلة فى أن الشيآن هما الغيران لم يجز له أيضا أن يقول : ان الصفات موجودات ، لان جمعهما يقضى بتغايرها . وتغايرها ممتنع ؛ فوجب أن يكون جمعها على هذا الرأى ممتنعا .

فصـــل

الكلام فى صـفة البقـاء

قال الإمام أبو المعالى : «ذهب القدماء (١) من أئمتنا : أن البقاء صفة للباقى ، زائدة على وجوده بمثابة العلم فى حق العـالم . والذى نرتضيه : أن الباقى (٢) يرجع الى نفس الوجود المستمر من غير مزيد . ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية ، ثم نثبت لها بقاء ، ويجر سياق ذلك الى قيام المعنى بالمعنى ، ثم لو قدرنا بقاء قديما للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : انما أخر الكلام فى البقاء الى هذا الموضع ، وكان حقه أن يذكره فى صفات النفس من حيث اختلفت الأئمة فيه ، فاثبتته بعضهم معنى ، فلهذا أخره حتى ذكره فى صفات المعانى . ورأى أبى المعالى : أن الحادث تتعلق به القدرة فى حال حدوثه ، واذا استمر وجوده سمى باقيا . ولم يكن بقاؤه زائـــدا على وجوده ، كما كانت حركة الجوهر زائدة عليه بعد كونه ساكنا ، لأن الجوهر اذا وجد ساكنا ثم تحرك بعد سكونه ، فان حركته زائدة على وجوده . وليس كذلك كونه باقيا . فان وجوده فى الحال الثانية هو وجوده فى الحال الاولى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : الدليل على ثبـــوت المعانى تجدد أحكامها على محالها ، فاذا وجدنا جوهرا غير متحرك ثم اتصف بالتحرك ، كان ذلك دالا على تجدد معنى . وهـــذا بعينه متحقق فى البقاء . فان الجوهر فى حال حدثه ، لا يتصف بكونـــه باقيا ، واذا استمر له (٣) الوجود اتصف بكونه باقيا . قلنا : الاتصـاف

---

(١) العلماء : ط (٢) البقاء : ط (٣) له : ط

بالبقاء راجع الى استمرار الوجود ، وهو بمثابة القدم ، فما وجد وكان حديث العهد بالحدوث لم يسم قديما [فاذا عتق وتقادم سمي فى الاطلاق قديما] ، ولا يدل ذلك على كون القديم (٢) معنى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فرق ابو المعالى بين كون المتحرك متحركا وبين كونه باقيا : بأن كون المتحرك متحركا راجع الى وجود حركة زائدة على وجود الجوهر ، وأما كونه باقيا فبأن وجوده فى حال البقاء هو نفس وجوده فى حال الحدوث ، وأما تسميته باقيا فانما ترجع الى استمرار الوجود ، لا لأمر زائد على الوجود . واحتج فى ذلك بالقدم ، لأن الموجود اذا وجد زمانين ، لم يسم قديما ، فان تطاولت ازمان وجوده سمي قديما . ولم يذهب أحد من الائمة الى أن القدم معنى زائد على الوجود الا « عبد الله بن سعيد » وهو قول مردود . بمثل مارد به قول من يقول : ان الباقي باق ببقاء ، ويتاكد فساد هذا القول على رأى من لا يطلق القديم الا على البارى جل وعز ، فان حقيقته عنده : الذى لا أول له . وما يرجع الى النفى لا يجوز أن يعتقد صفة موجودة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذا صرفتم البقاء الى نفس الباقى ، فما الذى تنكرون من قول من يقول ببقاء الأعراض ؟ قلنا : الأعراض (٣) يستحيل بقاؤها لأنها لو بقيت لاستحال عدمها فانا اذا قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد ، اذ ليس السواد بنفى البياض ومضادته له ، أولى من البياض بدفع السواد ومنعه من الطروء . ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من ان الباقى

---

(١) زيادة من ط (٢) أن القدم : ط

(٣) ببقاء الأعراض الأعراض : خ ـ ببقاء الأعراض . قلنا الأعراض : ط

يعدم باعدام الله تعالى • فإن الاعدام هو العدم ، والعدم نفي ، محض • ولا معنى لتعلق القدرة بالنفي المحض • وتحصيل قول القائل يقدر على اعدام الموجود ، يؤول الى أنه يقدر على أن لايكون الموجود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرض جائز الوجود مستحيل البقاء فأما على رأى من زعم أن الباقي باق ببقاء ، فاستحالة بقائه بين ، لأن العرض لايقوم بالعرض ، وأما اذا صرفنا البقاء الى نفس الباقى ، فانا نعلم استحالة بقاء العرض ، لأن بقاءه لو كان جائزا لم يصح عدمه ، لأن عدمها لا يخلو من أحد ثلاثة أوجه : اما أن يصرف الى طروء ضد ، أو يصرف الى انتفاء شرط ، أو يصرف الى فعل لله جل وعز ، فمحال أن يصرف الى طروء ضد ، لأن الضد وان استحال أن يجتمع مع ضده ، فان الضد الطارىء ليس بأن يمنعه الضد الثابت من الحصول ، بأولى من منع الطارىء له • ثم انا اذا حققنا النظر لم يكن للضد أثر فى عدم ضده ، لأنا نعلم أن الضدين لا يجتمعان ولا يطرأ البياض فى المحل الأسود ، الا بفرض ارتفاع السواد منه ، اذ لو قضينا بان البياض يطرأ فى حال ثبوت السواد ، لكان ذلك حكما منا باجتماع البياض والسواد • وذلك محال •

فاذا لم يكن بد من عدم السواد ولا بم يطرأ البياض بعده ، فلم يطرأ البياض الا والمحل خال من السواد ، فامتنع اذن تأثير البياض في عدم السواد ، اذ لم يطرأ الا على محل خال من السواد • وكذلك أيضا لايجوز أن يفرض عدم العرض على عدم شرط ان قدرنا الشرط ، بأن السؤال نفسه ، يلزم فى عدم ذلك الشرط ، وكذلك أيضا لايجوز أن يصرف العدم إلى اعدام الله جل وعز ، لأن المتخيل يتخيل الإعدام فعلا لله جل وعز • وذلك غير صحيح ، لأن الاعدام هو العدم • والعدم نفى محض • والنفي المحض لايقدر فعلا •

ولا فرق بين قول القائل فعل الله عدما ، وبين قوله لم يفعل الا أن قوله لم يفعل لاتناقض فيه • وقول من قال فعل عدما ، قول متناقض

لأن قوله فعل يدل على فعل . والفعل موجود . وقوله عدم . نفى ، فكأنه قد حكم على الشيء الواحد بالعدم والوجود .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل فما معنى عدم الجواهر ؟ قلنا : الأعراض غير باقية . فاذا أراد الله عدم جوهر اقتطع عنه الأعراض ، بأن لايخلقها ، فتعدم الجواهر اذ ذاك اذ يستحيل جوهر بلا عرض »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الجوهر لايصح عروها عن الأعراض . واستدل على ذلك : بأنهما لو قدرت موجودة لم يخل أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة . ومحال تقديرها مجتمعة مفترقة . لما فى ذلك من اجتماع الضدين . ومحال أيضا تقديرها لا مجتمعة ولا مفترقة . لأن تصور ذلك لا يمكن ولا يصح . ولم يبق الا أن تقدر اما مجتمعة أو مفترقة . وذلك قضاء بقيام الأعراض بها واستحالة تعريها عنها . فاذا لم تقم بها الأعراض استحال بقاؤها ، لأن قيام الأعراض بها شرط فى استمرار بقائها . فاذا عدم الشرط عدم المشروط ، كما كانت الحياة شرطا فى قيام العلم بالعالم . فاذا قدرنا عدم الحياة ، لزم انتفاء العلم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والمعتزلة نفوا البقاء ، وزعموا : أن معظم الأعراض باقية . وما يعدم من الباقيات ، فانما يعدم بضد يطرأ عليه . ووافقونا فى استحالة بقاء الأصوات والارادات . فى خبط طويل . وزعموا : أن الجواهر تعدم بأن يخلق الله تعالى فناء فى غير محل يضاد الجوهر ، وهو فى نفسه عرض قائم بنفسه . ثم يستحيل عندهم فناء بعض الجواهر وبقاء بعضها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما وافقنا المعتزلة فى أن البقاء ليس بمعنى ، لم يستحل عندهم بقاء الأعراض ـ على زعمهم ـ لكنهم اعتقدوا أن عدمها اذا عدمت ، فانما يكون بطروء ضد ، وقد أبطلنا صرف عدم الأعراض الى طروء ضد ، ثم استصحبوا العدم بالضد ، حتى قدروا عدم الجواهر مربوطا به ، كما قدروا عدم العرض مربوطا به . فقالوا : أن الأعراض تعدم بوجود ضد ، له أو فناء . وذلك الفناء عرض لا يقوم بجوهر ، اذ لو قام بجوهر لعدم . وجعلوا الفناء مضاداً لجميع الجواهر . وفى قولهم هذا وجوه من الفساد : أحدها : تقدير التضاد بين العرض والجوهر . وحكم الضدين فى الأكثر أن يدخلا تحت جنس واحد ، ثم فيه فرض تضاد فى غير محل . ثم قولهم : أن الفناء قائم بنفسه محال ، لم تتبين المعتزلة اليه . وقد تقدم استحالة ذلك فى الرد عليهم فى ادعائهم الارادة فى غير محل .

***

باب

القول فى معانى اسماء الله تعالى

قال الإمام أبو المعالى : « التسمية ترجع عند أهل الحق الى لفظ المسمى الدال على الاسم . والاسم لا يرجع الى لفظه ، بل هو مدلول التسمية . فاذا قال قائل : زيد ، كان قوله تسمية . وكان المفهوم منه اسما . والاسم هو المسمى فى هذا الحال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التسمية والاسم عند أهل اللغة كالطحن والطحن . فان التسمية هى قول المسمى ولفظه الدال على الاسم ، كما أن الطحن هو فعل الطاحن ، والطحن هو المطحون . فكما تبين أن الطحن أمر والطحن أمر آخر ، كذلك تبين أن التسمية أمر والاسم أمر آخر ، وهو المسمى .

❋❋❋

قال الإمام أبو المعالى : « والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم ، فالوصف قول الواصف والصفة مدلول الوصف ، ثم قد يرد الاسم والمراد به التسمية ، وترد الصفة والمراد بها الوصف . ولا يبلغ الكلام فى ذلك مبلغ القطع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ربما توقف بعض حملة اللسان عن التفرقة بين الوصف والصفة ، وقالوا : ان النحويين ذكروا أن الوصف والصفة مصدران لوصف ، فلا ينبغى أن تقع تفرقة بينهما . وهذا وان كان مخيلا ، فانا نجد العرب قد استعملت هذه البنية على مالم تستعمل عليه الفعل . الا ترى أنهم يقولون : « زنه هذا السمن منوان » ويسمونه العلامة : «شية» قال الله تعالى :« مسلمة لا شية فيها (١)» ويسمون الرجل

(١) البقرة ٧١

الذى يكون على مرن صاحبه مولدتيه . وفى حديث رسـول الله ﷺ : « العدة دين » وهذا كله لو وضع فيه الفعل لم يصح الا على مجـاز . لو قلت : وزن السمن منوان . وهذا وشى الثوب . وهذا ولد الرجل . والوعد دين لم يكن له تمكن لدة وشية وزنة وعدة .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « وذهبت المعتزلة الى التسوية بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا على ذلك بدعة شنعاء . فقالوا : لم يكن للبارى تعالى فى الأزل صفة وله اسم ، فإن الاسم والصفة اقوال المسمين والواصفين . ولم يكن فى الازل قول عندهم . ومن زعم أنه لم يكن للرب فى الأزل صفة الالهية ، فقد فارق الدين وراغم اجماع المسلمين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة مع مخالفتهم [ما] اقضه اللغة ، التزموا ما يحلهم عن الدين . وتلك البدعة الشنعاء انما قويت شنعتها عليهم ، لقولهم بحدوث الكلام ، فانهم لما صرفوا الاسم والصفة الى القول ، وكان من عقدهم حدوث كلام الله ، لزمهم من ذلك أن يقولوا : ان البارى جل وعز لم تكن له صفة الالهية ، اذ لم يكن له فى الأزل متكلم يصفه به . واما أهل السنة فانهم لو قالوا : ان الاسم والصفة راجعان الى الأقوال ، لم تكن عليهم فى ذلك شنعة . لأن البارى تعالى وان لم يكن له فى الأزل متكلمون يصفونه بالالهية، فانه جل وعز واصف نفسه بكلامه القديم ، ولم يخل جلا وعلا من أن يكون موصوفا بالالهية أزلا .

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الدليل على ان للاسم يطلق التسمية ويراد بها المسمى : اى من كتاب الله تعالى . منها قوله تعالى :

« سبح اسم ربك الأعلى » (١) وانما المسبح وجود البارى تعالى دون الفاظ الذاكرين • وقال عز من قائل : « تبارك اسم ربك » (٢) وقال تعالى : « ماتعبدون من دونه الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم » (٣) ومعلوم أن عبدة الأصنام ماعبدوا اللفظ والكلام ، وانما عبدوا المسميات لا التسميات » (٤) •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى قاله الامام بين ، ولا يشك أحد فى أن أهل اللغة ، اذا قالوا : أكلت الخبز فانهم انما أرادوا أكل المطعوم الذى هو المعجون من طحين البر ، وانهم لم يأكلوا الخاء والباء والزاى • وكذلك اذا قالوا : شربت الماء • فانما ذهبوا به الى الروى ، النافع للعطش ، لا الى الميم والألف والهمزة • وكذلك اذا قال الرجل : لقيت زيدا ، علم انه لقى الشخص المسمى بهذه التسمية ، لا الزاى والياء والدال • هذا مالا يصح الخلاف فيه • وقد شنعوا على أهل السنة شنعاء سخيفة تدل على أنهم لم يفهموا مقصد القوم • فقالوا : لو كان الذى يقولونه صحيحا على هذا ، لاحترق فم من ذكر النار ، حتى قال قائلهم : جهلت يا أخت بنت بما غلطت فى الاسم والمسمى ، كقطعه وكذلك يسمون الشىء الرزين ثقيلا ويسمون المرأة ثقالا رزانا • فاذا كانوا لايتصرفون فى التسميات على حسب المعانى ، كان ذلك وازعا لنا لأن نقيس فى اللغة • واذا امتنع القياس فى اللغة ، فامتناعه فى أسماء الله تعالى أحرى وأولى •

فصـــل

معانى اسماء الله تعالى

قال الإمام أبو المعالى : « قسم شيخنا ـ رضى الله عنه ـ أسماء الرب تعالى ثلاثة اقسام • فقال : من أسمائه ما يقال : أنه هو هو

(١) الأعلى ١ (٢) الرحمن ٧٨ (٣) يوسف ٤٠
(٤) المسمى بالتسميات : خ وامتناعهم : ص

هو كل مادلت التسمية به على وجوده . ومن أسمائه ما يقال : أنه غيره ؛ وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق . ومن أسمائه ما لا يقال : انه هو ولا يقال انه غيره . وهو ما دلت التسمية فيه على صفة قديمة كالعالم والقادر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تصرف الاستاذ «أبو اسحق» في الاسم والتسمية تصرفا حاذقا ، فقال : اذا قال الله عز وجل : « أنـا الله (١) » فان الاسم ههنا هو المسمى . والتسمية التى هى كلامه . لايقال : انها هو ولا انها غيره . وكذلك اذا قال : أنا العالم وأنا القادر ، فان الاسم ههنا لايقال : أنه المسمى ولا أنه غيره . ولا يقال أيضا : ان التسمية التى هى الكلام هى العلم ولا هى غيره . واذا قال الله عـز وجل : أنا الخالق . فلاسم ههنا غير المسمى وغير التسمية . واذا قال : أنا المتكلم . فالتسمية ههنا هى نفس الاسم . والاسم والتسمية لايقـال فيهما : انهما الله عز وجل ولا أنه غيره ، لأن التسمية من الكلام . وهو تصرف حاذق مهذب مخلص .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه . وصار الى أن الرب ـ سبحانه وتعالى ـ اذا سمى خالقا ، فالخالق هو الاسم وهو الرب تعالى . وليس الخالق اسـما للخلق ، ولا الخلق اسما للخالق . وطرد ذلك فى جميع الأقسام »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن كشف السر فى هـذه المسالة أن الاسماء تنقسم على قسمين : أسماء غير مشتقة وأسـماء مشتقة . فأما الاسماء الغير مشتقة ، فانها تنقسم الى الأجناس والأنواع

---

(١) طه ١٤ .

والى اسماء أشخاص . فاسماء الأجناس كقولك : انسان وفرس وجمل ونحو ذلك . وأسماء الأشخاص التى تتعين فيه الشخصية كقولك زيد وعمرو ، فان هذه كلها يكون الاسم فيها المسمى ، فالانسان هو الحى الناطق ، والأسد هو السبع الضارى ، والفرس هو الحيوان الصهال . وكذلك أسماء الأشخاص ، اذا قلت : زيد وعمرو ، فانك أوقعته على نفس المسمى . فهذه الأسماء كلها لاتدل الا على ذات الشىء غير مقترن بدلالة أخرى . وأما الأسماء المشتقة فانها الألفاظ المأخوذة من ألفاظ جنس ، ليدل أحدها منها على زيادة معنى ، اما نسبة اضافية كقولك : معلوم . المشتق من العلم ، فان هذا اللفظ يدل على تضايف بين العلم والمعلوم . وكزيادة زمان محصل كقولك : ضرب . المأخوذ من الضرب مع زيادة زمان محصل ، أو يكون اللفظ المشتق يدل على قيام ذلك المعنى به ، كالعالم الدال على العلم مع دلالته على قيامه بمحله .

فلما كان الاسم المشتق يدل على أمرين : أحدهما : المعنى المشتق منه . والآخر : قيام ذلك المعنى بمحل ، لاحظ شيخنا « أبو الحسن » ـ رضى الله عنه ـ المعنى المشتق منه ، ولم يلاحظ قيام المعنى بمحل ، فجعل الاسم فى قولنا العالم ، انما هو العلم ، لا المحل الذى قام بـه العلم . ولاحظ من خالفه المحل الذى قام به العلم ، فجعل العالم أى الذات العالمة هى المقصودة بالتسمية ، ولم يلتفت الى المعنى القائـم بالمحل .

والنظر الصحيح ملاحظة الأمرين ، فيلاحظ المعنى الذى اشـتق منه ، اذ تقع لنا التفرقة بين قولنا عالم ، وبين قولنـا ذات . فمن التفت الى الذات وحدها ، انتفى له أن يقول : أن المفهوم من قولنـا عالم هو المفهوم من قولنا ذات . وهذا ما لايصح لأحد أن يقوله . وكذلك أيضا من لاحظ المعنى دون قيام المحل ، يلزمه أن يقول : المفهوم من قولنا عالم ، هو المفهوم من قولنا علم . وهذا أيضا مايبعد اعتقاده . فانا قد فهمنا من عالم زيادة على ما فهمناه من علم . فوجب الالتفات

الى الأمرين كليهما . اذ هو المقصود بالأسماء المشتقة . وله وضعت . فمن التفت الى أحد الأمرين ولم يلتفت الى الثانى ، لم يعط الاسم المشتق ما يجب من الدلالة . واذا تعددت دلالته حتى نجده يدل على المعنى الاول ، ويدل على قيام ذلك المعنى بالمحل ، فلابد من توفير هاتين الدلالتين عليهم . وان كان فى هذا الرأى مخالفة شيخ المذهب رضى الله عنه ، ومخالفة لمن زعم أن الخالق هو اسم الله جل وعز . وفيما ذكرناه بيان وافهام للحق فى هذه المسألة .

* * *

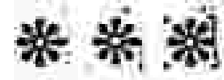
قال الإمام أبو المعالى : « والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضى الله عنه . فان الاسماء تتنزل منزلة الصفات . فاذا اطلقت ولم تقتض نفيا ، حملت على ثبوت متحقق . فاذا قلنا : الله الخالق وجب صرف ذلك الى ثبوت وهو الخلق . وكان معنى الخالق من له الخلق . ولا يرجع من الخلق صفة متحققة الى الذات [فلا يدل الخالق الا على اثبات الخلق] (١) . ولذلك قال ائمتنا : لايتصف البارى تعالى فى أزله بكونه خالقا . اذ لاخلق فى الأزل . ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر ، كان تجوزا . فخرج من ذلك أن العلم والقدرة والفعل (٢) كما كانا صفتين ، فكذلك هما اسمان . والكلام فى ذلك يؤول الى التنازع فى اطلاق لفظ ومنع اطلاقه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قلنا : الخالق . دل هذا الاسم على فعل . ولذلك قال العلماء : ان الاسم الذى هو الخلق هو غير المسمى الذى هو الذات . فلولا أن الخالق يدل على المسمى وعلى الفعل ، ما اطلقت هذه العبارة ، ولا كان فى اطلاقها كبير فائدة .

---

(١) زيادة من ط   (٢) والفعل : سقط ط

ولا مرية فى أن البارى تعالى لايسمى فى أزله بكونه خالقاعلى ارادة وقوع الخلق منه فى الأزل ، ولكنه يسمى خالقا على تقدير انه سيخلق . كما تقول : زيد خارج غدا . ولا يكون اطلاق هذا الاسم تجوزا بل هــــو حقيقة . لأن العرب تطلقه . قال الله تعالى : « ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه (١) » وهو كثير .



قال الإمام أبو المعالى : « وجميع أسماء الرب تعــالى تنقسم الى ما يدل على الذات ، أو يــدل على الصــفات القديمة ، أو يدل على الأفعال ، أو يدل على النفى فيما يتقدس البارى ويتعالى عنه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قصر الأسماء على هذه الأقسام الأربعة . فمن الأسماء مايدل على فعل منـا كتسميته ـ جـل وعـلا ـ بالوكيل . فان معناه الذى يكل اليه العباد مصالحهم ، وكالودود على أحد الرأيين . فان المراد به المودود من العباد . ومن أسمائه جل وعزمايدل على جميع صفات الالهية كالعلى والمتعالى والعظيم . فهذان نحــوان من أنحاء دلالة أسماء الله تعالى لم يذكرها فى هذه الترجمة ، وان كان ذكرها عند ذكر الأسماء وشرحها وبيانها .

... ...

قال الإمام أبو المعالى : « ونحن نشير الآن الى تفسـير الأسماء المأثورة على ايجاز فاما « الله » فالصحيح أنه بمثابة الاســم العلم لله تعالى ، ولا اشتقاق له . ثم قيل : أصله الاه فزيدت فيه اللام تعظيما . فقيل الالاه ثم حذفوا الهمزة المتخلله وادغموا الــلام التى

---

(١) آل عمران ٩

للتعظيم فى التى تليها . وقيل : أصله لاه ، فزيدت فيه اللام تعظيما . وقال بعض أهل اللغة هو من التاله وهو التعبد . فالله معناه : المقصود بالعبادة »

قال المفسر ابوبكر بن ميمون : قول الامام أنه بمثابة الاسم العلم ، ولم يطلق أنه اسم علم : حكمة من قوله ، لأن الاسم العلم انما يقصد به الفرق بين شخصين مجتمعين فى نوع ، كرجلين جمعهما نوع الانسان ثم خص هذا بزيد وخص هذا بعمرو ، وليتميز أحدهما عن الآخر فى النوع الإنسانى . والبارى جل وعز منزه عن أن يدخل تحت جنس أو يحيط به نوع يشاركه فيه سواه ، فامتنع أن يكون هذا الاسم فى حقه عاما وكان بمثابة العلم من جهة أن العلم ، اختصرت به الصفات المعرفة والتسميات المميزة ، بأنك تقول لمخاطبك : « رأيت الرجل » . فلا يعرف من أردته . ثم تقول : « البزاز » فلا يعرفه أيضا ، لأن البزازين كثير . ثم تقول : « الطويل » فلا يعرفه أيضا . لأن الطوال كثير . ثم تقول : « الأبيض » فلا يعرفه أيضا لأن البيض كثير . ثم لاتزال تزيد صفة بعد صفة . فربما عرفه المخاطب بتكثير الصفات وربما لم يعرفه . فاذا قلت : « رأيت زيدا » اكتفيت بذلك واستغنيت عن ذكر صفة من الصفات .

ولما كان اسم الله الأعظم اذا نطق ، به يدل على جمعه لصفات الكمال ولأسماء المدح والثناء ، كان النطق به مغنيا عن سائر صفاته . اذ كلها فى ضمنه وداخلة تحت حصره .

فبهذا المعنى كان بمثابة الاسم العلم . ثم اختلف اللغويون فيه . فمنهم من يرى أن أصله اله . والاه قد نطق به القرآن . قال الله تعالى « والهكم اله واحد » [البقرة ١٦٣] وقال تعالى : « فاعلم انه لا اله الا الله » [محمد ١٩]وقال تعالى : « فاعلموا : انما أنزل بعلم الله وأن

لا اله الا هو . فهل أنتم مسـلمون ؟ » . [هود ١٤] ثـم أدخلت الألف والألف (١) للتعظيم .

وهذا قد تفعله العرب . يقولون : انت الرجل كل الرجل . وانت الرجل حق الرجل . يقصدون بذلك التعظيم . فكان الاله . ثم حذفت الهمزة حذفا لا على قياس ، مع حذف الهمزة المتحركة التى سكن ما قبلها ، لأن تلك وان حذفت لفظا ، فانها مرادة تقديرا . يدلك على ذلك : أن العرب تقول فى تسهيل حيل : حيل . فتثبت الياء مفتوحة ، ولاتقلبها ألفا ، مراعاة لثبوتها . وأما همزة الاله فانها قلبت حذفا . يدلك على ذلك قولهم فى النداء يالله ، فجعلوا « يا » عوضا عن الهمزة المحذوفة .

ثم من أهل الغة من يرى أن الاله هو التعبد ، وأن الالاه المقصود بالعبادة ومنهم (١) من يرى أن الالاه معناه الخالق . ولهذا يقولون : يا اله الخلق كما يقولون يا خلق الخلق . ومنهم من قال : أن أصله لاه ومعناه عندهم : أنه الذى تحار العقول فيه ، وهو عند بعضهم مقلوب من وله يله اذا تحير ، كما كان الجاه مقلوبا من الوجه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الرحمن الرحيم هما اسـمان مأخوذان من الرحمة ومعناها واحد عند المحققين . كالندمان والنديم . فان كان الرحمن يختص به تعالى ولايوصف به غيره ، ثم الرحمـة موصوفة مصروفة عند المحققين الى ارادة البارى تعالى انعـاما على عبده ، فيكون الاسمان من صفات الذات . وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم الى صفات الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى ذكره الامام ابو المعالى . أن الرحمن الرحيم معناهما واحد ـ هو الصحيح (٢) ـ وان كان بعض

---

(١) ومن : ص (٢) والصحيح : ص

الناس يزعم : أن الرحمن اسم علم ، وأنه ليس فيه اسم الرحمة وكان بعض أشياخ النحويين يختار هذا ويرجحه ويزعم أن العرب لم تأت ببنائين مشتقين من لفظ واحد ومعنى واحد ، لايقولون ضروب ضراب . ولاحسن حسان . وهذا الذى قاله هذا القائل غير صحيح ، بل العرب تاتى مثل هذا فى كلامها . فقالوا : رجل جاد مجد ، والمعنى واحد وان كان جاد من جد ، ومجد من أجد . وقال الله تعالى : « ياليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا » [مريم ٢٣] ـ فنعت نسيا بمنسيا . وهما . من لفظ واحد . وقال تعالى : « ويقولون : حجرا محجورا » [الفرقان ٢٢] فسره « سيبويه » : حراما محرما . وأنشد يعقوب .

وشر الرجال الخالب الخلبوت .

وكلاهما مشتق من الخلابة . واحتج هذا القائل بأنه يقع مبتدأ به كقوله تعالى : « الرحمن علم القرآن » [الرحمن ١] وقوله : « الرحمن على العرش استوى » [طه ٥]

قال : والأسماء هى التى يبتدأ بها ولا يبتدأ بالصفات . وهذا الذى قاله هذا القائل لايلزم ، لأن الصفات الغالبة يبتدأ بها كما يبتدأ بالأسماء ، يقول : الحسن بن رسول الله عليه وسلم ـ والعباس ساقى الحرمين . وهذه صفات غالبة . وأما الأسماء الأعيان فانها «عباس» وحسن قال : ويدل كونه علما وقوعه بعد هو ، فى قوله تعالى : « هو الرحمن الرحيم » [الحشر ٢٢] وهذا أيضا لايلزم لأن « هو » يقع بعده الصفة . قال الله تعالى : « هو الحى لا اله الا هو » [غافر ٦٥] والحى صفة من صفاته ـ جل وعلا ـ ولا يقول أحد أنه اسم علم . والرحمن مختص به ـ جل وعز ـ

وقد قال بعض العلماء : أن الرحمن أعم فى المعنى وأخص فى التسمية . فأما عموم المعنى فلأن الرحمة التى اشتق منها الرحمن ، تعم

الدنيا والآخرة . كان من دعاء رسول الله ﷺ « يا رحمن الدنيا والآخرة » وخصوص التسمية انفراد الله - جل وعز - به دون سائر الموجودات قال : والرحيم أخص فى المعنى وأعم فى التسمية . فأما خصوص المعنى فلأن الرحمة التى اشتق منها تخص المؤمنين ، يدل على ذلك قوله تعالى : « وكان بالمؤمنين رحيما » [الأحزاب ٤٣] وأما عموم التسمية فلأن المخلوقين مسمون به . قال الله تعالى فى نبيه محمدا ﷺ : « حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » [التوبة ١٢٨] وقال فى أصحابه - رضى الله عنهم - : « أشداء على الكفار رحماء بينهم » [الفتح ٢٩] وفى الحديث : « انما يرحم الله من عباده الرحماء » فهذا عموم التسمية . واذا صرفت الرحمة الى ارادة الانعام يتبين أنه راجع الى صفات الذات ، لأن الرحمة صفة قديمة قائمة بذات الرب - جل وعز - وأما من صرف الرحمة الى نفس الانعام ، فان الاسمين يرجعان الى صفات الانعام . وهذا يترجح بما روى : « أن الله - جل وعز - خلق مائة رحمة خبأ منها عند نفسه تسعة وتسعين رحمة ، ووضع واحدة فى الأرض فبها يتراحم البهائم والانسان »

فهذا نص فى أن الرحمة مفعول له . وهذا (١) الخبر وان كان خبر آحاد ، لا يوجب علما ، فانه (٢) يوجب عملا ، وأسماء الله جل وعز تثبت بخبر الآحاد . فكذلك أيضا تثبت معانيها (٣) بأخبار الآحاد ، ولايفتقر فى ذلك الى القطع .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الملك : معناه ذو الملك . ثم اختلفوا فى الملك . فمنهم من فسره بالخلق . والملك الخالق وهو من أسماء الأفعال . وقال بعضهم : الملك القدرة على الاختراع يقال : فلان يملك الانتفاع بماله . معناه : يتمكن منه ويكون الاسم على ذلك من اسماء الصفات والرب - تعالى - لم يزل ولايزال مليكا »

---

(١) وبهذا : ص (٢) فانها توجب : ص
(٣) معاينتها : ص

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تقول ملكت الشىء أملكه ملكا ، فأنا مالكه . والمالك هو المتصرف فيما يملكه غير ممنوع عنه . والملك هو المتصرف فى المالكين وفيما يملكونه . ثم ان هذا الاسم قد يصرف الى نفس التصرف ويكون من أسماء الأفعال . ولا يوصف به البارى - جل وعز - فى الأزل كما لايوصف بالخلق فى الأزل . وقد تصرف الى القدره على التصرف فيكون الاسم على ذلك من صفات الذات ، فيكون البارى جل وعز لم يزل ولايزال مليكا . كما لم يزل ولايزال قادرا . والبارى جل وعز يسمى ملكا . ويسمى مالكا قال الله تعالى : « ملك يوم الدين » ويقرأ : « مالك يوم الدين » [الفاتحة ٤]

***

قال الإمام أبو المعالى :- « القدوس فعول من القدس . وهى الطهارة والنزاهة . ومعناه : **التنزيه من صفات النقص ودلالات الحدث . وهو من أسماء التنزيه والنفى »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز كما تجب له صفات الكمال نفسية ومعنوية ، كذلك تستحيل عليه صفات النقص نفسية ومعنوية . فكما وجب له القدم استحال عليه الحدوث ، وكما وجب له البقاء استحال عليه انقطاع البقاء ، وكما وجبت له مخالفته للخلق ، استحال عليه مماثلتهم له . ولاتتم المعرفة بالله جل وعز الا بعد العلم بما يجب له وما يستحيل عليه وبما يجوز من أفعاله .

ولهذا لم يكن المجسم عالما بالله لأنه مثله بالحوادث ، فلم يكن عالما به . وقدوس فعول من القدس وهى الطهارة . ولهذا سمى قدس المائية قدسا ، لأنه مستمر الطهارة لمجاورته للماء ، وقدوس وسبوح بناء ان لم يأت على فعول غيرهما ، وغير « ضبروح » لواحد

الضراريح . وأما سائر الاسماء فانها تأت على فعول بفتح الفاء كالكلوب والسفود والسيوط . والبارى جل وعز منزه عن صفات الحدث والنقص ، وسمى القدوس لذلك .

ولهذا سميت الارض المقدسة مقدسة ، لانها مبـرأة من أوضـار الجبابرة ، وسميت الجنة حضيره القدس ، لانها معصومة من الآفات ، مبرأة من التعرض للفناء ، مجبولة على الطهارة والزكاة ، لانها دار الطيبين من عباد الله . وكانت طيبة للطيبين . قال الله تعالى اخبـارا عما تقول لهم الملائكة : « سـلام عليكم طبتـم فادخلوهـا خالدين » [الزمر ٧٣]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« السلام معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيصة . فيكون من أسماء التنزيه . وقيل : معناه مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب . ويرجع الى القدرة . وقيـل : ذو السـلام على المؤمنين فى الجنان فيرجع الى الكلام القديم والقول الأزلى . قـال الله تعالى : « سلام قولا من رب رحيم » [يس ٥٨]**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى تعالى منزه مبرأه من كل آفة ونقيصه . والنقيصه تقتضى حدوثه لوجوب وجوده وتحقق قدمه . فان صرف السلام الى السلامة فيكون المراد بها التنزيه والنفى . وقـد يحتمل أن تكون السلامة فى معنى المسلم للعبـاد ، فيرجـع ذلك الى الفعل ، وتسليم الله جل وعز العباد من الآفات معلوم مشاهد ، لأن الانسان مؤلف من جواهر أفراد ، وكان يجوز أن يكون لكل جوهر من جواهره آفة وأمراض ، فمن عصمه الله جل وعز عن ذلك ، فقد ظهرت سلامته من الآفات ومن ألم الله ، جزاء منـه ، فقد تـرك أجزاء كثيرة

لاتحصى مرفهة . وتسليمه للعباد مشاهد . وقد يحتمل صرف السلام الى القدرة على تسليم العباد ، فيكون هذا الاسم ، راجعا الى صفة الذات الثابتة قديما وازلا . وقد يحتمل ان يرجع السلام الى تسليم الله على العباد ، فيكون ايضا من صفات الذات ، لأن كلامه ــ جل وعز ــ قديم ، فاذا كان السلام فى معنى الذى لا آفة به ، كان التقدير فيه : انه ذو السلامة واذا كان فى معنى خالق السلامة ، فان معناه المسلم لعباده . وكذلك اذا رجع هذا الاسم الى الكلام فمعناه المسلم على عباده .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المؤمن معناه المصدق . فان الايمان التصديق . والرب تعالى يصدق نفسه ورسله بقوله الصدق . فالاسم راجع الى الكلام . وقيل : المؤمن معناه يؤمن الابرار من الفزع الاكبر . وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم الى القول ، فان الله تعالى يؤمن عباده يوم العرض الاكبر ويسمعهم قوله « لا تخافوا » [فصلت ٣٠] ولا يجوز صرف الاسم الى القدرة على خلق الأمنة والطمانينة . ويجوز صرفه الى نفس خلق الطمانينة ، فيكون من أسماء الأفعال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المؤمن فى حقنا هو اسم يدل على قيام الايمان بنا . وذلك الايمان حكم من أحكام الشرع لأن وجوب الايمان علينا انما هو بالشرع ووصف البارى جل وعز به ، ان صرفنا الايمان الى التصديق فانه دال على كلامه القديم لأن التصديق ضرب من الكلام ، واذا وجب كون الكلام قديما ــ على ماسبق الدلالة عليه ــ فكذلك . الايمان هو قديم . على أن كلامه جل وعز واحد يكون خبرا عن المخبرات وأمرا بالمامورات ونهيا عن النهيات ، كما أن علمه جل وعز يتعلق بجميع المعلومات ، نائب وحده مناب علوم مختلفة ،

لأن علوم الخلق المتعلقة بالمعلومات المتعددة ، مختلفة ٠ كما أن خبر المحدث مخالف لأمره وسائر أنواع كلامه ٠ وهذا كله قد تقدم الدليل عليه مستوعبا مستوفى فى الصفات ٠ والبارئ تعالى مصدق لخبره الصدق ولرسله بالمعجزات التى أظهرها على أيديهم منزلة قوله تعالى : « صدق عبدى » وهذا بين ظاهر فى معنى هذا الاسم ، ويحتمل أن يكون هذا الاسم مأخوذا من الأمن ٠ وذلك يكون على أحد ثلاثة أوجه : اما أنه جل وعز يؤمن الأبرار بأن يخلق الأمنة فى قلوبهم ، فيرجع الاسم الى الفعل ٠ واما أن يكون المراد بذلك القدرة على خلق الطمأنينة فى قلوبهم ، فيرجع الاسم أيضا الى الصفة القديمة القائمة بذاته ٠ واما أن يكون هذا التأمين من الله جل وعز بأن يسمعهم كلامه القديم ، لأن ذلك اليوم يوم انخراق العادة ٠ واذا سمعوا كلامه القديم « لاتخافوا ولاتحزنوا » وقع لهم العلم الضرورى لأن الله عز وجل مكلمهم وأن الذى سمعوه كلامه ووقع لهم العلم الضرورى بانتفاء الخوف عنهم ٠ كل ذلك يعلمونه ضرورة ٠ وكما تنخرق العادة للمؤمنين حتى يروا ربهم والههم ، مع أن موسى الكليم حجب عن ذلك ، وقيل له حين قال : « رب أرنى أنظر اليك ٠ قال : لن ترانى » [الأعراف ١٤٣] فأحرى وأولى أن يسمعوا كلامه الواقع من موسى فى دار الدنيا ٠

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المهيمن ٠ قيل : معناه الشاهد ، ثم ينقسم معنى الشاهد ، فيمكن حمله على العالم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بما كسبت ٠ قال الخليل فى تفسير المهيمن : هو الرقيب ٠ وسيأتى تفسير الرقيب ٠ وقيل : المهيمن أصله المؤيمن فقلبت الهمزة هاء ، على قياس قولهم هرقت وأرقت فى معنى (١) ، والمؤيمن معناه الأمين »

---

(١) فى معنى وهرجت فى أرقت وأرجت والمؤيمن : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الاسم على تصرفه يرجع الى الصفة القديمة لأنه ان كان بمعنى العالم فالعلم صفة قديمة ، وكذلك ان صرف الى الكلام والقول . فالكلام صفة قديمة ، وان صرف أيضا الى الرقبة وهو العلم ، لان الرقيب عالم بما يفعله مرقوبه . فهو أيضا الى الصفة القديمة فذلك ان كان معناه الامين وهو الصادق وعده فان ذلك رجع الى الكلام ، الا اذا كان المعنى أن الله جل وعز يصدق وعده لعباده وتنعيمه اياهم واهانته لهم ، فعند ذلك يرجع الى الفعل ، فيكون من الاسماء الدالة على الافعال أو الى القدرة على الفعل ، فيرجع ذلك الى الصفة القديمة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« العزيز معناه الغالب والغلبة ترجع الى القدرة . ومن قول العرب من عزيز معناه من غلب استلب ، والأرض الصلبة تسمى عزازا ، لقوتها . وقيل : العزيز العديم المثل . فالاسم على ذلك يرجع الى التنزيه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الغلبة فى حق الله جل وعز ان صرف النفس الى صفات الذات ، فانه يرجع الى القدرة ، لأن القدرة هى التى تغلب المقهور ، اذ لا يمكن العاجز أن يكون غالبا . وقد يحتمل أن تصرف الغلبة الى الفعل وهو وجود المقهور مغلوبا ، فيرجع الاسم عند ذلك الى نفس الفعل ، لا الى الصفة القديمة . وقد يرجع العزيز الى انه الذى لايغلب ولا يقوى عليه ، فيكون ذلك أيضا من الأسماء الدالة على التنزيه . ألا ترى أن الأرض الصلبة تسمى عزازا لامتناعها على الحافر . وقد يكون العزيز كما ذكر فى معنى العديم : المثل . ومن الكلام المشهور : الياقوت الأحمر عزيز فى الوجود ، وكذلك الكبريت الأحمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الجبار قيل معناه مقدر الصلاح، من قولهم جبرت العظم فانجبر ، وجبر • فهو من أسماء الأفعال اذن • وقيل الجبار معناه حامل العباد على مايريد ، ويرجع الاسم اما الى الفعل واما الى القدرة عليه • وقيل : الجبار معناه الذى لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين • والنخلة اذ بسقت، وأرقلت وفاتت الأيدى • قيل : نخلة جبارة ، فيقرب معنى الجبار من معنى المتعالى ـ على ما سيأتى تفسيره ـ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اصلاح الله العباد يكون أولا بايجادهم ، اذ لو استمر عدمهم ، لم يتهيئوا لقبول الصلاح • ثم لايزال اصلاح الله ـ جل وعز ـ يحفهم ويكنفهم فى بطون أمهاتهم أولا • ثم فى انفصالهم من ذلك الوجود الضيق الى هذا الوجود الرحب الفسيح • ثم يبدل الله ـ جل وعز ـ من الغذاء الذى كانوا يغتذون به ، أيام مقامهم فى المشيمة ، وهو دم الحيض الذى أمسكه الحبل عن الاسترسال والجرى ، فتغذى فى هذا الوجود بالأنبتة الملائمة لأجسامهم والألبان الذارة من مراضعهم •

ويقيض الله ـ عز وجل ـ حفظة يحفظونهم مما عسى أن ينزل بهم ، ويلم بساحتهم من المكروه ، فتجدهم يوقون مالا يوقى الكبار ، حتى صار الدعاء بأن يرزق الله العباد ، واقية كواقية الوليد ، شائعا مستفيضا •

ثم لايزال يتردد فى أطوار الأسنان ويتقلب فى أصار العمر ، وهو مكلوء بحفظ الله ، مرزوق من عطاياه ومننه ، ممنوع من قسمه وهباته •

ثم اذا عقل التكليف ان شاء ـ عز وجل ـ أن يصلحه لينال السعادة القصوى ، ويدرك الدرجة العليا ، خلق الايمان فى قلبه ، وشرح له صدره ، واستعمل فى الطاعات جوارحه ، وكف عن المعاصى أعضاءه • وأدام ذلك له حتى يوافى ربه ، وتتلقاه البشرى من عند خالقه • وهذه غاية الاعتناء بالعبد •

وأما المصالح الدنيوية ، فانها مشتركة بين المؤمنين والكافرين . بل وربما كانت حظوظ الكافرين فيها أوفر من حظوظ المؤمنين ، فان الدنيا لما لم يكن لها قدر عند الله - جل وعز - ولم يكن للكافرين عنده قــدر ، آثر من لا قدر له بما لاقدر له .

وهذا الاسم قد يحتمل ان يصرف الى الفعل ، فيكون من الأسـماء الدالة على الأفعال . وقد يحتمل أن يصرف الى القدرة على الفعل ، فيكون من صفات الذات .

وأما من قال : ان « الجبار » معناه : حامل العباد على مايريد ، فانه من أجبر يجبر . يقــال : أجبرتك على الأمــر ، اذا اكرهتــك عليه . والمجبر على الشيء هو المضطر اليه . وقال بعض اللغويين : انه لم يات فعال من افعل ، الا جبار ودر لك . فانك تقــول : أجبرتــه وادرك . قال الشاعر :

وانك ادراك باوتار

ويحتمل هذا الاسم ان يرجع الى فعل الله الذى يحمل عليه العبــد ، أو الى القدرة عليه . كما ذكره « الامام » .

ومن قال فى الجبار : انه الذى لايؤثر فيه قصد القاصدين . فــان هذا الاسم يحتمل وجهين أحدهما : صرف الاســم الى التنزيه والنفى . ويحتمل ان يصرف الى أنه الذى استحق صفات الالهية - على ما سياتى تفسيره -

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المتكبر بمعناه . ومعنى العـلى والمتعالى والعظيم واحد . ومن العلماء من حمل هذه الأسماء على التنزيه والتعالى والتقديس ، عن أمارات الحدوث وسمات النقص . ومن الأئمة من حمل هذه الأسماء على الاتصاف بجميع الصفات الالهية التى بهــا

يخالف الرب خلقه ، ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه . وهذا أحسن . ولا بعد فى اشتمال الاسم الواحد على معان تنقسم الى النفى والاثبات . »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الأسماء بحق الله ـ جل وعز ـ تجب له دون من سواه فقد تدل على تنزه البارئ ـ جل وعز ـ عما يطرق اليه الحدوث ويجوز عليه النقص .

ورأى بعض العلماء أن هذه الأسماء تتضمن جميع معنى الالهية . والالهية لايتحصل العلم بها ما لم تعلم الصفات الواجبة لها والصفات المستحيلة عليها ، والأفعال الجائزة منها . ولما كانت هذه الأسماء متضمنة لجميع صفات الالهية . ومن الصفات ما يتنزه عنها ، تضمنت هذه الأسماء للتنزيه ، وتضمنت أيضا للنفى والاثبات .

وقول الامام انه لابعد فى اشتمال الاسم الواحد على معان ، تنقسم الى النفى والاثبات . فمآله الحدوث ، لانه يدل على وجود بعد عدم . وكذلك القدم يدل على ثبوت وجود ، انتفت عنه الأولية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الخالق البارىء المصور .
أما الخالق فمعناه بين . والخلق قد يراد به الاختراع ـ وهو أظهر معانيه ـ ويراد به التقدير . ومع ذلك سمى الحذاء خالقا ، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . وحمل المفسرون قوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » على معنى التقدير . والبارى [معناه] الخالق . والمصور مبدع الصور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حقيقة الخلق : الفعل من غير شىء ، خلافا للمعتزلة الذين يزعمون : ان المعلومات الجائزة ، أشياء

فى العدم . وقد رد الله ذلك عليهم بقوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » [مريم ٩] وقد قال بعض الناس : انما سمى الكـذاب خالقا ، لأنه جاء بخبر لا مخبر له ـ لم يوافق مخبره ـ فكان بمنزلة الخالق الذى فعل الشىء عن عدم . وقد يكون خلق بمعنى قدر . والتقدير فى حق الخلق : الروية فى الأمر . وفى حق البارى ـ جل وعز ـ وقوع الأفعال على ماكانت عليه فى علم الله تعالى وارادته . ومنه قوله تعالى : « فتبارك الله احسن الخالقين » [المؤمنون ١٤] أى المقدرين . لأن التقدير يكون من المحدثين . وان استحال كون الخلق والايجاد منهم . وأما البارى فهو وان كان بمعنى الخالق ، فانه أخص منه لأن البارى : خالق البرية ، وهم الأنام .

ومن كلام الخطباء المتقدمين أن قالوا : الحمد لله بارىء النسم . وان كان اللغويون مختلفين فى البرية . فمنهم من يهمزها ، ويعتقدها من برأ الله . وعلى هذا يتبين خصوص هذا الاسم . ومنهم من يهمزها ويعتقدها مأخوذة من البرا ، وهو التراب .

والمصور أيضا أخص من الخالق . لأن معناه مبدع الصور ، والصور عند أهل النظر من المسلمين انما تدل على الأجسام المتركبة على هيئة مخصوصة . قال الله تعالى : « فى أى صورة ما . شاء ركبك » [الانفطار ٨] وقال الله تعالى « وصوركم فأحسن صوركم » [غافر ٦٤]

وقد يطلق بعض النظار المتقدمين ، الصور ، على الأعراض خاصة ، ويسمون الأجسام مادة وهيولا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : الغفار : الستار . والغفر : الستر . ومنه سمى المغفر مغفرا . ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذى يدرأ عن العبد مايفضحه فى العاجل والآجل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يدلك على ان الغفر فى اللغة الستر : قول العرب اغفر ثوبك ، فانه أحمل للودر ، أى استره ، فلا يحمل الودر والوسخ . وستر الله – جل وعز – العباد ، بغفر ذنوبهم ، تركه لعقابهم . لأن عقابهم على الذنوب يفضحها ويكشفها . وقد يرجع حمل الغفر على الانعام . والاسم فى كلا التفسيرين ، يرجع الى الفعل ، لأن ترك العقاب يعقبه الانعام . اذ لا يخلو المحل من الآلام التى تكون مع العقاب ، ولا من اللذات التى تكون بالتنعيم . فاذا عدم العقاب ، كان التنعيم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القهار ظاهر المعنى . ويمكن صرفه الى القدرة ، ولايبعد صرفه الى الأفعال التى تذل الجبابرة ، كالاهلاك ونحوه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القهر معناه الغلبة . والغلبة قد تكون بأن يفعل الغالب فعلا ، يذل عنده المتكبر . وقد يحتمل أن يرجع الى القدرة هذا الاسم . لأن الأفعال كلها لابد من تعلق القدرة بها . فكل اسم من أسماء الله تعالى دل على فعل ، فجائز صرفه الى القدرة على الفعل .

ولهذا قال بعض العلماء : لم يزل خالقا : أى لم يزل قادرا على الخلق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الوهاب مانح النعم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المانح هو المعطى لها . والنعم تنقسم الى ظاهرة وباطنة . قال الله تعالى : « وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة

وباطنة » [لقمان ٢٠] لأن من نعم الله تعالى على العبد ، مايعلمه غير المنعم عليه ، كاستواء الخلقة وسلامة الأعضاء الظاهرة من الآفات ، والثروة . ومنها باطنة لايعلمها الا المنعم عليه ، كايمانه بالله ـ جل وعز ـ وخوفه له واخباته وخشوعه ، ونيته للخيرات . ونحو هذا من الأمور الدينية ، وكفرحه وسروره .

ومن نعم الله على العبد ما يعلمه (١) العبد من نفسه ، كتسليمه لأعضائه الباطنة من غير أن يقترن بها مرض يعوقها من أن تمتهض فيما خلقت له ، كسلامة أسنان الانسان ، حتى يتناول بها الغذاء ، وسلامة المرىء الذى يسير فيه الطعام من الفم الى المعدة .

الا ترى أن الأسنان اذا كان فيها آلام ، لم يتمكن الآكل من مضغ الطعام ولوكه . وكذلك ان كان فى المرىء ورم ، منع الطعام من وصوله الى المعدة . وكذلك سلامة معدته من الآفات ، لأنها ان كانت سليمة قويت على الهضم ، وان ضعفت ، لم تقو على ذلك ، وأوجب ذلك سددا ، وأمراضا فى الجسم .

وكذلك سلامة الكبد ، لأن بسلامته قوة تصييره للغذاء دما . ثم سلامة المرارة ، حتى تقوى على جذب مافى الغذاء من المرة الصفراء ، وسلامة الطحال حتى يقوى على جذب السوداء من الغذاء . وسلامة الرئة حتى تقوى جذب البلغم من الغذاء . ويبقى الدم فى الكبد جوهرا ، يرسله الكبد الى القلب ، فيتغذى القلب بما يكفيه منه ويرسل سائره فى الشرايين ، فتؤديه الشرايين الى الأعضاء ، حتى تصير فيها لحما . وهذه القوة هى التى تسمى المصورة ومادامت سالمة لم يفقد الجسم بقاءه على حاله . وكذلك سائر الأعضاء ولا يعرف المنعم عليه مقدار هذه النعم حتى يطرأ عليه المرض . ومن نعم الله جل وعز نعمة النفع ونعمة الدفع ، فنعمة النفع ما يكون مثالا عليه من الآلاء ، ونعمة الدفع هو ما يصرف عنه من المحن والنقم . وحسبك من نعم الله

---

(١) ما لا يعلمه : ص

جل وعز قوله تعالى : « وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها » [ابراهيم ٣٤] وذكر بعض العلماء المتصوفين أن رجلا منهم سال عن رجل من مشيختهم . وقال المسئول : أى اسم من اسماء الله يردد صاحبك ؟ فقال : الوهاب : فقال السائل : لهذا كثر ماله . ويدل على صحة ما قاله هذا ، قول الله ـ تبارك وتعالى ـ ذاكرا لسليمان ـ على نبينا وعليه السلام ـ : «رب اغفرلى وهب لى ملكا لاينبغى لأحد من بعدى انك أنت الوهاب . فسخرنا له الريح تجرى بأمره رخاء حيث أصاب والشياطين كل بناء وغواص » [ص ٣٥ ـ ٣٧] لما سال عليه السلام أن يوهب له ملكا لاينبغى لأحد من بعده ، سالـه بهذا الاسم الذى معناه منح النعم وارسالها على العباد ، فأجابه الله جل وعز بأن سخر له الشياطين والريـح ، ولم يســـخر شىء من ذلك لغيره . وصلى الله على نبينا محمد ، فانه حدث أصحابه انه أخذ ليلة شيطانا سخره الله له واقتدر عليه . قال : « فربطته فى سارية من سوارى المسجد لتعاينوه ، فذكرت قول أخى سليمان :ـ« رب اغفر لى وهب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى » فأرسلته .

رأى صلوات الله عليه الا يكسر دعوتـــه ، فيقـع فيهـا ، مشـاركة أو مساهمة لغيره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الرزاق خالق الرزق ، ومبـــدع الامتاع به . وسيأتى معنى الرزق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الرزق عند أهل الحق : هـو ما انتفع منتفع من ماله ، ولا يشترط فى ذلك الانتفاع أن يكون محظورا أو مباحا . ولا يوقف الرزق على التغذى بل يكون لما انتفع به على غير وجه التغذى . ولا يقال بأن الرزق هو الملك ، لأن البهائم مرزوقة . يدل على ذلك قول الله تعالى : « ومامن دابة فى الأرض الاعلى الله رزقها»

[هود ٦] والمالك لايكون الا عاقلا . فقد تبين بذلك : أن الرزق ليس الملك ومن الكلام المشهور أن يقال لمن ملك مالا ولم ينتفع به : ما رزق الله فلانا من ملكه شيئا . وهذا الاسم يرجع الى الفعل ، الا أن يراد به القدرة على الرزق فيكون من صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الفتاح : قيل معناه الحاكم بين الخلائق . والفتح : الحكم فى اللغة . والعرب تسمى الحاكم فتاحا . وهو المعنى بقوله عز وجل : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » [الأعراف ٨٩] معناه : ربنا احكم . واذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه الى القول القديم ، ويمكن صرفه الى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظلمة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفتح فى اللغة هو ضد الاغلاق والمغلق لباب الدار مثلا مانع من دخولها ، والفاتح لها مبيح لدخولها . ثم ينقل هذا المعنى الى الحكم ، لأن الحاكم يصرف الظالم عن المظلوم ، [ان] يسر له طريق انتصافه ، كما ييسرفاتح الدار طريق دخولها ، ثم يكون حكم الله جل وعز ممكن أن يصرف الى الصفة الذاتية على أحد وجهين : اما أن يصرف الحكم الى الكلام القديم ، واما أن يصرف الحكم الى القدرة على انتصاف المظلومين من الظلمة ، وقد يحتمل أن يصرف الاسم الى نفس الانتصاف بالفعل ، ليكون الاسم من أسماء الأفعال ، وكذلك يحمل أن لا يصرف الاسم الى الحكم ، بل يصرف الى ابداع الفتح والنصر ، فيكون من صفات الأفعال ، أو يصرف الى القدرة على ذلك فيكون من صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « العليم معناه العالم على مبالغة وبناء فعيل من أبنية المبالغة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن العالم هو الذى له علم . وهذا هو رأى أهل الحق . وليس العليم عندهم مختصا بالله جل وعز ، يدلك على ذلك قوله تعالى : « اجعلنى على خزائن الأرض انى حفيظ عليم » [يوسف ٥٥]

والظاهر من مذاهب المعتزلة : أن عليما مختص بالله تعالى لأنه مستشهد على أن البارى تعالى ليس عالما بعلم ، لقوله تعالى : « وفوق كل ذى علم عليم » [يوسف ٧٦] يعنون بالله جل وعز . وقد أشار الى ذلك « المعرى » فى قوله :

دعيت بضارع وتداركته مبالغة . فرد الى فعيل

كما قالوا عليم اذ أرادوا تناهى العلم فى الله الجليل . فدلّ هذا القول على أن هذا الاسم يختص بالله جل وعز .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القابض والباسط من صفات لايرجع الى فعل ، وانما يرجع الىعدم فعل ، لأن التضيق انما هو الامساك أراد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الظاهر من القابض أنه لايرجع الى فعل ، وانما يرجع الى عدم فعل ، لأن التضيق انما هو الامساك على تكثير العطاء ، وأما الباسط فهو راجع الى فعل بلا خلاف .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الخافض الرافع من صفات الأفعال ومعناهما ظاهر . وكذلك المعز المذل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الانخفاض هو سقوط المرتبة اما فى الدين أو فى الدنيا . والارتفاع هو علو المرتبة . اما فى الدين

أو في الدنيا . والله جل وعز هو الفاعل لذلك ، كما يفعل عزة الأعزاء وذلة الأذلاء .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الحكم . معناه : الحاكم . ويمكن صرفه الى قول الله المبين لكل نفس جزاء عملها . ويمكن صرفه الى افعال المجازاة فى الثواب والعقاب . وقيل : الحكم والحاكم يرجعان الى معنى المنع ، فمن ذلك سميت حكمة اللجام حكمة . فانها تمنع الدابة من الجماح ، وسميت العلوم حكما لانها تنزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين الامام أن هذا الاسم لايخرج عن أمرين ، اماأن يكون راجعا الى الكلام القديم ، واماأن يكون راجعا الى فعل الله جل وعز بثواب المثابين وعقاب المعاقبين ، أو يرجع الى منع بعضهم عن المعصية بخلق القدرة على الطاعة فيهم ، ويمنع آخرين عن الطاعة بخلق المعصية فيهم .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « العدل معناه العادل وهو الذى يفعل ماله فعله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن العدل يرجع الى الفعل والبارى جل وعز بملكته للمخلوقات التى ابتدأ وجودها ، وبملكته للباقى منها ، بأن خلق الاعراض فيها ، التى لولاها ما بقى . فتصرفه فيها على ماينبغى له أن يتصرف فيه ، اذ لا معنى للمملوك الا ما تصرف فيه المالك . ومن عدله جل وعز فى مخلوقاته احكامه لها واتقانه لجميعها . واذا فكر العبد فى خلق السماوات ، ودوران أفلاكها ، ومطالع نجومها . وجرى ذلك على حسبان واحد ، تبين العدل والقسط فيما

جعله ـ عز وعلا ـ قال الله تعالى : « ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير » [الملك ٤]

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « اللطيف معناه الملطف ، كالجميل معناه المجمل • وقيل : اللطيف معناه العليم بخفيات الأمور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مجيء فعيل في معنى مفعل ، كثير في اللغة ، قال الله تعالى : « ولهم عذاب اليم » [البقرة ٧] اى مؤلم • وقال عمر بن أبى ربيعة (١) :

أمن ريحانة الداعى سميع
يؤرقنى وأصحابى هجوع ؟

وأنشد سيبويه لساعدة (٢) بن جؤية :

حتى شآها كليل موهنا عمل
به بات اطرابا وبات الليل لم ينم

أراد بكليل موهنا : الداعي المسمع •

واذا صرف الى العلم فالمراد به : أنه يعلم بعلمه القديم الواجب الوجود مايخفى عن المخلوقين ، والخفاء انما يرجع الى المخلوقين لأن خفاء المعلومات عليهم من قصورهم • وتحقيق الخفاء فى المعلوم أن يكون بينه وبين العلم الأول الذى هو العقل رتب كثيرة ، لأن المعلوم من حيث هو معلوم لا يخفى • وانما يرجع الخفاء لما ذكرناه •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الخبير معناه العليم »

---

(١) عمرو بن معدى كرب : الأصل : والمؤلف ذكره فيما بعد لابن أبى ربيعة

(٢) لشاعرة بن خبية : ص والمؤلف ذكره فيما بعد لساعدة بن جؤية

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : تقول العرب قد خبرت خبرك ، أى علمت علمك . وقالوا : صدق الخبر الخبر ، أى صدق الحديث العلم والمشاهدة . ويحتمل أن يرجع الخبير الى الكلام القديم ، ويكون خبير فى معنى مخبر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« الحليم معناه الذى لا تستفزه زلات العصاة ، ولا تحمله على استعجال عقوباتهم قبل آجالها . فيرجع معنى الاسم الى التنزيه والتعالى عن الاتصاف بالعجلة . وقيل : الحليم العفو ، ومعناه ينقسم اما الى الانعام واما الى ترك الانتقام »** .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الوجهان قريبان . والبارى جل وعز بنفوذ قدرته وعموم تعلقها وتنزيهه جل وعز عن المبالاة بعصيان العصاة بمطلهم الى أجل معلوم ، ويؤخرهم الى وقت معلوم مضروب ، فيدل الاسم على تنزهه عن المبالاة ، وان صرف الحلم الى العفو فذلك كما قال يحتمل معنيان : اما أن يرجع الاسم الى فعل الانعام واما أن يرجع الى ترك الانتقام . وترك الانتقام انما هو فعل الانعام . اذ المحل لايخلو من تالم بالانتقام أو دعة بوجود الانعام .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« الشكور معناه مجازى عباده من قبل شكرهم اياه . فيكون الاسم على معنى الازدواج »** .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اعلم ان للشكر مآخذ منها مأخذ لغوى . ومعناه فى اللغة : الثناء على المنعم . وهذا مستحيل فى حق البارى جل وعز . وقد يطلق فى اللغة على مجرد الثناء . وان كان الحمد أولى منه بهذا المقام . واذا كان كذلك جاز أن يطلق فى حق الله جل وعز لانه تبارك وتعالى من على نفسه وعلى أنبيائه ورسله وعلى الصالحين العابدين من أوليائه .

وله أيضا مأخذ تكليفى . وهو وجوبه على المكلفين . قال الله تعالى « فاذكرونى أذكركم ، واشكروا لى » [البقرة ١٥٢] وهذا أيضا يستحيل فى حق الله تعالى . وهذا هو الذى حمل « الامام أبا المعالى » على أن يصرف هذا الاسم الى ازدواج الكلام . وهو كثير فى القرآن ، ومشهور فى كلام العرب . قال الله تعالى : « ويمكرون ويمكر الله » [الأنفال ٣٠] وقال : « سخر الله منهم » [التوبة ٧٩] وأراد : أنه جازاهم على مكرهم بعقاب مستحق عليهم ، وكافأهم على سخرهم بعذاب يستوجبونه لذلك . لكنه سمى ذلك العقاب باسم الذنب ، لأن الذنب مكر ، فسمى العقاب مكر أيضا . وتحقيق المعنى فيه : أن الذى يقوم مقام المكر بهم هو هذا العقاب . قال الشاعر :

تحية بينهم ضرب وجيع

أى الذى يقوم لهم مقام التحية ضرب وجيع . وكذلك قالوا : عتابك السيف . أى الذى يقوم مقام العتاب السيف . ومنه قوله تعالى : « فبشره بعذاب أليم » [لقمان ٧] والمعنى : الذى يقوم لهم مقام البشارة عذاب أليم . وعلى هذا التأويل يرجع الاسم الى الفعل ، ويحتمل أن يرجع الى القدرة الى الفعل ، فيكون الاسم راجعا الى صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى :- « وقيل : الشكور معطى الجزيل على العمل القليل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النحو أيضا مشهور فى كلام العرب . ومن أمثالها : « أشكر من بروقة » . وهى نبات له نعمة ونضرة . اذا غامت السماء ، وانما ينعم سائر النباتات بنزول المطر ، فلما قنع هذا النبت بالغيم ، الذى هو عنوان المطر وظهر ذلك فيه ، نسب الى الشكر وفضل ذلك الشكر منه . فدل ذلك على أن الشكر هو التأثر للقليل

من المؤثرات . وعلى هذا التأويل أيضا يرجع الاسم الى الفعل ، أو الى القدرة الى الفعل . كما سبق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقيل : الشكور المثنى على العباد المطيعين . فهو اذن راجع الى القول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز لسعة طوله وانفساح رحمته ، يمن على العبد بخلق الايمان فيه وتوفيقه للطاعة ، مع انه لا حول له ولا قوة على شئ من الأشياء الا بالله جل وعز ثم انه جل جلاله يضعف انعامه ويوالى آلاءه ، حتى يثنى على عبادة المطيعين وأوليائه المخلصين . وفى الكتاب العزيز من الثناء على الصالحين كثير . كقوله تعالى : « يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم » [آل عمران ١٩١] وقوله تعالى : « لكن الراسخون فى العلم » [النساء ١٦٢] الآية . وهو كثير فى القرآن وقد تقدم أن الشكر يكون بمعنى الثناء ، واذا كان ذلك رجع الاسم الى الكلام القديم ، ويكون من صفات الذات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الحفيظ قيل : معناه العليم والحفظ العلم . ومنه قول القائل : فلان يحفظ القرآن ، ومعناه : يعلمه . وقيل الحفيظ الحافظ وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهالك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحفظ بمعنى العلم المشهور ، واللوح المحفوظ هو المعلوم . اختص الله جل وعز بعلمه ، لأنه محيط بالمعلومات التى لا تتناهى . فلا يجوز أن يتعلق به الا علم الله جل وعز المتحد . واذا كان الاسم يراد به هذا المراد ، فلا ارتياب فى وقوع هذا

الاسم على صفة الذات . وقد يكون الحافظ فى معنى المدبر وتدبير الله جل وعز الخلائق هو حمله اياهم على ماسبق فى علمه وفى ارادته أن يكونوا عليه . فقد يرجع هذا الاسم الى الفعل ، ويرجع الى القـــدرة على الفعل والى العلم بالفعل .

وكلاءة الله جل وعز عباده هو أن يدفع المضار عنهم . وفى طى دفع المضار جلب المنافع ، لأن الخلائق يحل محلها الأعراض النافعـــة كالصحة والأمن واستمرار العافية ، أو يحلها أضدادها من المرض والخوف والمحنة والبلاء . وحفظ الله مسترسل على دفع الضار وجلب النفع .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المقيت قيل : معنـاه خــــالق الأقوات . وقيل : معناه المقدر ومبدع كـل شىء وقيـل : معناه القادر . قال الشاعر :

وذى ظعن كففت النفس عنه

وكنت على مساءته مقيتا

معناه قادرا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأقوات هى التى يكون بها قيام الحيوان لأن الانسان مثلا نوع ، وجنسه الحيوان الذى حده الجسم المتغذى الحساس . فلابد من القوت . قال الله تعالى : « وقدر فيها أقواتها » [فصلت ١٠] ويقال : فاتنى الشىء يقوتنى قوتا .

أى كفانى وأحسبنى . والقوت اسم المتقوت به ، فيحتمل أن يكون هذا الفعل يأتى تارة على فعل ، وتارة على أفعل . فيكون من افعل مقيت . واذا كان الأمر كذلك كان الاسم راجعا الى الفعل أو راجعـا الى صفة الذات اذا ذهبنا به الى القادر على الخلق . وأما اذا كـان

الاسم بمعنى المقدر والمبدع فيحتمل أن يكون مقلوبا من قـــولك مؤقت لان التوقيت والايقات يقعان فى معنى التقدير ، ومن هذا سميت مواقيت الحج . لأنها قدرت تلك المسافة وكان الأصل مؤقت ثم اقلبت العين الى موضع الفاء فقيل : مقوت . ثم استثقلت الكسرة تحت الواو فنقلت الى القاف ، وسكنت الواو وقبلها كسرة فانقلبت ياء ، كما قالوا : مقيـــم ومسيم ، ووزنه على هذا فى الأصل مفعل . وعلى اللفظ مفعل . واذا كان معناه القادر فلامرية فى رجوعه الى صفة الذات والضغن العداوة والمساءة مصدر ، وهو مفعل من سؤته .

... ...

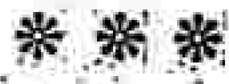
قال الإمام أبو المعالى : « الحسيب قيل معنــاه : الكافى . والعرب تقول اعطيته فاحسبته . معناه : حاملته حتى قال حسبى أى كفانى ، وقيل الحسيب معناه . محاسب الخلق ويرجع الاسم الى القول »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع الحسيب بمعنى الكافى بين وقد ذكر الامـــام وجه اشتقاقه . ومنـــه قوله تعالى : « جـــزاء من ربك . عطاء حسابا » [النبأ ٣٦] يريد كافيا . ولم يرد بذلك أنه معدوم عليهم ، لأن عطاء الله جل وعز لعباده فى الجنة لايتوقف على حساب . قال الله تبارك وتعالى : « أولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب » [غافر ٤٠] وهذا الاسم على هذا التأويل يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل ، وأما اذا كان الحسيب بمعنى المحاسب ، فان ذلك يرجع الى القول ، اذ معناه تقرير العباد على أعمالهم واكتساباتهم ، واذا رجع الى القول كان من الاسماء الراجعة الى الذات ، لأن الكلام قديم عندنـــا كما سبق بيانه .

... ...

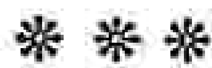
قال الإمام أبو المعالي : « الجليل معناه العظيم • وقد سبق تفسيره والكريم قيل معناه المفضل ، وقليل معناه العفو (١) ، وقيل معناه العلى • وخزائن الأموال تسمى كرائم • وكل نفيس كريم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا صرف هذا الاسم الى المفضل وهو المنعم ، لم يجب رجوعه الى الفعل ، أو الى القدرة على الفعل • وأما ان كان معناه العفو فان ذلك يرجع الى احد أمرين ، اما الى ترك العقاب فيرجع ذلك الى نفى فعل عن العباد ، واما الى ايجاد النعيم بهم لأنهم اذا لم يعاقبوا ، نعموا • واذا كان هذا الاسم بمعنى العلى فانه يراد به الذى لا نظير له • وخزائن الأموال هى التى تتطامح الأبصار اليها وتقف عندها ، يقال : حزرته اذا نظرته • وكان عمر رحمه الله يقول للمصدقين : اتقوا حزرات المسلمين ، أى لا تأخذوا منهم كرائم أموالهم • والكريم لفظ يدل على سرو من اتصف به ، حتى يكون نفيسا فى نفسه ، ثم قد يتعدى ذلك حتى يكرم بما له على غيره • واذا أريد التعبير عن هذا المعنى وحده ، قيل : جواد وسمح وباذل •



قال الإمام أبو المعالي : « الرقيب معناه العليم الذى لا يعزب عنه شىء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان البارى جل وعز عالما بالمعلومات التى لاتتناهى ، كانت المعلومات فى حقه شاهدة • لأن الرقبة معناها مشاهدة المرقوب • وعلى هذا انما يتعلق هذا الاسم على الموجود من المعلومات دون المعدوم ، لأن المشاهد مدرك ، والمعدوم لايدرك •



---

(١) الغفور : ط

قال الإمام أبو المعالى : « المجيب يرجع معناه الى اجابة دعوات الداعين ، وهو راجــع الى الكــلام القديم ؛ ويمكن حمله على الافعال التى تقتضى اسعاف المحتاجين ، يقال : اجيب فلان الى ملتمسه اذا أسعف فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري ـ جل وعز ـ وعد عباده بالاجابة فى قوله : « ادعونى استجب لكم » [غافر ٦٠] « واذا ســألك عبادى عنى فانى قريب ، أجيب دعوة الداع اذا دعانى » [البقرة ١٨٦] وحمل هذا الاسم على الأفعال المسعف بها حاجات المحتــاجين أولى وارجح ؛ لانه جل وعلا وعد بالاجابة عند الدعاء ، فهو جل وعز يوجــد عند دعاء الداعين أفعالا تطلبهم بطلباتهم ، وتقضى سائر حاجاتهــم . واما اذا رد هذا الاسم الى الكلام القديم ؛ فانه لايتوقف على دعــــوة الداعين ، لانه لم يزل مجيبا لمن علم انــه سيدعوه من عباده . فصرفه الى فعل محدث عند حدوث الدعاء منه ؛ أولى من صرفه الى معنى سابق قد كان موجودا فى الأزل قبل دعاء الداعين .



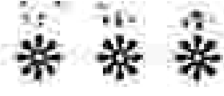
قال الإمام أبو المعالى : « الواسع (١) قيل معناه : الجواد ، فان ذا الجود يوصف بسعة الصدر ، وينفى عنه ضيق العطن ، وقيل : معناه الغنى ، وسيأتى تفسير الغنى فى أبواب التعديل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : السعة فى حق الباري جل وعــز راجعة الى كثرة العطاء ، وفوت الهبات ، لانه جــل وعــز متصرف فى المخلوقات ، بقدرته للايجاد ، وعلمه للاتقان ، وارادته للتخصيص ، وقدرته تتعلق بما لا يتناهى من المقدورات ، واذا أراد انزال نعمة الى

(١) الواسع قيل : معناه العالم ، وقيل : معناه الجواد : ط

عبد من عبيده ، أثرت القدرة فى ايجادها ، فوجدت فى الحال التى أراد جل وعز أن توجد فيها . وأذا صرف الاسم الى معنى الغنى كان ذلك بينا . تقول العرب : فى وسعى أن أعطى فلانا ألف دينار ، أى فى غناى . ومعنى وصف الله جل وعز بالغنى ملكته للمخلوقات كلها ، وقدرته على التصرف فيها ، لأن الغنى هو الذى يتصرف فى مملوكات كثيرة ، وغنى الله جل وعز هو الغنى المطلق من غير تقييد . فان العبد اذا قدرناه مالكا لبيت مال ، فان قدرته انما تكون فى تصرف بدله أو التعويض به . فأما أن يقدر على التصرف فى ذاته ، فان ذلك لايكون . لانها أجسام وجواهر والجواهر لاتتعلق القدرة الحادثة بايجادها . والبارى جل وعز تصرف فيما حواه بيت المال ، تصرف احداث وابداع وايجاد ، بعد ان كان عدما ، ثم تصرف ـ جل وعلا ـ فى عطائه وبذله والسماح به لخلقه . فله الغنى على الاطلاق .

قال الله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » [محمد ٣٨]



قال الإمام أبو المعالى : « الحكيم قيل معناه : العليم . وقيل معناه الحاكم . وقد مضى تفسيره . وقيل معناه : المحكم المتقن »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا صرف هذا الاسم الى العليم ، فانه بين لا اشكال فيه ، لان الحكمة : العلم . قال الله تعالى : «ومن يؤت الحكمة فقدأوتى خيرا كثيرا» [البقرة٢٦٩]واذا كان معناه المحكم المتقن ، فان الاحكام والاتقان هو تحسين المصنوعات وترتيبها . ونحن اذا نظرنا الى صنائع الصناع ، وجدنا منها صنائع مشبحات ، لا يظهر عليها رونق ولا يبدو عليها حسن . ونجد بعضها فى نهاية الحسن وبراعة المنظر ، فنحكم على هذا أنه محكم متقن ، ونحكم على الآخر أنه غير محسن مشبح . ومالك الأمر فى هذه الصنائع مع الهيمنة ، حسن

التقدير ، حتى يكون كل جزء منها على قدر لا يزيد فيه ولا ينقص عنه . فان زاد أو نقص ظهر الحال وتبين الفساد . وقد نبه الله « داود » نبيه ـ على نبينا وعليه السلام ـ بأن يحسن صنعة الدروع . بقوله تعالى : « وقدر فى السرد » [سبأ ١١] يريد جل وعز أن يكون مسمار الدروع بحسب دقة الحلقه حتى يلائمها ، فلا يكون أصغر ولا أكبر منها . وفعين بمعنى مفعل ، موجود فى الكلام . قال الله تعالى : « فبشره بعذاب أليم » [لقمان ٧] أى مؤلم . وقال عمر بن أبى ربيعة :

أمن ريحانة الداعى سميع ؟

أى المسمع .

وقال ساعدة بن جؤية :

حتى شآها كليل موهنا عمل

أى مكل . هذا رأى « سيبويه » .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : «الودود قيل معناه : الواد وتفسيره المحب لأوليائه . وسيأتى تفسير المحبة من الله ـ جل وعز ـ وقيل : الودود : المودود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد ورد فى القرآن اطلاق المحبة من الله ـ جل وعز ـ لعباده المتقين قال الله تعالى : « قل ان كنتم تحبون الله ، فاتبعونى يحببكم الله» [آل عمران ٣١] وقال عز من قائل :« يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ، فسوف يأتى الله بقوم ، يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين » [المائدة ٥٤] .

ثم اختلف العلماء فى محبة الله جل وعز عباده . الى أى شىء يرجع ؟ فقيل : انها راجعة الى ارادته تنعيم عباده ، فيكون الاسم على

هذا راجعا الى صفات الذات . وينبنى على هذا : أن من آمن وكان وليا لله فى ظن العباد ، وقد علم الله أنه يختم له بالشقاء ، فان الله جل وعز لا يحبه . فان محبته راجعة الى ارادته . وارادته لابد أن يقع مرادها على كل حال . والمراد فى هذه الصورة : تنعيم العبد . والتنعيم لايتوجه الى كافر مختوم له بالكفر . ومن العلماء من صرف المحبة الى نفس التنعيم ، لا الى الارادة . فاذا قيل : أن الله يحب وليه : فالمراد به : أنه ينعمه .

فان قيل : لم صرفتم المحبة الى الارادة ، وأنتم تقولون : أن الله جل وعز مريد لكل المرادات : طاعات العباد ومعاصيهم . وعلى هذا يلزمكم أن تقولوا : ان الله يحب المعاصى والفواحش . وهذا ما لا سبيل الى اطلاقه . قلنا : أما من صرف من أئمتنا المحبة الى نفس التنعيم ، فلا يلزمه هذا السؤال . وأما من صرف المحبة الى الارادة ، فانه يقول : ان الفواحش يحبها الله جل وعز ، فواحش يعاقب عليها مرتكبوها .

فان قيل : هلا جعلتم المحبة غير الارادة ، ولم يلزمكم السؤال الموجه عليكم ؟ قلنا : لو جعلنا المحبة غير الارادة لم يخل ذلك من أحد ثلاثه أحوال . اما أن تكون المحبة مثلا للارادة ، أو خلافا لها أو ضدا . ومحال أن تكون ضدا ، فان الضدين لايجتمعان . وحكمهما أن تتناقض أحكامهما . ألا ترى أن السواد لما كان مضادا للبياض ، كان السواد مناقضا للأبيض . وليس كذلك كون المريد للشىء والمحب له . اذ لا يتناقضان . ولا يجوز أن تكون المحبة خلافا للارادة ، لأن حكم الخلافين أن يصح وجود أحدهما مع ضد الآخر ، ما لم يكن أحدهما شرطا للثانى . الا ترى أن الحركة لما كانت خلافا للعلم ، لم يمتنع أن توجد مع أضداد العلم التى هى الظن والشك أو الجهل . ولو كان الأمر كذلك لوجدت المحبة مع ضد الارادة . التى هى الكراهية حتى يكون الحى محبا للشىء كارها له . وذلك محال .

وانما استثنينا من هذا القانون المطرد كون أحد الخلافين شرطا

للثانى ، لأن الحياة مخالفة للعلم . ولم يجز أن يوجد العلم مع ضد الحياة ، من حيث كانت الحياة شرطا فى العلم . فاذا بطل أن تكون المحبة ضدا للارادة وخلافا لها ، لزم أن تكون بالضرورة مثلا لها . ومثل الارادة ارادة . لأن المعلوم اذا انقسم الى قسمين فبطل أحدهما لزم ثبوت الثانى لامحالة ، واذا انقسم الى ثلاثه أقسام فبطل اثنان منها ، لزم الثالث لامحالة . وأما هذا الاسم اذا قدر بمعنى المودود ، فانه يرجع الى تعلق ارادة العباد بفعل من أفعال الله جل وعز ، لأنه اذا تقرر أن المحبة ارادة ، وتبين أن الارادة مشيئة لمتجدد ، لزم استحالة تعلق الارادة بالقديم الذى لا أول لوجوده . لكن القائل اذا قال : أحب الله . فان التقدير أحب ثواب الله وتنعيمه ، ليرجع تعلق الارادة بمتجدد مرتقب منتظر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المجيد قال الزجاج : معناه الحسن الفعال . وأصله من قولهم مجدت الماشية اذا صادفت روضة أنفا خصيبة . وأمجدها الراعى . ومنه قول العرب : فى كل شجر نار ، واستمجد المرخ والعفار والمرخ والعفار شجرتان يقتدح العرب بهما ، واستمجد معناه اشتمل على حظ كبير ، فالمجيد على ذلك يقرب من الجواد . والجواد يقرب حمله على المقتدر على الجود والأنعام . ويمكن حمل المجيد على الكريم ، فان المجد سائغ فى اللغة فى معنى الكرم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الاسم يرجع على ما قال الزجاج الى الفعل ، وعطاء الله جل وعز كثير ، فانه وهب الوجود ووهب للجواهر والأجسام : استمرار الوجود ، ووهب للنبات التغذى ، كحصول النماء واستدامة الوجود ، وخلق للحيوان الحس والتحرك بالارادة . وهما فضلتان . وفضلان انفصل الحى بهما عن النبات . ثم وهب للانسان العقل الذى شرك فيه الانسان مع ملائكته ، وأسهم له فيما

بذلة لروحانيته ، ثم لو ذهبنا أن نعدد نعم الله جل وعز لما استطعنا ذلك . وقد نبه الله تعالى العقول السليمة على امتناع الإحصاء لنعم الله تعالى بقوله : « وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها » [ابراهيم ٣٤] .

فالحظوا أيها العاقلون بالسر المودع فى هذه الآية . لأنه وحد النعمة حتى لايفهم منها أنها نعم ، ثم نفى عنها الاحصاء . ونفى الاحصاء انما يكون فى الكثير ولا يكون فى القليل من العدد فضلا عن الواحد الذى ليس هو من العدد . والمراد بذلك : أن نفسا من انفاسنا التى جعلها الله عز وجل يتردد علينا ، فيكون ترددها دوام الحياة ، اذا عدم منا نفس . ثم أعاده الله جل وعز فى ثانى حال وجوده على القول بصحة اعادة الأعراض ـ وهو الحق ـ فتكون النفس الواحد تتكرر ، فلا يحصى نعمة الله فيه لتكرره . وهى مع ذلك نعمة واحدة . اذ هو نفس واحد .

ومن صرف المجيد الى معنى الجواد ، فقد سبق الكلام عليه فيما مضى . وكذلك من جعل المجيد بمعنى الكريم جاز أن يصرف الاسم الى العطاء والبذل ، وجاز أن يصرفه الى العفو والغفر ، وجاز أن يصرف الى العلا على ماسبق بيانه . وانما حسن عندى فى هذا الاسم أن يكون بمعنى العظيم . وقد تقدم معناه ، ويدل على هذا : قول النبى ﷺ : « يقول الله قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين » ثم قال : « يقول العبد مالك يوم الدين ، فيقول الله : مجدنى عبدى »

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الباعث : ناشر الموتى يوم المحشر . وقيل : باعث الرسل الى الأمم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البعث من الله جل وعز هو نقل من حال الى افضل منها . فمن بعثه جل وعز بعث النيام من كراهم . قال الله تعالى فى أصحاب الكهف : « وكذلك بعثناهم ليتساءلوا

بينهم » [الكهف ١٩] ولامرية فى أن التيقظ أفضل من النوم ، وكذلك بعث من فى القبور لأنهم كانــوا معدومين ، ثــم وجــدوا ، يدلك على عدمهم : تسمية البعث اعادة . ولاتكون الاعادة الا بعدفرض عدم . والوجود أفضل من العدم . وكذلك بعض الرسل يرسلون بالحكم البالغة والشرائع المتقبلة . بعد أن كانوا فى ضلال وجهالة وحيرة . فلا محالة فى أن حال العلم وتحمل الحكمة افضل من حال الضلالة والجهالة ، فاذا صرفنا هذا الاسم الى نشر الموتى ، كان الاسم راجعا الى الفعل أو الى القدرة على الفعل . واذا كان يراد به بعث الرسل فانه يرجع الى كلام الله القديم ، لأن الرسل انما يبعثون بالمعجزات . والمعجزات منزلة قول الله تعــالى « صدق عبدى » ويحتمل أن يصرف الاســـم الى نفس خلق المعجزات ، أو الى خلق كلام الرسول ، آمرا عن الله وناهيا عنه . فيرجع الاســـم الى صفات الأفعال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الوارث الباقى بعد فنــــاء خلقه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الميراث حقيقته انتقال مال من ميت الى حى . فلما كان البارى جل وعز يفنى العباد كلهم ، ويفنيهم باجمعهم ، فيبقى أموالهم وما تركوه من أحوالهم ، ينفرد الله جل وعز بملكه ، ويختص بالتصرف فيه . وان كانوا اطلاق الميراث فى حق الله جل وعز مجاز . لأن الميراث كما قلناه انتقال من ملك مالك ، الى ملك مالك . والبارى جل وعز كان مالكا لما بيد العبيد فى حياتهم ، لأنه كان ينصرف فيها لامرار وجودها وبارادته لعدمها .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الحق قيل معناه : الواجب الوجود . وقيل معناه : المحق . وهو يقرب من صفات الأفعال على ذلك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الحق في اللغة يطلق في مقابلة الباطل ، لكنه في حق الباري تعالى انما ينطلق على وجوب الوجود له ، اى حق له ذلك وتعين . وحق في معنى وجب ، ووجوب الوجود له جل وعلا عبارة عن غناه عن مخصص خصصه بالوجود . واذا صرف الحق الى معناه المحق احتمل ذلك وجهان : أحدهما أن يصرف الاسم الى كلام الله تعالى ، لأنه تبارك وتعالى يحق الشرائع المستندة الى كلامه بارساله رسله المصطفين بها ، ويحتمل أن يرجع ذلك الى الأفعال ، اما بأن يخلق الله جل وعز المعجزات المصدقة للرسل ، واما بان يخلق الله تعالى العلم والايمان في قلوب المؤمنين .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الوكيل معناه : القائم على خلقه بما يصلحهم . وقيل معناه الموكول اليه بتدبير البرية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الوكيل في مقتضى اللغة هو النائب عن الموكل في اصلاح أمره وتدبير شأنه . ولما كان الباري جل وعز المتكفل بأرزاق العباد والضامن لاجراء المصالح عليهم ، تسمى جلا جلاله بهذا الاسم الذي مضمونه الاصلاح والتدبير . واذا صرف الاسم الى الموكول اليه تدبير البرية ، فان هذا مقام يتفاوت فيه الخلق تفاوتا كثيرا ، فأما الانبياء المخلصون والصديقون المصطفون ، فانهم جروا في ذلك الى أبعد غاية حتى قطعوا العلائق بينهم وبين الله جل وعز ، فلم يسندوا الا اليه ولا انزلوا حاجاتهم الا به .

روى أن « ابراهيم الخليل » ـ على نبينا وعليه السلام ـ لما انحط عن كفة المنجنيق ليهوى فى النار ، تلقاه جبريل عليه السلام ، وقال له : الك حاجة ؟ فقال : أما اليك فلا .

وقد وقع منها أشياء للصديقين فلجؤوا الى الله جل وعز فيما نابهم ، قطعوا الوسائل بينهم وبينه ، فكفاهم مهمتهم ، ودفع عنهم محذورهم .

روى : أن « الجنيد » سار ذات ليلة فى رفقة حفيلة . واذا هو قد سقط فى بئر ، فهم أن يستدعى الخلق ليعينوه على الخروج من تلك البئر ، فذكر العقد الذى بينه وبين الله جل وعز ألا يفوض أمره إلا اليه ، فامسك عن ذلك . فاذا بحيوان حسن قد دل ذراعيه فى البئر ، فتطاول الجنيد ، واستمسك بتلك الذراع ، فاستقل به ذلك الحيوان واخرجه من تلك البئر ، فاذا ذلك الحيوان أسد ضار . واذا قائل يقول : نجيناك من التلف بالتلف .

وقال رسول الله ﷺ : « لو توكلتم على الله حق توكله ، لرزقكم كما ترزق الطير ، تغدوا خماصا ، وتروح بطانا » .

واذا تحقق المؤمنون إن الله جل وعز خالق العباد ورازقهم ، وعلى أن أرزاقهم لا تنقطع الا بانقطاع أعمارهم ، كان الأحرى بهم أن يفوضوا أمورهم اليه ، لأنه كما خلقهم ، فقد تحقق خلقه لهم ، فكذلك أيضا يرزقهم اذ لا تستمر حياة دون الرزق .

ذكر أن عيسى ـ صلى الله على نبينا وعليه ـ كان الله قد أذن له أن يخلق من الطين كهيئة الطير ، فينفخ فيه فيكون طيرا باذن الله . لكنه كان يموت ذلك الطائر عند طيرانه ، ولاتستمر حياته . وانما كان الأمر كذلك لأن عيسى عليه السلام كان جعل اليه أن يخلق ، ولم يجعل له أن يرزق .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القوى معناه : القادر • وفى معناه المتين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القادر هو الذى يوجد بعد العدم ، ويخترع أشياء من لاشىء • فكذلك القوى والمتين • والقدرة لاتتعلق بمتعلقها الا فى حال الحدوث • وأما حال البقاء فى الباقيات منها ، فلا تعلق للقدرة بها ، لأن الوجود قد حصل ، فاستغنى بحصوله عن تعلق القدرة به •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الولى معناه : الناصر • وقيل معناه : المتولى أمر الخلائق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تقول هذا ولى بين الولاية ، يريدون النصرة • ووال بين الولاية • أى متولى مصلحة رعيته • والبارى — جل وعز — له الولاية • اذا كانت له النصرة • وله تولى [الخلائق] اذ لا خالق لهم ولا رازق سواهم • واذا صرف الولى الى الناصر ، فان ذلك يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل وكذلك اذا صرف الى تولى أمر الخلائق ، اجتمع أن يرجع الى الفعل أو الى القدرة على الفعل •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الحميد ومعناه : المحمود • وحقيقة الحمد الثناء »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الباري جل وعز حميد بمعنى محمود ، وحميد بمعنى حامد • فكونه حميد بمعنى حامد هو ثناؤه على نفسه في أزله بصفاته الحسنى وأسمائه العليا • وهذا أيضا محمود لنفسه بكلامه القديم • وهو أيضا حامد لأوليائه وأنبيائه • وهو جل وعز محمود لعباده ، لأنهم يثنون عليه بما علمهم من أسمائه ، وعرفهم به من صفاته •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « المحصر معناه : العالم المحيط بالمعلومات • وقيل معناه القادر • والوجهان ظاهران في اللغة » •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المحصى بمعنى العالم لا اشكال فيه ، لأن الاحصاء هو الحصر ، والحاصر لعدد عالم به • وكذلك أيضا معنى القدرة ظاهر فيه ، لأن الشيء لايحصر ، ولا يجمع الا بالقدرة عليه • وقد يحتمل أن يرجع الاسم الى الكلام ، لأن المحصى لعدد ، مخبر عن مبلغ ما أحصاه •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « المبدىء المعيد المحيى المميت الحى • لاخفاء بمعانيهما »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المبدىء يدل على ايجادفعل سبقه عدم • والمعيد ينبىء عن وجودين وعدمين • فالعدم الأول هو السابق لوجوده الأول ، والعدم الثاني هو المتقرر بعد الوجود • فلابد من المعادين من تقدير وجودين وعدمين ، والألم يتحقق أن يكون معادا • والمحيى المميت هو خالق الحياة وخالق الموت •

والموت والحياه عرضان موجودان ، يدلك على وجودهما من الشرع : قوله تعالى : « الذى خلق الموت » [الملك ٢] والمخلوق موجود . ولا احتفال بقول من يقول : أن الموت عدم الحياة ، اذ ليس قائل ذلك بأبعد حال ، ممن يقول : الحياة عدم الموت . ويجر مساقه الى ابطال الاعراض . وقد تقدم وتقرر : أن الجوهر لايخلو عن عرض من الأعراض أو عن ضده . وقولهم هذا يخرج عن ذلك الأصل . لأن الميت عندهم عدمت منه الحياة . ولم يبق عرض آخر يقوم به . وقد معنى بطلان من قال ذلك .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« القيوم معناه : مدبر الخلائق فى الحال والمآل . وهو من صفات الأفعال »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القيام بالأمر فى معنى التدبير له مشهور فى اللغة . تقول فلان يقوم بأمر أهله ، اذا أصلح شأنهم . قال الله تعالى : « الرجال قوامون على النساء » [النساء ٣٤] وقال عز من قائل : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » [الروم ٢٥] لأنه ـ جل وعلا ـ بعد صحة الوجود لها ، بايجاده الأعراض التى هى شرط فى استمرار بقائها . فبان أنه من صفة الأفعال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« الواجد معناه الغنى من الوجد . قال الله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » [الطلاق ٦]**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم معنى الغنى وتفسيره وبيانه . ويحتمل أن يكون الواجد هو العالم بالخفيات الذى لا تطل

عنه ، لأن المظل لايله مثلا لا يعلمها ، فاذا وجدها علمها . فيكون البارى تعالى واجدا لهذا المعنى ، لأنه لا يعزب عنه شيء .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الواحد معناه : المتوحد المتعالى عن الانقسام . وقيل : معناه الذى لامثل له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا يصح اعتقاد التوحيد للمجسمة لأنهم لم ينزهوا بارئهم عن الانقسام . ولا معنى للوحدانية الا أنه الذى لاينقسم . ولذلك لم يكن الواحد عددا ، اذ العدد نوع من أنواع الكم ، والكم هو الذى يتقدر جميعه بجزء منه ، فكذلك لاتصح الوحدانية الا لمن نفى عن الله جل وعز المثل والصورة . والمشبهة لايصح منهم التوحيد . ومن معانى الواحد : أنه الذى تلجأ اليه فى النوازل ويصمد اليه فى النوائب . يقال : أنت واحدى ، أى الذى ألجأ اليه . وهذا لا يصح الا لأهل السنة الذين يعلمون أن الله جل وعز خالق أفعالهم ، وموجد أعمالهم . وأنهم لايوجدون شيئا من ذلك ، فيحملهم هذ الاعتقاد على أن يفوضوا أمورهم الى الله تعالى . وأما القدرى الزاعم أنه محدث لأفعاله ، فان معتقده يبعده عن تفويض الأمر الى الله جل وعز ، لأنهم لايفوضون الأمور الى من ليس فاعلا لها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الصمد قيل : هو السيد . وقيل فى السيد : انه المالك . وقيل : انه الحليم ، وفسر ابن عباس قوله تعالى فى صفة يحيى عليه السلام : « وسيدا وحصورا » [آل عمران ٣٩] قال معناه : حليما . وقيل : الصمد الذى يصمد اليه فى الحوائج . وقيل : الصمد الذى لاجوف له »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : من زعم أن الصمد هو السيد ، يحتج فى ذلك بقول الشاعر – أنشده يعقوب – :

ألا بكر الناعى (١) بخيرى بنى أسد .
بعمرو بن مسعود ، وبالسيد الصمد .

وفى ضمن كونه سيدا كونه حليما ، لأن السيادة لا تتم لمن لايحكم غضبه ، ولا لمن تسلط على الناس حفيظته . وكذلك فى ضمنه كونه مصمودا اليه فى الحوائج . وأما وقوع السيد فى معنى المالك ، فانه مشـــهور . وتقول للمملوك اذا سألته عن مالكه : أين سيدك ؟ ووقوع الصمد على الذى لاجوف له مذكورا أيضا . فالبارى جل وعز يستحق هذا الاسم من هذه الجهات كلها ، لأنه المالك لجميع المخلوقات . وهو الحليم الذى لايستفزه عصيان العصاة ولا تستعجله العقوبة اذا تاب المذنبون وهو الذى يصمد اليه فى الحاجات ، أى يقصد ، لأن من علم أنه الفاعل على الإطلاق ، ولا فاعل سواه ، ينزل حاجاته به جل وعز ، لعلمه أنه قادر عليهـــا ولايقدر عليها سواه . وكذلك انتفاء الجوف عنه واجب ؛ لأنه جل وعز واحد . والواحد لا ينقسم . قال الله تعالى : « قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد »

بدأ بوحدانيته ، ثم تلاها بصمديته ، لأن الوحدانية اذا ثبتت وجبت الصمدية . ثم ذكر جل وعز أنه لم يلد ولم يولد ، لأن الولادة انما جاءت فى أشخاص النوع ، من حيث حصلت المادة ، والمادة منتفية عن الله جل وعز فانتفى عنه أن يلد . ألا ترى أن النوع واحد من جهة النوعية ، وانما تكثرت اشخاص النوع بالمادة .

واستحال على البارى جل وعز أن يولد من جهتين :

---

(١) الناعى فى كتاب أساس التقديس للرازى .

احداهما : الجهة التى استحال عليه بها أن يلد ، وهى المادة التي ذكرناها ، والجهة الثانية : أن المولود مسبوق بوالد ، وانتفاء الأولية عن الله تعالى ، يحيل كونه مولودا .

وكذلك يستحيل عليه مماثلة الخلق ، لأن سائر الخلق ، محدثون ، مفتتح وجودهم ، محال للحوادث . وكل ذلك مستحيل فى جلال الله تعالى وعظمته .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر مفهومه الظاهر والمعنى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القدرة والاقتدار هى الصفة التى توجد بها الموجودات الحادثة ، والمقدم والمؤخر راجعان الى فعل الله جل وعز على حسب ارادته ، لأن الارادة هى التى تتخصص بها المتخصصات ، فما تقدم منها ، فانما تقدم لتخصيص الارادة له بالتقدم ، وما تأخر فانما تأخر بتعلق الارادة بتأخره . والأول معناه : السابق للموجودات الحادثات . فوجوب الوجود له جل وعز ، يوجب كونه أولا وآخرا ، اذ الواجب الوجود يستحيل عليه العدم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « الظاهر الباطن معناه : القاهر . من قولهم : ظهر فلان على فلان . وقيل : معناه المعلوم بالأدلة القاطعة والباطن : قيل هو المحتجب عن خلقه بموانع ابدعها فى ابصارهم ، وقيل : هو العالم بخفيات الأمور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع ظهور في اللغة بمعنى قهر وغلب : مشهور . قال الله تعالى : « فما استطاعوا أن يظهروه ، وما استطاعوا له نقبا » [الكهف ٩٧] معناه : لم يستطيعوا أن يغلبوه ويقهروه . ولكن حمل هذا الاسم على أنه معلوم بالأدله القاطعة أولى ، لأنه قرن بالباطن . والباطن تبعد مقابلته للظاهر . والبارى جل وعز لما خلق المخلوقات وأبدعها وكفرها . وكان الجوهر الفرد والعرض الواحد يستقلان بالتوصيل الى العلم به ، فلما كثر الأدلة وعدد البراهين ، كان العلم به ظاهرا .

ويسمى جل وعلا باطنا لأحد وجهين :

أحدهما : ماذكره « الامام » من أنه محتجب عن خلقه بموانع أبدعها فى أبصارهم ، بأنه جل وعلا موجود ، ووجوده تجوز رؤيته . لكن البارى تعالى خلق فى أبصار العباد موانع مضادة للادراك له . فلم يدركوه جل جلاله . ولهذا تمدح جل وعز فقال : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣]

[**والثانى** :] وقد يرجع هذا الاسم الى علم الله جل وعز بالخفيات كما ذكر « الامام » أيضا . والخفاء فى العلم ليس يرجع الى ذاته ، لأن العلم فى نفسه جلاء وانكشاف . وانما يرجع الخفاء الى بعده عن العلم الضرورى بمراتب كثيرة فى حقنا . فيكون خفيا لاحتياجنا الى فكرة كبيرة تنسحب على تلك الرتب . فالخفاء اذا أطلق فى العلم فانما يراد به هذا النحو الذى ذكرناه . وهو مختص بنا . والبارى جل وعز منزه عن ذلك . وقد يحتمل أن يرجع الباطن الى خفائه جل وعز عن الجاهليين به . وهو جل وعز ظاهر فى حق العالمين ، باطن فى حق . الجاهلين به

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « البر معناه : خالق البر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : والبرهي الطاعات . والبارى جل وعز هو الذى خلقها للمطيعين . وهو - جل وعز لا - بر بخلقه لها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « التواب الذى يرجع انعامه على من حل وعقد اسراره من المذنبين ، وزجع الى التزام الطاعات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التوبة : الرجوع . والعبد [اذا] تاب عما سلف من ذنبه ، وقيل الله توبته سمى الله جل وعز بقبول توبته توابا . لأن العبد حين رجع الى الله بالندم ، رجع الله تعالى اليه بقبول التوبة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « المقسط : العادل . يقال : اقسط اذا عدل : قال الله تعالى : « واقسطوا ان الله يحب المقسطين » [الحجرات ٩] وقسط اذا جار »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قال الله تعالى : « وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا » [الجن ١٥] والهمزة فى أقسط همزة السلب ، واذا سلب الجور ثبت العدل . والبارى جل وعز عادل فى أحكامه ، لأنه متصرف فما يملك . والمتصرف فيما يملك عدل . والبارى جل وعز اذا حكم على عباده يوم القيامة أخذهم بأعمالهم ، وقررهم على سيئاتهم وحسناتهم ، حتى يعملوا ويتحققوا بانه لم يظلمهم فتيلا . وهو جل وعز العادل فى خلقه حين خلق العالم على أتم هيئات الاتقان والاحكام . قال الله تعالى : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر ، هل ترى من فطور » [الملك ٣]

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « النور معناه الهادى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان النور قد أجرى الله العادة بأن تدرك المدركات بوساطته ، فاذا كانت المرئيات فى ظلمة ، لـــم تر فى جرى العادة . واذا كانت فى النور رأيت . فكان النور هـــاد اليها . والبارى جل وعز هو الهادى على الاطلاق ، لأنه خلق العقول التى يتميز بها الانسان عن غيره . وهدى أيضا الحيوان غير الناطق الى مصالحه ومعايشه . ثم هدى الخلائق بارسال الرسل اليهم ليعرفهـــم شرائعهم ويميز لهم مللهم التى يسعدون بها فى الدنيا والآخرة .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « البديع . قيل : هـــو المبدع . وقيل : هو الذى لا نظير له »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان البديع بمعنى المبدع ، لم يخف رجوعه الى الفعل ، أو الى القدرة على الفعل . واذا أريـــد به الذى لا نظير له فهو راجع الى التنزيه والنفى .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « الرشيد . قيل : هـــو المرشـــد : وقيل هو العالم . وقيل : هو المتعالى عن الدنيات وسمات النقص »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان الرشيد بمعنى المرشد ، أمكن صرفه الى خلق الرشاد فيكون من صفات الأفعال ، ويمكن حمله على القدرة على الفعل ، ويحتمل أن يرجع الى الكلام ، لأن ارشاد الله

العباد هو بارسال الله الرسل اليهم بالشرائع . والشرائع راجعة الى كلام الله جل وعز ، ويحتمل أن يرجع الى خلق أصوات النبى . فيكون من صفات الافعال . واذا صرف الى العالم كذلك ، لأن الرشاد فى حقنا انما يكون لمن علم صواب الأمور وسدادها ، واذا صرف الى التعالى عن الدنيات وسمات النقص ، فانه بين أيضا ، لأن غير الرشد ناقص . قال الله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » [هود ٩٧]

❋ ❋ ❋

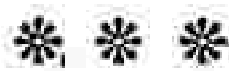
قال الإمام أبو المعالى : « الصبور معناه الحليم . وقد سبق تفسيره »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الصبر فى حقنا الم ، ولهذا عظم الثواب عليه . قال الله تعالى : « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » [الزمر ١٠] فلا يجوز أن يحمل الاسم على ظاهره . ولابد من صرفه الى معنى العلم . وقد سبق تفسيره .

فصل
فى
اليدين والعينين والوجه

قال الإمام أبو المعالى : « ذهب بعض أئمتنا : الى أن اليدين والعينين والوجه ، صفات ثابتة للرب - تعالى - والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل . والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : جمل هذه الالفاظ على المحمل الآخر أولى وأحق وأصح . لأن البارى جل وعز لايتصف الا بصفة تجب له فالقدرة واجبة لله جل وعز اذ بها توجد الموجودات وتحدث الحادثات ، وكذلك الوجود واجب له جل وعز اذ لا تثبت الالهية ، الا لمن ثبت لـــه الوجود وكذلك البصر واجب لله تعالى لاستحالة ضده عليه . على ماسبق . وأما التحكم باثبات صفات لا تعلم الا من طريق السمع ولا مجـــال للعقل فى اثباتها ، فامر بعيد لا وجه له . لأن الشرع جائز . وما ترتب على الشرع فهو أيضا جائز . وتطرق الجواز الى صفات الله تعـــالى القائمة بذاته محال . لأن الجائز مفتقر الى مخصص والقديم متنزه عن المخصص .



قال الإمام أبو المعالى : « ومن اثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنها زائدة على الذات ، عليه دلالات العقول واستدل بقـــوله تعالى فى توبيخ ابليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ؟ استكبرت [ص ٣٥] قالوا : ولا وجه لحمل اليدين على القدرة . اذ جملة المبتدعات مخترعة بالقدرة . ففى الجهل على ذلك ابطال فائـــدة التخصيص . وهذا غير سديد . فان العقول قضت بأن الخلق لا يقع الا بالقدرة أو يكون القادر قادرا ، فلا وجه لاعتقاد وقوع آدم عليه السلام بغير القدرة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب بحكمة لغتها تاتى الى الالفاظ التى صورت بصور ، ووضعت لمعنى من المعانى هى غاياتهـــا والمراد منها ، فتجعل الصورة عبارة عن الغاية . وهذا من براعة كلامها . الا ترى أن الأسد له صورة وهيئة . وغايته : الاقدام والجراة . فـــاذا قلنا فى الرجل الشجاع : أنه أسد . فانا لم نخلع عليه صورته الظاهرة ،

وانما خلعنا عليه صورته الباطنة . وكأنا حين قلنا : هذا أسد . قلنا : هذا مقدم . كذلك اليد لها صورة ظاهرة ، وترتيب مخصوص . وغايتها : انما هى التصرف بها والبطش ، حتى قال بعض الناس : ان اليد آلة الآت من حيث كانت مستعملة لكل آلة . وعبر الشرع عن القدرة لليد .

وقول الامام : ان العقول قضت ببدائهها أن الخلق لايقع الا بالقدرة ، أو يكون القادر أراد بهذا الجمع بين آراء الاسلام . فان أهل السنة المثبتين للصفات ، يقولون : ان الخلق لايقع الا بالقدرة . والمعتزلة النافون للصفات يقولون : ان الخلق يقع بكون القادر قادرا . ولا يصح أبدا أن يقع الخلق على طريقة ثالثة لها بين الطريقتين . الا ترى انا لو فرضنا الحياة مجردا مقتضية وقوع الخلق لما صح ذلك ، لأن الحياة ليست من المعانى المتعلقة بمتعلق ، كالعلم المتعلق بمعلومه ، والقدرة المتعلقة بمقدورها ، والارادة المتعلقة بمرادها . وكذلك سائر الصفات . فلما لم يصح فى الحياة التعلق لم يصح أن يقع بها الخلق .

وكذلك لو قدرنا كون المخلوق مخلوقا بالعلم ، لم يصح ذلك لأن الخلق تأثير والعلم غير مؤثر . ويدلك على أن العلم غير مؤثر : تعلقه بالواجب والجائز والمستحيل ، كتعلقه بوجود البارى جل وعز أو بصفاته القديمة ، وتعلقه بالمستحيلات المعدومة ، التى لا وجود لها . ففى ذلك أقوى دليل على أن العلم غير مؤثر . وكذلك الارادة ليس تأثير فى المراد . وانما لها تخصيصها له بالهيئة والوقت . ولا يعقل فى الصفات صفة تؤثر فى المخلوق ، الا القدرة . فمن ادعى مؤثرا غير القدرة ، فقد جاء بما لايعقل .

*   *   *

قال الإمام أبو المعالى :- « ومما يوضح ما قلناه : أن آدم ﷺ ما استحق أن يسجد له بما خصص بـه من الخلق باليدين . وذلك متفق عليه مقتضى به ، فى موجب العقل . وانما لزم السجود اتباعا

لأمر الله تعالى فاذن وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له ، لأنه خلق باليدين ، وظاهر الآية يقتضى اقتضاء السجود لاختصاص آدم عليه السلام بما تضمنته الآية . فالظاهر متروك اذن والعقل قاض بان الذى يقع به الخلق القدرة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : السجود قضية من قضايا التكليف . والتكليف كله راجع الى كلام الله ، أمره ونهيه ، وخبره بمعنى أمره ونهيه . فلا يكون التكليف الا بالكلام . خاصة . ولو كان السجود للخلق باليدين كما زعم الزاعم ، لوجب السجود للتوراة وللجنة . اذ قد ورد فى الأمر : « أن الله خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس الجنة بيده » فلما لم تستحق التوراة ولا الجنة بأن يسجد لهما مع أنهما مخلوقتان بيد الله تعالى ـ كما جاء فى الأمر ـ فكذلك لم يستحق آدم عليه السلام أن يسجد له ، بأنه خلق باليد . وانما استحق أن يسجد له بأمر الله جل وعز بأن يسجدوا له . واذا كانت الارادة لا حكم لها فى التكليف ، فأحرى وأولى أن تكون للقدرة حكم فى التكليف .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ثم لا يبعد فى تكريم بعض العباد فى التخصيص بالذكر . ونظائر ذلك فى كتاب الله تعالى كثيرة . فانه عز اسمه ـ أضاف الكعبة الى نفسه ، ولا اختصاص لها بذلك . وأضاف المؤمنين بصفة العبودية الى نفسه . والاضافة تنقسم الى اضافة ملك ، واضافة صفة ، واضافة تشريف »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ثبت بالعقل أن المخلوقات لاتقع الا بالقدرة ، وأن اليدين فى الآية عبارة عن القدرة . فكل مخلوق مقدور بالقدرة القديمة ، لكن الله جل وعز خصص آدم وشرفه بالذكر

من المخلوقات ما يشاركه فى الخلق ، كما خصص جل وعلا الكعبة بالاضافة الى نفسه ، فى قول اجماع المسلمين : « الكعبة بيت الله » ونحن نعلم أن كل مخلوق ملك لله جل وعز . وكذلك خصص تعالى ناقة صالح بالاضافة اليه فى قوله تعالى : « ناقة الله وسقياها » [الشمس ١٣] مع أنها لاتختص بالملك من سائر المملوكات ، كما أنها لاتختص بالخلق من سائر المخلوقات . وأما قوله تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » [الانسان ٦] « عباد » يحتمل أن يكون جمع عبد كشهب وشهاب ، فتكون اضافتهم الى الله تعالى اضافة تشريف ، ويحتمل أن يكون « عباد » جمع عابد كنائم ونيام وراع ورعاء ، فيكون اضافتهم الى الله تعالى اضافة اسم الفاعل الى المفعول ، لانهم عبدوا الله .

وكذلك روح عيسى عليه السلام وهو خلق لله جل وعز كما أن سائر أرواح الخلائق خلق له ، ثم اضافه الى نفسه تشريفا لعيسى ـ على نبينا وعليه السلام ـ فى قوله : « فنفخنا فيها من روحنا » [الانبياء ٩١] واضافة الصفة التى ذكرها الامام رضى الله عنه : صلاة الأولى ومسجد الجامع وريح الدبور وريح الجنوب ، لأنهم جعلوا هذه الصفات أسماء ، وأضافوا اليها الموصوف . واضافة الملك هى . قولك غلام زيد ومال عمرو ، خصصت ذلك المال . وذلك باضافته الى المذكورين . واضافة الشريف هو ما سبق ذكره . والذى يجمعه أن يكون الاسم الأول مشتركا مع غيره باضافته الى الاسم الثانى ، ثم يفردون سائر ماتقدم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فأما الآية المشتملة على ذكر العين فمزالة الظاهر اتفاقا . وكذلك فى قوله تعالى فى الأنباء عن سفينه نوح : « تجرى بأعيننا » [القمر ١٤] ولم يثبت أحد من المسلمين أعينا لله تعالى . فالمعنى بالآية أنها تجرى وهى منا بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية ، يقال : أن فلانا مرأى من الملك ومسمع ،

اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكنفه رعايته . وقيل : المراد بالاعين في هذه الآية الاعين التى انفجرت من الارض . واضيفت الى الله تعالى ملكا . وهذا بعيد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت العين موضوعة على هيئة وصورة . وكان غايتها الادراك بها ، عبر عن الادراك الذى هـو الغاية بالصـورة ، حتى يعقله العاملون ويفهمه الثـابتون فى العلم والراسخون ، هذا ان حملنا الاعين على الادراك الذى هو الغاية ، وان حملنا الاعين على المتفجـرة من الارض . وهى المذكـورة فى قولـه تعالى : « وفجرنا الارض عيونا » [القمر ١٢] فالاشكال مرتفع فيها .



قال الإمام أبو المعالى : « وأما قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك » فلا وجه ـ لحمل الوجه على صفة ، اذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى ، بل هو الباقى بصفاته الباقية الواجبـة . فالاظهر حمل الوجه على الوجود . وقيل : المراد بالوجـه الجهة التى يراد بها التقرب الى الله تعالى . يقال : فعلت ذلك لوجه الله معناه ، معناه لجهة امتثال أمر الله تعالى . فالمعنى بالآية : ان كل ما لم يرد به به وجه الله تعالى محبط »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العرب تعظم العظيم فتكنى عن اسمه . يقولون للسيد : كرم الله حضرتك . ومرادهم أ كرمك الله . ولهذا اوضعت الكناية صونا لذكر الاسم ، فيقولون : أبو القاسم . اذا أرادوا محمدا . وأبو بكر اذا أرادوا عتيقا . وأبو حفص اذا أرادوا عمـرا . وأبو عمرو اذا أرادوا عثمانا . وأبو الحسن اذا أرادوا عليا . كل ذلك تشريف لاسمه أن يذكر .

فعلى هذا يكون هذا الوجه قد قصد ما لاتيان به ميزته الذات عن الذكر . والمعنى : ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام . وهو كما قال الامام : ان البقاء لايختص بصفة من صفات الله تعالى دون سائر صفاته . واذا حمل على الوجود يضمن الوجود الذات وسائر الصفات . وقد يحسن كما قال أن يكون أن يحمل الوجه على الجهة التى يتقرب بها الى الله جل وعز ، لأن الأعمال الصالحة وان كانت أعراضا ، لاتبقى زمانين ، فان ما ادخر الله جل وعز من الثواب للمتقرب ، باق . وقد قال تعالى : « والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا » [الكهف ٤٦] فسر ذلك بانه قول المكلف : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله ، والله أكبر . وهى لاتوجد الا زمان النطق بها . فاذا انقضى النطق بها ، عدمت . لكن البقاء راجع الى ثوابها وأجرها .



* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن سلك من أصحابنا نحو اثبات الصفات بظواهر هذه الآيات ، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجىء والجنب من الصفات ، تمسكا بالظواهر ، وان ساغ تاويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع المتشابهات فى كتاب الله العزيز ابتلاء من الله جل وعز واختبار ، ليعلى بمعرفتها درجات الراسخين فى العلم ، وان زل فيها الجهلاء . ولاننكر ذلك فقد قال تعالى : « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » [البقرة ٢٦] ومما يدل على أن هذا ابتلاء واختبار : أن الآية الواردة فى تنزيه البارى جل وعز عن مماثلة سائر الموجودات وقع فيها المتشابه . وهو قوله تعالى :« ليس كمثله شىء » [الشورى ١١] لأنا لو تركنا وظاهر هذه الآية ، أدى ذلك

الى اثبات المثل لله . والله جل وعز متعال عن مماثلة الاشياء . فالعلماء علموا أن الكاف في قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » زائدة حتى يكون التقدير ليس مثله شىء . وهو الغرض المقصود فإذا وردت هذه الظواهر المشكلة التى يظهر منها بادىء بدء ، التجسيم ومشابهة الاجســام ، فحق على كل مسلم الا يعتقد مايدل على ذلك الظاهر ، ثم يختلف بعد ذلك هل يحمل على تاويل أم يسلم علمها لله جل وعز ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وكنا على الاضراب عن الظواهر ، فاذا عرض ، فسنشير الى جمل منها فى الكتـاب والسـنة . وقـد صرح بالاسترواح اليها الحشوية الرعاع المجسمة .

فمما يسال عنه قوله تعـالى : « الله نـور السـموات والأرض » [النور ٣٥] قيل : معناه الله هادى أهل السموات والأرض . ولا يستجيز منتم الى الاسلام القول بأن نور السموات والأرض هو الاله . والمقصود من الآية : ضرب الأمثال . فهى بذلك على الاجمال . وقد نطق بمـــا قلناه : سياق الآية . فانه عز من قائل ، قال : ويضرب الله الأمثـــال للناس » [النور ٣٥]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدم تقدم أن النور جعله الله جل وعز بحكم العادة طريقا الى ادراك المدركات . الا ترى أن الحاصل فى ظلام لايدرك ماكان يدركه الكائن فى ضياء . وذلك بحكم العادة . فلما كان النور طريقا الى الادراك وكان الادراك طريقا الى العلعم ، عرفنا الله جل وعز أن هدايته لنا بتعريفه لنا المعلومات المحققة بمنزلة النـــور الموصل الى ادراك المدركات . وأما اعتقاد أنوار الأرض الها ، فذلك قول المجوس ، المانوية الذين يرون أن النور هو فاعل الخير ، وأن

الظلام هو فاعل الشر ، وكيف يعتقد مسلم أن النور هو آلاه • وهـــو جسم هوائى والبارى جل وعز يستحيل عليه صفات الأجسام ؟

ثم ان الآية كما ذكر الامام المقصود بها ضرب الأمثال ، فكأنـــه جل وعز قال : مثل هداية الله جل وعز مثل النـــور الهـادى لكم الى مدركاتكم ، وقوله عز من قائل : « ويضرب الله الأمثال للناس » [النور ٣٥]

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يسأل عنه قوله تعـالى : « ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله » [الزمر ٥٦] ولا يلتبس معنى هذه الآية الا على غر غبى • اذ لا يتجه فى انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة ، مع ذكر التفريط • فلا وجه الا حمل الوجه على جهات أمر الله تعالى ومأخذها • وقد يراد بالجنب الجناب والذرا يقال فلان محتوش برعاية فلان ، لائـذ الى جنبه ، عائذ بجنـابه • وليس ما ذكرناه من مضارب التأويل بل على قطع نعلم بطلان حمل الجنب الذى أضيف التفريط اليه على الجارحة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لا اشكال فيه • وأحسن وجه قيل فى تأويل الآية : أن المراد بها : ياحسرتا على ما فرطت فى مجانبة أمر الله • وجىء بالجنب الذى هو اسم ووضعه موضع المصدر ، كما يضعون العطاء موضع الاعطاء • كما قال الراعى :

أكفرا بعد [رد] الموت عنى
وبعد عطائك المائة الرتاعا ؟

ومن كلام العرب : عجبت من ذهن زيد لحيته ـ بالضم ـ وأعماله فى اللحية • وهو اسم كما يعمل المصدر •

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يسأل عنه قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق » [القلم ٤٢] فالمعنى بالآية الانباء عن أهوال

القيامة وصعوبة أحوالها وما يدفع اليه المجرمون من إنكالهم واذا جد الأمر فى الحرب ، واستعرت الصدور بالغيظ ، وحدجت الأعين بالبغضاء ، وشمخت الأنوف ، والتحمت المصارع ، قيل : قد قامت الحرب على ساقها ، ولا ينتحل حمل الساق على الجارحه ذو تحصيل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من بدائع كلام العرب وضع اسم الغاية على ذى الغاية . فالمجد فى أمره يشمر له ويكشف عن ساقه . ومن لم يفعل ذلك لم يعد مجدا ، ولاسمى حازما . قال الشاعر :

أوردها سعد وسعد مشتمل

ياسعد لا ترو هذه الابل (١)

فلما كان كشف الساق مبدأ للجد والنهوض فى الأمر ، خلع على الغاية اسم المبدأ . وقيل : كشف عن ساقه . والمراد بذلك : انه جد فى أمره ونهض فيه .

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يسأل عنه قوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفا صفا » [الفجر ٢٢] وكذلك قوله تعالى : « هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة » [البقرة ٢١٠] وليس المعنى بالمجىء الانتقال والزوال ــ تعالى الله عن ذلك ــ انما المعنى بقوله : « وجاء ربك » أى جاء أمر ربك وقضائه الفصل وحكمه العدل . ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذى الأمر فى ارادة تعظيم ، اذ يقال : إذا جاء الأمير بطل من سواه . وليس الغرض انتقاله بل المراد اتصال نواقد أموره وزواجره ، واذا كان للتأويل

(١) ما هكذا ياسعد تورد الابل : فى بعض الكتب.

مجال رحب ، وللامكان مجرد سهب ، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى تثبت دلاله الحدث

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم تنزه البارى جل وعز عن صفات الحوادث بوجوب وجوده ، وثبوت قدمه يحيل ما يوجب حدثه . والمجى والانتقال اكوان تدل على حدث الاجسام التى قامت بها . فاذا بطل حمل الآية على المجىء والانتقال ، يطلب لها محمل يسوغ حملها عليه . ومعنى قول الامام ان التقدير : وجاء أمر ربك ، يريد شانه وما يقتضيه فى خلقه . وليس المراد به الأمر الذى هو من الكلام ، لأن الأمر قديم وهو صفة ، فالانتقال عليه أشد استحالة من انتقال الذات ، اذ يحيل انتقاله قدمه ، ويحيل انتقاله كونه صفة ، والصفة لا تحمل الصفة . واذا كانوا يقولون : اذا جاء الأمير بطل من سواه ، من غير أن يفرض هنالك انتقال الأمير ، ولاينكر أيضا فرض ذلك فى حق الله جل وعز .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقون على تاويلها . حتى اذا سلكوا مسلك التاويل عورضوا بذلك التاويل فيما فيه التنازع ، فمما يعارضون به : قوله تعالى : « وهو معكم اينما كنتم » [الحديد ٤] فان راموا اجراء ذلك على الظاهر ، حلوا عقد اصرارهم فى حمل الاستواء على العرش على الكون عليه ، والتزموا فضائح لايبوء بها عاقل . وان حملوا قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » وقوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة ، الا هو رابعهم » [الحديد ٧] على الاحاطة بخفيات الأمور ، فقد سوغوا التاويل . وهذا القدر فى ظواهر القرآن كاف »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معارضتهم بهذه الآى تسكتهم وتفحمهم ، لانهم ان زعموا أن هذه الآية محمولة على ظاهرها منعهم ذلك بانه على العرش ، اذ يستحيل كون الشىء فى مكانين . وهو محال . واذا لم يكن بدلهم من تأويل هذه الآية ، فلا يصح منهم انكار تأويل غيرها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وأما الأحاديث التى تمسكوا بها فآحاد ، لاتفضى الى العلم . ولو اضربنا عن جميعها لكان سائغا . ولكنا نومىء الى تأويل ما دون منها فى الصحيح »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ينبغى للعالم أن لايسرع الى تأويل كل حديث يرده لانه اذا سارع الى تأويله أوهم أن الحديث صحيح . فمن حقه أن يتوقف حتى يعرف هل دونه المشترطون للصحة أم لم يدونوه ؟ وهذا الشرع القويم بما شاء الله جل وعز من حفظه وأراده عزت قدرته من بقائه واستمراره ، حرسه عن كل آفة تطرأ وحماه عن كل حادثة تتوقع .

فمن الاعتناء به أن الله جل وعز لما بعث محمدا صلوات الله عليه الى الأسود والأحمر والعربى والعجمى ، وشاء الله تبارك وتعالى وحكم أن يدخل كثير من العجم فيه . ودخل فيه الفرس . وكان سلمان رضى الله عنه سابقهم . ودخل فيه الروم . وكان صهيب رضى الله عنه سابقهم . سوى ما دخل فيه من الترك والديلم والخزر والصقلب والبربر ، وغير ذلك من الأجيال والأمم ، فكان دخولهم فى الدين عائدا على لسان العرب بالفساد ، وقاضيا عليه بالتحريف . فاقام جل وعز رجالا ليحرسوا الدين ويتكلفوا بحفظ اللسان ويقننوا قانونا يجرى عليه سائر كلام

العرب . وكان ذلك من صدق الوعد الذى وعـده الله تعـالى فى قوله : « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » [الحجر ٩]

كذلك طرأ فى الشرع رجال غير حافظين للحديث ولا متقنين له ، وربما كان بينهم من يختلق الحديث على رسول الله ﷺ ، اجتراء على الله جل وعز وتقحما على الوعيد الوارد عن رسول الله ﷺ فى تبوء النار لمن فعل ذلك .

فقيض الله عز وجل . رجالا ميزوا بين العدل والثقة ، وبين غير العدل ليتميز العدل والثقة من غيره .

كذلك كان الأمر فى أول الاسلام يذودون عن الدين ويردون أهـل البدع بالعذاب الشديد والعقاب الأليم .

فلما كانت أيام بنى العباس كانت البدعة فى الملوك . وكـــان « المأمون » يدعو الى القول بخلق القرآن فلما كانت عند الأئمة الذين يردون أهل البدع ولم يمكن الخروج عليهم ، أقام الله رجالا يدافعون عن الدين ويصرفون عن البدع ويجاهدون فى الله حق جهاده . **وهـــم المتكلمون** . فلم يزالوا يناضلون أهل الباطل ويدافعون فيه الزيغ ، حتى أظهر الله الدين وأكمل الشرع وأتمه . وهذا كله من الاعتناء الربانى بهذا الشرع القويم والدين الحنيفى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فمنها حدث النزول وهو ماروى عن النبى ﷺ أنه قال : « ينزل الله تعالى الى سماء الدنيا كل ليـلـة جمعة . فيقول : هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فاغفر له ؟ هل من داع فأجيب له ؟ » الحديث ، ولا وجـه لحمـل النزول على التحول وتفريغ مكان وشغل غيره ، فان ذلك من صفات الأجسام ونعوت الأجرام . وتجويز ذلك يؤدى الى طرفى نقيض . أحدهما : الحكـم**

بحدوث الاله . والثانى : القدح فى الدليل على حدوث الأجسام . فالوجه حمل النزول وان كان مضافا الى الله تعالى على نزول الملائكة المقربين . وذلك سائغ غير بعيد . ونظير ذلك قوله تعالى : « انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » [المائدة ٣٣] معناه انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله . ولا يبعد حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه تخصيصا .

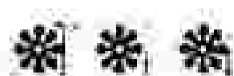
ومما يتجه فى تاويل الحديث : أن يحمل النزول على اسباغ الله نعماءه على عباده ، مع تماديهم فى العدوان واصرارهم على العصيان وذهولهم فى الليالى عن تدبر آيات الله تعالى ، وتذكر ماهم بصدده من أمر الآخرة .

وقد يطلق النزول فى حق الواحد منا على ارادة التواضع . فيقال : نزل الملك عن كبريائه الى الدرجة الدنيا ، اذا حلم عن رعيته وانحط عن سطوته مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم .

ومن الدليل على أن النزول ليس من شرطه الانتقال : اطلاق النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام . كما سبق »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : البارى وهو مالك الملوك وخالق السموات والأرض كان حق عبيده أن لا يقدموا على سؤاله ، ولا يجترؤا على استغفاره ، فما كان من كان واحد منهم من عصيانه ، لكنه جل وعلا بسعة رحمته وانفساح امتنانه يجيب عبيده اذا سالوه ، ويغفر لهم اذا استغفروه . فجعل الشرع النزول فى حق الله جل وعز عبارة عن سعة الرحمة وعظم الامتنان . ولولا ذلك لما أقدم العباد على سؤاله ولا اجترأوا عليه ، حتى يستغفروه من ذنب عصوا فيه أمره وارتكبوا نهيه . فكان هذا سعة رحمته كالنزول فى حق ملك من ملوك الدنيا عن مرتبة عالية الى مرتبة إخفض منها .

وقد يحتمل النزول كما ذكر عبارة عن تنزيل الرحمة ، وتنزلها عبارة مجازية . لأن رحمة الله جل وعز انمـا هى أعراض يخلقهـا من تصحيح العباد ومن امراضهم وترفيههم ، عوضا من أتعابهم . ولكن عبر من حصول ذلك لهم بالتنزيل . وأما نزول القرآن فقد تقدم معناه . تلقى جبريل عليه السلام له . ثم تنزيل جبريل به . وجبريل جسم من الأجسام لايستحيل النزول عليه .



قال الإمام أبو المعالى : « ومما يقع السؤال عنه ما يـروى عن النبى أنه قال : « اذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان فى النعيم ، وأهل النار فى الجحيم ، وقالت : هل من مزيد ؟ فيضع الجبار قدمه فى النار ، فتقول النار : قط قط » . وهـــذا ممـــا رواه محمد بن اسماعيل البخارى فى كتاب التفسير فى المسند الصحيح . وللتأويل فيه أوسع مجال ، ويمكن أن يكون الجبار على متجبر من العباد هـو فى معلوم الله تعالى من أعتى العتاة . وقد الهمت النار ترقبة ، فهى لاتزال تستزيد ، حتى يستقر قدم ذلك الجبار فيها . فتقول النار عند ذلك : قط قط . وقد ورد فى مأثور الأخبار : أن أقدام الخلائق ، البر منهم والفاجر ، تستقر على متن النار ، كأنها اهالة جامدة . فاذا تواقـت الأقدام عليها ، ازدردت النار أهلهـــا . ولهى أعلم بهـم من الوالـده بولدها . ومصداق حمل الجبار على ما ذكرناه : ما روى عن النبى ﷺ أنه قال : « أهل النار كل متكبر جبار ، جظ ، جعظرى ، جواظ » وممكن حمل القدم على بعض الأمم المستوجبة للنار . فى علم الله تعالى ، وتكون الاضافة فى القدم بمعنى الملك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ثبتت وحدانية البـارى جل وعز ، علم استحالة انقسامه ولا يصح لموحد اعتقاد التجسيم بحال .

على ما سبق . والقدم وان كانت تقع على عضو معين ، فانها تقع على غير ذلك لوقوعه على جماعة تقدم النار ، ويكون القدم ههنا اسم جمع لاجمعا . وقد ذكر الله تبارك وتعالى : أن قوم فرعون يقدمون على النار ، وأن فرعون يقدمهم . قال الله تبارك تعالى : « يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار » [هود ٩٨] ويحتمل أن يكون الجبار واحدا من العباد المتجبرين . وقد سبق فى علم الله تعالى وارادته تشديد عذابه وتأكيد عقابه . وقد يحتمل أن يكون الجبار اسما لجنس ، ويكون الضمير فى قوله « قدمه » راجعا على اللفظ لا على المعنى .

والمتكبرون هم أحق الناس عذابا يوم القيامة ، لأنهم تطاولوا الى منصب الربوبية ، وتراقوا الى مرتبة الالهية . وقد أوعدهم الله جل وعز بأن يقصم من فعل ذلك ، ذكر رسول الله ﷺ أن الله يقول : « العظمة ردائى والكبرياء ازارى فمن نازعنيهما قصمته »

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يتمسك به الحشوية : ماروى عن النبى ﷺ أنه قال : « أن الله خلق آدم على صورته » وهذا الحديث غير مدون فى الصحاح ، وان صح فقد نقل له سبب أغفلته الحشوية وهو ما روى أن رجلا كان يلطم عبدا له حسن الصورة ، فنهاه رسول الله ﷺ عن لطمه . وقال : « ان الله خلق آدم على صورته » والهاء راجعة على العبد المنهى عن ضربه . ويمكن صرف الهاء على آدم نفسه . ومعنى الحديث على ذلك : أن الله خلق آدم بشرا سويا من غير والد ووالدة . والغرض من الحديث : أنه ﷺ لم يدر فى أطوار الخلق بل أبدعه الله تعالى على صورته . ومن أحاط بما ذكرناه لم يصعب عليه مدارك تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأحاديث »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ما ذكره الامام من أن لهـذا الحديث سببا وهو أن رجلا كان يلطم عبدا له ، لايعرفه المحدثون ولا يثبتونه ، فلم يبق الحديث الا أحد وجهين : **احدهما** : أن تعود الهاء على آدم بنفسه . ويكون معنى الحديث : أن الله جل وعز كرم آدم واهبطه من الجنة الى الأرض وهو على الصورة التى خلق عليها أولا ، لم يغير خلقه كما غير خلق ما أهبط معه ، وهى الحية وغير ذلك . وقد يحتمل أن يراد أن الله جل وعز خلق آدم على صورته التى لايشاهدون أمثالها ولا أشباهها ، الا مع ولادة وتردد فى ظهور وبطون ، فخص هو ﷺ بأنه خلق على هذه الهيئة من غير تطوره فى أطوار الخلق .

وقد يحتمل ان تكون الصورة ههنا بمعنى الصفة . فان آدم خصه الله جل وعز بالعلم ، والعلم صفة من صفات الله جل وعز فكأنه قال : وكرمته بأن جعلته محلا للعلم والعلم صفة لى ، ولم أجعله جمادا ولا حيوانا غير ناطق . فكان فى هذا اشارة الى ما خص الله به آدم من التكريم والتفضيل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فهذا – رحمكم الله – كاف فى اثبات العلوم بالصفات الواجبة المنقسمة الى النفسية والمعنوية . وقد اندرج فى خلل الكلام فى هذا الفن ايضاح ما يستحيل على الله تعالى . واذا تصرم . هذان الركنان لم يبق بعدهما الا الكلام فيما يجوز على الله تعالى ، وبنجاز ذلك ، يتصرم المعتقد . وبالله التوفيق »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن صفات الله تعالى كلها واجبة . ثم تنقسم الى ما يرجع الى ذاته دون معنى زائد عليه على

الذات ، الذى يرجع الى ذاته • فنفاؤه وقدمه ويقع النظر فى كونه قائما بنفسه • هل يرجع ذلك الى صفة نفسيه أم يرجع الى معنى اذ المعنى بالقائم بالنفس انه الذى لا يفتقر الى محل على أحد الرأيين ، أو لا يفتقر الى محل ومخصص على الرأى الثانى •

ومن صفات النفس مخالفته للحوادث • وتختلف بعض الائمة فى الوحدانية هل ترجع الى صفة نفس أو الى نفى ؟ • فمن الناس من يصرف ذلك الى صفة نفس وهو الاكثر ، ومنهم من يصرفها الى صفة نفى ، لأن الواحد هو الذى لاينقسم • فاذا ثبت فيما تقدم وجوب ما يجب لله تعالى من الصفات النفسيه والمعنوية ، واستحالة ما يستحيل عليه ومشابهة الحوادث ، لم يبق الا الكلام فيما يجوز عليه • والجواز فى حق الله تعالى انما يرجع الى فعله ، فاذا انتجز الغرض منه تم المطلب الكلامى ، والمراد الاعتقادى ، وانتجز به الغرض المهم • والله المستعان وعليه التوكل لا رب غيره •

باب

الكــــلام

فى

جواز رؤية الله بالأبصار ووجوب رؤيته فى الآخرة للأبرار .

قال الإمام أبو المعالى : « هذا الباب ينقسم ويتفنن ويندرج تحته اصول عظيمة الموقع ونحن نرى تصديره باثبـات جـواز تعـلق الرؤيه بالله تعالى »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اعلمـوا : ان أكثـر المتكلمين يدخلون هذاالباب فيمايجوز من افعال الله جل وعز لان رؤيتهتبارك وتعالى انما تكون بأن يخلق للمؤمنين ادراكات يدركونه بها . ومن الائمة من ادخل هذا الباب فيما يجب لله جل وعز لانه راى ان رؤيته جـل وعـز مرتبطة بوجوده ، ووجوده واجب فليكن ذكر الرؤية مع ما يجب له ، أولى من ذكره مع مايجوز له . وايضا : فان الرؤية لا تستحيل عليـه كما تزعمه المعتزلة . اذ لا يشترط فى الرؤية مقابلة ولا اتصال أشـعة ولا ارتفاع بعد بعيد ، ولاقرب قريب ولاغير ذلك مما يشترطه المعتزلة فى الرؤية . ولما كانت المعتزلة تحيلها على الله جل وعز وجب أن يذكر حيث يذكر ما يستحيل عليه ، لأن فى ذكرها هنالك بيانا انهـا ليست بمستحيلة . والأولى فى الترتيب ما رتبه سـائر الائمة رضى الله عنهم لأن الوجود وان كان واجبا للبارى جل وعز ، فان الرؤية ليسـت واجبة له ، لأن الواجب هو الذى لايعدم فى حال من الأحوال ، والرؤية انما توجد فى الآخرة ، ولا توجد فى الدنيا ، فكان ذكرها فيما يجوز

من أحكام الله تعالى أولى من ذكرها فيما يجب له • وايضا : فلن الرؤية إذا تبين أنها ليست بمستحيلة ، ثبت أنها جائزة ولم يتعين بامتناع كونها مستحيلة ، وجوبها •

فصل
فى
اثبات الادراك

قال الإمام أبو المعالى : « الاولى بنا تقديم فصول يتعلق بها احتجاج أهل الحق ، ويستند اليها الانفصال عن شبه المخالفين • فمن أهمها : اثبات الادراك شاهدا • فالذى صار اليه أهل الحق ومعظم المعتزلة : أن المدرك شاهدا مدرك بادراك »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التكلم فى أحكام الشىء مبنى على ثبوته فما لم يثبت لم يتكلم بعد فى حكم من أحكامه • ولهذا حدر النظار فى حدث العالم الكلام فى اثبات الأعراض ، وبعد ذلك بينوا استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض وسائر ما يجب من أحكامها ، كذلك الكلام فى أحكام الادراك مبنى على ثبوت الادراك ، وعرفنا ثبوت الادراك بما نعرف به ثبوت سائر الأعراض ، فانا ترى الواحد منا غير مدرك ثم نراه مدركا • فلا يخلوا هذا المتجدد الذى تجدد له من أن يرجع الى نفس المدرك أو الى شىء آخر سواه • ومحال أن يرجع ذلك الى نفس المدرك ، لأن نفسه كانت موجودة ولم يكن مدركا •

وأيضا : فان الأحكام المعلقة بالنفس تلزم ما وجدت النفس ، فاذا امتنع أن يكون كونه مدركا متعلقا بنفس المدرك لزم أن يكون معلقا بغيره • ثم ذلك الغير لايخلو من أحد وجهين : اما أن يكون عدما أو يكون وجودا • ومحال أن يكون ذلك الزائد عدما ، لأن العدم

نفى محض ، وكون المدرك مدركا معنى ثابت ؛ ومحال أن يقضى على الشيء الواحد بالنفى والاثبات . فاذا بطل أن يكون الزائد عدما ، لزم لامحالة أن يكون موجودا .

ثم ذلك الموجود لايخلو من ثلاثة أحوال اما أن يكون فاعلا ، واما أن يكون جوهرا واما أن يكون عرضا . اذ ليس فى الحوادث الا جوهر أو عرض . ومحال أن يرجع ذلك الى الفاعل ، لانا مالم نفرض عرضا يوجب كون المدرك مردكا ، فلم نثبت الا نفس المدرك مستمرة البقاء . فبطل أن يرجع ذلك الى الفاعل لان الفاعل لابد له من فعل ، ولا فعل ههنا . ومحال أيضا أن يرجع الى جوهر غير المدرك ، لانا لا نشترط فى ادراك المدرك جوهرا غيره .

وأيضا : فلو أثبت جوهر لجوهر آخر كونه مدركا لاوجبه لنفسه ذلك الجوهر المدرك ، لان الجواهر متماثلة . وما وجب لاحدهما وجب للآخر ، فلو أوجب جوهر كون جوهر آخر مدركا ، لاوجبه الاول لنفسه . وقد بطل رجوع كون المدرك مدركا الى نفس الجوهر ، فلم يبق بعد ذلك الا أن يكون المدرك مدركا بادراك قام به ، كما كان كون المتحرك متحركا بحركة قامت به .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذهب ابن الجبائى وشعيته الى نفى الادراك شاهدا وغائبا . والمصير الى أن المدرك هـو الحى الذى لا آفة به ، وكل ما دل على اثبات الاعراض فهو دال على اثبـات الادراكات . فانا اذا استدللنا على ثبوت العلم يتجدد حكمه ، وهو كون العالم عالما ، ثم سبرنا الدلالة ، وقسمناها على حسب ما سبق من سبيل التوصل الى اثبات المعانى ، فيجرنا سياق الدليل الى اثبات العـلم بكون المدرك مدركا . وكما يتجدد كون العالم عالما شاهدا ، ثم لايلزم

ذلك غائبا ، فكذلك يتجدد كون المدرك مدركا ، ومن حمل المدرك مدركا ومن حمل كون المدرك مدركا على كونه حيا ، وانتفاء الآفة عنه ، لم يتجه له انفصال عن من يسلك هذا المسلك بعينه فى العلوم والقدر والارادات وان حمل الادراك على حصول بنية مخصوصة . والجملة المغنية عن التفصيل : أن نفى الادراكات يطرق القوادح الى سبيل اثبات الأعراض »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأدلة يجب اطرادها فاذا ثبت أن يحدد حكم لجوهر لم يكن له قبل دليل على ثبوت علة أوجبت ذلك الحكم ، وجب اطراد ذلك فى سائر الأحكام المتجددة . والا كان ذلك كسرا للدليل . واذا انكسر الدليل لم يكن دليلا . فلو صرف كون المدرك مدركا الى بنية مخصوصة ، للزم ذلك أيضا فى سائر الأعراض . وقد ثبتت الأعراض بتجدد أحكامها ، فليجب ذلك فيها طردا .

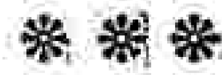


قال الإمام أبو المعالى : « فاذا ثبت الادراك لما أشرنا اليه ، فاعلموا : أن الادراك لايفتقر الى بنية مخصوصة لمن اثبت الادراك من المعتزلة المجمعون على افتقار الادراك الى بنية مخصوصة . وهذا باطل من أوجه أقربها : أن الادراك الواحد لا يقوم الا بالجوهر الفرد ، ثم لا اثر للجواهر المحيطة بمحل الادراك فى محل الادراك . فان كل جوهر مختص بحيزه ، موصوف باعراضه . وقد يؤثر جوهر فى جوهر آخر ، فاذا ثبت مما ذكرناه : أن الجواهر التى يقدر اجتماعها مع محل الادراك غير مؤثرة فيه ، ووجودها فى حكمها كعدمها ، فيفضى مجموع ذلك الى القطع بنفى اشتراط البنية وتركيبها على صفة مخصوصة . وذلك قاطع فى مقصودنا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن الأحكام للجواهر انما هى بقيام أعراضها بها ، ولا يوجب جوهر حكما لجوهر آخر . اذ لو أوجب له حكما لأوجبه لنفسه . وقد استحال أن يوجبه لنفسه بما تقدم ذكره . فكذلك يستحيل أن يوجبه لغيره ، لأن الجواهر متماثلات . وحكم المتماثلين أن يستويا فيما يجب ويجوز ويستحيل . وكذلك لايجوز أن يوجب عرض قائم بمحل حكما لمحل آخر .

اذ لو جاز ذلك ، للزم منه أن يقوم سواد بجوهر ويكون الأسـود بذلك السواد ، غير الجوهر الذى قام به السواد . وكان يجب من ذلك أيضا أن يقوم علم بـ « زيد » ولايكون عالما به ، بل يكون العالم به « عمرو »

وفى بيان استحالة ذلك : أقوى دليل على أن حكم العرض مختص بالمحل الذى قام به . واذا كانت الأحكام [لا] تتوقف على الأعراض . وان الجواهر لاتوجب أحكاما لجوهر ، علم بمجموع ذلك : أن المدرك انما ادرك لقيام الادراك به ، ووجود الجواهر المماسة له ، لا أثر لهـا فى كونه مدركا . وفى صحة ذلك بطلان البنية التى اشترطها المعتزلة فى الادراك .



قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يقوى التمسك به فى نفى اشتراط البنية : أن الشرط حكمه أن يطرد شاهـدا وغائبا ولذلك قالت المعتزلة : انه لما كان كون الحى شرطا فى كونه عالما شاهدا ، لزم القضاء بمثله غائبا . ولو كان كون المدرك مدركا مشروطا بكونه مبنيا ، للزم وصف البارى تعالى بكونه مبنيا . تعالى الله عن قول المبطلين »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما جمعت المعتزلة بين الغـائب والشاهد بالشرط ، وان كانت لم تجمع بينهما بالعلة . فالتزموا كون

الباری تعالی حیا حین وجب کونه عالما ، لکون وجوده حیا شرط فی وجوده عالما ، لزمهم علی ذلك أن یطردوا الشرط فی مسالة الادراك ، لأنهم جعلوا البنیة شرطا فی کون المدرك مدرکا ، فلزمهم ن یطردوا ذلك غائبا ، لالتزامهم طرد الشرط . وذلك یقضی علیهم بکون الباری جل وعز مبنیا حین کان مدرکا . والحکم بکونه مدرکا حکم بکونه جسما . والمعتزلة لاتعتقد کون الباری تعالی جسما . لکن أصولهم الفاسدة وقواعدهم الواهیة ساقتهم الی أن یحکموا بکون الباری تعالی جسما - تعالی الله عن ذلك - وهذا حکم الأصول التی لم تحکم دعائمها ، ولا أسست علی الصحة مبانیها .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « واذا ثبت الادراك وتقرر عدم افتقاره الی بنیة وجواز قیامه بالجوهر الفرد ، فنبنی علی ذلك أصلا فی ایضاحه بطلان عصمة المعتزلة . وذلك انهم قالوا : لایدرك المدرك بادراك هو الرؤیة حتی ینبعث شعاع من ناظر الرائی ویتصل بالمرئی ، فاذا اشتد الشعاع وتحقق انبعاثه من الحاسة علی المرئی ، واستقرت قواعده علیه ، ولاقی الطرف الآخر المرئی ، ولم ینب عنه ، فیری عند ذلك

واذا کان بین المرئی والرائی حجاب کثیف یمنع الشعاع من النفوذ ، لم یره اذا أبعدت المسافة بحیث تنبو الأشعة عنها وتبدد ، فلا یری البعید . وان أفرط قربه من الناظر ، وامتنع بافراط القرب انبعاث الأشعة ، لم یر أیضا . ولذلك لم یر داخل الأجفان عندهم ، وحملوا رؤیة الرائی عند النظر الی جسم ثقیل علی ذلك . فقالوا : الأشعة تنبعث فاذا لاقت جسما صقیلا ، لم تثبت فیه ، اذ لا تضرس للثقیل ، فینعکس الشعاع علی الناظر ویتصل به فیدرك نفسه ، واذا

انفرج الشعاع من الاحول وغيره ، لم يدرك المدرك على ماهو عليه ، لعدم اشتداد الشعاع •

فى هذيان طويل لايحتمل هذا المعتقد شرحه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذ قد تبين فيما مضى استحالة اشتراط البنية فاشتراط الاشعة ممتنع بما امتنع به اشتراط البنية •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وكل ماهذوا به مبنى على منع أشعة هى أجسام لطيفة مضيئة من حاسة البصر ، ولا يجوز انبعاثها من غير بنية للعين • واذا أبطلنا بما قدمنا ، افتقار الادراك وكون المدرك مدركا الى بنية ، فذلك يتضمن افساد مارتبوه على البنية لامحالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فيما مضى أن الاحكام للجواهر ثابتة لها بأعراضها ، وتقدم أن الجواهر والاجسام لا أثر لها فى قيام عرض بجوهر ، وليس فى الاعراض مايشترط فيه وجود جوهرين الا للتاليف والمماسة ، لان ذينك العرضين لايعقل معناهما الا مع تقدير جوهرين • فاذا ثبت هذا الاصل تبين منه استحالة اشتراط انبعاث الاشعة فى كون المدرك مدركا •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الشعاع اجسام لطيفة فى داخل العين تبعث منها عند فتح الأجفان • فيقال لهم : ما الذى يوجب انبعاثها ؟ وهلا استقرت فى أحيازها ؟ وما الموجب لانقباضها وانبساطها ؟ فان زعموا : أن فى الحاسة اعتمادات توجب دفع الاشعة فذلك على فساد أصلهم فى التولد ، وهم غير مساعدين عليه • ثم عندهم ان الاعتمادات اللازمة تكون سفلية كالاعتمادات الثقيلة • وعلوية

كاعتمادات لهيب النار اذا اضطرمت • فأما ساير الجهات فالاعتمادات فيها مجتلبة مكتسبة • والناظر ليس يجتلب اعتماد على جهة كما يجتلبه اذا حاول دفع ثقيل يمنة أو يسرة ».

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الالزام الذي الزمهم الامام صحيح ، لأن الأشعة اذا كانت متصلة بالجاسة المدركة فكيف يفرضون حركتها وانقباضها ، وانبساطها ؟ وهلا كانت ساكنة ؟ فإن زعموا : أن الاعتمادات على من أثبتها هى المقتضية للانقباض والانبساط وهذا خوض منه فى التولد • والتولد باطل • على ما سنبطل في بابه :

ثم هذه الاعتمــادات لاتخلو من أن تكون طبيعية كمـــا يزعـــم الطبائعيون ، واما أن تكون مجتلبة • فان زعموا : انها طبيعية فلا يوجد ذلك الا فى جسـمين ثقيل أو خفيف • والثقيل من الأجسـيـام الأرض والماء فانهما يطلبان المركز • الا ترى انك اذا سقط حجر من يدك أو ماء من زق • وانت في موضع عالي ، فان ذينك الجسمين يطلبان المركز وهما الذاهبان الى الوسط • واعتماد جسمين خفيفين يطلبان العلو وهمـــا الهواء والنار • ألا ترى انك [اذا] نفخت زقا حتى امتلأ من الهواء ، ثم مهرته ، وادخلته فى ماء تغمره ، ثم حللت وكاء ذلك الزق ، فان الهواء يخرج منه ، ويذهب علوا لدورانه حول الوسط • وكذلك الجذوة من النار ، لاتزال تضطرم طالبة الدوران حول الوسط • وهـــــذان الجسمان خفيفان وغير هذين الاعتمادين ، انما يكون مجتلبا الا تـرى انك تاخذ الحجر الثقيل الطالب للوسط ، وترمى به الى الهواء ، فيمر ذاهبا باعتماد مجلب لا باعتماد طبيعى ؟ وكذلك ضغط الهواء في الماء ، بان تاخذ حفنة فتكبها على صفحة الماء ، ضاغطا لها حتى تصل الى الارض والهواء حاصل فى الحفنة • فاذا تركت ضغطها انسل الهواء ذاهبا ، دائرا حول الوسط • وهذه الاعتمادات التى فى العين ليست طبيعية ، لانها لم تذهب حول الوسط ولا الى الوسط ، فلم يبق الا [أن]

يكون مجتلبا . والمجتلب لايكون الا بقصد القاصد الى ذلك الاختلاف . والناظر لايعلم قصده الى اجتلاب اعتماد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وإن قالوا انما ينبعث الشعاع بحركات الحدقة والأجفان . فذلك محال . فإن من يصطلم أجفانه ، يرى اذا سكنت حدقته . فاذا ثبت أنه ليس انبعاث الأشعة موجبا ، وان عد من خلق الله ؛ فلزم أن يقدر جواز عدم خلقه حتى يجوز أن يفتح الحى المدرك غير المؤوف عينه ، وترتفع الحواجب ولا يريد الله تعالى انبعاث الشعاع ، فلا يرى عند ذلك شيئا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ردوا تلك الاعتمادات الى حركة الحدقة والأجفان ؛ يسئلون عمن سكن حدقته وأجفانه ولم يكتسب فهما حركة فلا باعث للشعاع على هذا . وكذلك من قطعت أجفانه وبقيت حدقته وسكنها ولم يحركها فى جهة ، فحقه أن لا يرى . وهم يزعمون أنه لابد له من أن يرى فى هذه الصورة المفروضة . واذا ثبت من هذه الأدلة المقامة أن انبعاث الأشعة ليس موجبا للرؤية . وقد وجدت الرؤية . فحق ذلك أن يصرف الى خلق الله جل وعز .

واذا كان الأمر كذلك جاز أن يفتح السليم البصر عينه ، ولا يرى شيئا . اذا لم يخلق الله جل وعز الادراك له ، لأن خلق الادراك جائز . والجائز متردد بين العدم والوجود . وهـــذا حكم التجويز العقلى . وأما العادة المطردة وسنة الله المستبتة ، فهو أن يرى السليم الحاسة فى هذا الفرض الذى فرضناه .

وقول الامام « وهذا من أمحل المحال » ان كان أراد الامام بقوله « أمحل » تفضيل المحاليه . فهو خطأ . لأن الميم فى المحال زائدة ، وعين الكلمة الواو أو الياء المنقلبة منها فى المضــارع ، فكــان حقــه أن يقول : من أحول المحال أو أحيل المحال . هذا على رأى من يجــوز

بناء التفضيل من أفعل ، وأن كان أراد بأمحل أفعل من المحل الذى هو الكذب ، كما قال الشاعر :

محول كذوب يجعل الله جنة .

فان ذلك جائز لأن المخبر عن ثبوت المحال كاذب .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يصعب موقعه عليهم : أن نقول لئن كان الجوهر يرى الاتصال الشعاع به ، فما بال لونه يرى وهو عرض . وقد رئى . ولايجوز الاتصال بالأعراض ؟ فان قالوا : انما يرى ما يتصل به شعاع أو ما يقوم بما يتصل به الشعاع فنقول : مفاد ذلك يلزمكم جواز رؤية الطعوم والروائح ، لأنها تقوم بما يتصل الشعاع به »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم الشرط أن يستقل بتصحيح مشروطه ، فاذا زعمت المعتزلة أن اتصال الشعاع بالمرئى هو شرط فى صحة رؤيته ، أبطل ذلك عليهم برؤية العرض ، فانا نرى السواد والبياض . وتختلف الأئمة فى رؤية الحركات . فمنهم من يجوز رؤيتها — وهو الأظهر — لأنا نفرق بين حال الرجل مثلا واقفا ساكنا ، وبين حاله ماشيا وجاريا ، كما نفرق بين حاله وهو أبيض مثلا واقفا ساكنا ، وبين حاله ماشيا وجاريا ، كما نفرق بين حاله وهو أبيض وبين حالة وهو أسود . ومنهم من قال : ان الحركة لاتدرك ، لأن الرجل اذا كان فى سفينة والريح تجرى بها ، فينام ثم يستيقظ فانه لايفرق بين حاله عند استيقاظه وبين حاله قبل نومه فلو كانت الحركة مرئية ، لفرق المدرك بين الحركتين كما يفرق بين تضاد البياض والسواد . وهذا مخيل جدا . فاذا تبين ان الاعراض تدرك واتصال الأشعة لايصح فيها ، اذ لايتصل متصل الا بجسم ، فقد بطل على هذا قول المعتزلة ان المصحح للرؤية

اتصال الشعاع بالمرئى ، لاننا أريناهم مرئيا لايجوز أن يتصـل بـه شعاع .

ثم ان المعتزلة لما الزموا هذا راموا أن ينفصلوا عنه . بأن قالوا : المرئى لابد أن يتصل به الشعاع أو يقوم بما يتصل به الشعاع . فيقـال لهم عند : ذلك جوزوا رؤية العلوم والارادات والقدر ، وغير ذلك من الأعراض التى أجرى الله العادة بأن لاترى . فانها وإن لم يتصل بها الشعاع ، فقد قامت بالجسم الذى تتصل به الأشعة ، فقد انكسر شرطهم . والشرط إذا انكسر بطل كونه شرطا . لاسيما على رأى من يرى أن الشرط علة فى صحة المشروط . ولا شك أن العلة إذ لم تطرد لم تكن علة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونقول لهم ايضا : عندكم أن **الجوهر الفرد لو مثل فى سمت الشعاع لما رئى . وقد اتصل الشعاع على استداد به ؛ ولقد قدرنا انضمام جواهر اليه لما خصه من الشعاع الا ما اتصل به ، اذ قدر فردا . وكل ذلك دال على بطلان الاشـعة من الناظر واتصالها منه** » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح يبطل ما ادعوه من اتصال الشعاع بالمرئى ، لأن الجوهر الفرد غير مرئى مع اتصـال الشعاع به عندهم . فلو كان المصحح للرؤية اتصـال الاشـعة لرئى الجوهر الفرد كما يرى الجسم . وفى امتناع رؤيته دليل على بطـلان كون الأشعة مصححا للرؤية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **واذا اسـتدل المخـالفون على ما اعتقدوه من انبعاث الأشعة** » الى آخر الفصل :

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : إن الله عز وجل جعل قضايا العقل ثلاثا : ضروريا ومستحيلا وممكنا . فالضروري لابد من حصوله ووجوده . والمحال لابد من عدمه . والممكن متردد بين العدم والوجود . والبارى جل وعز أجرى عادات طردها ولم يخرقها إلا معجزة لنبى أو كرامة لولي . فرأى القدماء ومن تابعهم من المعتزلة أن حكم العادات ماطرادها كحكم الضرورة التى لابد من حصولها ووجودها . ولما رأوا العادات بأن القرب المفرط والبعد المفرط يمنع ذلك كله من الرؤية ، ظنوا أن ذلك قضية عقلية ضرورية لايجوز عدمها بحال . ومن قال بهذا يلزمه انكار معجزات الأنبياء . فانا نعلم أن الخشب ليس فيه حياة ولاتقوم به حركة اختيارية . ثم انا علمنا بالتواتر المؤدى الى العلم الضرورى : أن الله جل وعز قلب عصى موسى حية تسعى ، ونعلم أيضا أن ابراهيم الخليل – على نبينا وعليه السلام – لم تحرقه النار مع اطراد العادة . على أن النار محرقة . فهذا كله وان أطرد واستتب ، فانما ذلك عادة أجراها الله جل وعز ولو شاء ان يخرقها لانخرقت .

وكان رسول الله ﷺ يري من وراءه . قال ﷺ : أترون أنه يخفى على ركوعكم وسجودكم وخشوعكم ؟ انى لأراكم من وراء ظهرى » ولم تكن مقابلته للمرئيات مصححا لرؤيته لها .

وكذلك الشبع والرى . أجرى الله العادة بانهما يوجدان بعد الأكل والشرب . واذا خرق الله العادة جاز ان يوجدا دون تقدم أكل ولاشرب . ولما نهى رسول الله ﷺ اصحابه عن الوصال ، فقالوا له : يارسول الله انك تواصل ، قال عند ذلك : « إني لست كهيئتكم . انى ابيت يطعمنى ربى ويسقينى » فقد جاء شبعه وريه على غير الطريق المعتاد .

ودعوى المعتزلة أن البعد المفرط مانع من الرؤية ينقض عليهم رؤيتنا الكواكب . ألا ترى أنا نرى الكواكب الثابتة وهى فى الفلك

الثامن . ونرى « زحل » وهو فى الفلك السبع . ونـرى « المشترى » وهو فى الفلك السادس . وكذلك نرى سائر الدرارى على بعد أفلاكهـا منا . وكذلك دعواهم أن الحجب مانعة من الرؤية منتقض عليهم برؤيتنا ما وراء الأجسام الشفافة كالبلور والزجاج وغير ذلك ، فانها حجب كان حقها أن تمنع الأشعة من الاتصال بالمرئى .

فعلم بذلك كله : أنها عادات أجراها الله جل وعز واذا شاء خرقها خرقها .

روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يخطب ذات يوم على منبر رسول الله ﷺ وكان قد وجه « سارية » أميرا من أمرائه لقتال الكفار بـ « نهاوند » وأراه الله ذلك الجيش . والمشركون قد أرادوا اغتيالهم بكمين . كانوا قد كمنوه . وكان بقرب سارية جبل ، فقطع « عمر » ما كان من خطبته . وقال : سارية الجبل فاسمع الله سارية صوته ، فاستند الى الجبل ، هو ومن معه من المسلمين . وكفاهم الله كيـد المشركين . ثم فتح الله للمسلمين فيهم فهزموهم .

فصـــل
فى الادراكـــات

قال الإمام أبو المعالى : « الادراكات خمسة » الى اخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا اطلق المسلمون الادراك فانهم يريدون الصفة التى تقوم بالمدرك ، فيكون بها مدركا ، كما أن العلم صفة تقوم بالعالم فيكون بها عالما . فالمبصر مدرك بادراك هـو المبصر ، وكذلك السامع وكذلك الشام ، له ادراك يدرك بها المشمومات ، والذائق له ادراك يدرك بها المذوقـات من المطعومـات والمشروبات . واللامس له ادراك يدرك به اللين والخشن والحار والبارد . والحاسة

تطلق على الجارحة ألتى يقوم الادراك بجزء منها كالعين فى حـــق المبصرات ، والأنف فى حق المشمومات ، والفم فى حق المطعومات . وجميع جسد الانسان فى حق الملموسات . وأما الشم والذوق واللمس ، وان عبر بها عن الادراكات ، فليست ادراكات .

ألا ترى انك تقول شممت التفاحة فلم أدرك ريحها ، وذقت الشيء فلم أجد طعمه ، ولمست النار فلم ادرك حرارتها ؟ فلو كانت هذه الأشياء هى نفوس الادراكات ، لكان فى هذا جمع بين النفى والادراكات . ومحال تقدير الشيء منفيا ثابتا فى حال . ومن الادراكات التى لابد من اثباته وجدان الانسان آلمه ولذته وحزنه وفرحه . ولا ينبغى أن يظن بهـــذا انه راجع الى العلم . لانا نعلم على الضرورة . فجـــرى العـــادة أن المضروب بالسياط بحضرتنا متألم لامحالة ، فنعلم تألمه ولا نـــــدرك ألمه . فلو لم يكن هنالك الا العلم لوجـب أن نتألم كمـا يتألم . لاننـا عالمون بتألمه ، أو نترفه كما يترفه . فلما باينت حاله حالنا ، علمنـا أن ذلك انما كان لأنه قام به ادراك للألم ولم يقم بنا .

فصـــل

كل موجود يجوز أن يرى

قال الإمام أبو المعالى : «اتفق اهل الحق على ان كـل موجود ، يجوز أن يرى . وذهب المحققون منهم : الى أن كل ادراك يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات فى مجرى العادات » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المصحح للرؤية عند أهل الحق : الوجود . اذ لو قال قائل : ان المدرك انما هى الأجسام للزم من ذلك الا يدرك . ولو زعم أن المدرك هى الأعراض ، للزم منه ألا يرى الأجسام ولما وجدنا الرؤية تعم الأجسام والأعراض ، وعلمنـا أن الحـــال التى يجتمعان فيها انما هو الوجود ، قضينا بأن كل موجود يجوز أن يدرك .

وان كانت العادة قد جرت بان بعض الموجودات لاتدرك . كالبارى جل وعز الذى لاندركه في الدنيا ، وكالعلوم والإدراكات فانها ذاك جرى عادة . وكل ادراك يتعلق بقبيل من المدركات ، فانه يجوز ان يتعلق بسائر المدركات ، التى لم تجر العادة بان يدرك بها ، فادراك البصر يجوز ان تدرك به بالمسموعات والمذوقات والمشمومات .

فان قيل : اذا قلتم بأن كل موجود يجوز أن يدرك فما تقولون في الادراك ؟ أيجوز أن يدرك أم لا ؟ فان قلتم : انه يجوز أن يدرك ، أفيدرك بنفسه كما يعلم العالم علمه بنفس ذلك العلم ، أم تقولون انه يجوز أن يدرك بادراك آخر ؟ وان قلتم ذلك لزم منه ان يجوز ادراك الادراك ويتسلسل ذلك . قلنا : لايجوز أن يكون الادراك مدركا بنفسه ، اذ لو كان مدركا بنفسه لوجب أن ندركه فى وقتنا . لأن الادراك انما يتعلق بالمدرك لنفسه . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أنه يجوز أن يدرك بادراك آخر .

والذى الزموه من أن ذلك الادراك كان يجوز ان يدرك ، فانا نجوز ذلك مالم يؤدى الأمر الى وجود مالا يتناهى ، وكل ما لم ندركه فانما لم ندركه لمانع بنا فى الادراك . لكن الموانع القائمة بغير المدرك ، يجوز أن ندركها حين لم تقم بنا ، فنعدم ادراكنا .

فصـــل

الموانع من الادراك

قال الإمام أبو المعالى : « كل ما يجوز ان تدرك فانما لاندركه لقيام مانع مضاد لادراك مايجوز ادراكه » الى آخر الفصل .

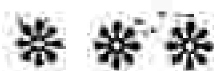
قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد تقدم ان الجوهر القابـل لعرض وضده فانه لايخلو عن أحدهما ، فلابد أن يكون للادراك ضد هو مانع منه ، ومضاد له . فاذا لم يقم بنا ادراك قام بنا ضده . ولو

أن مدعيا يدعى أن الادراك لا ضد له ، للزم أن يقوم الادراك بمدرك أبدا . ولا يزول عنه لأن العرض الذى لاضد له ، لايخلو المحل عنه بوجه . والموانع متعددة حسب تعدد الادراكات . وهذه الموانع التى اثبتناها ، لم تثبتها المعتزلة . وصرفت هذا الى القرب والبعد المفرطين ، وعدم انبعاث الأشعة . وتلك الشروط التى تقدم نقلها وكذلك العماء ليس عندهم صفة قائمة بالأعمى ، وانما هو انتقاض بنية الحاسة والقائل بهذا يضطره الى انكار الأعراض ، حتى يجعل السهو والذهول والغفلة والآلام وغير ذلك راجعة الى انتقاض البنية . وكل مادل على اثبات الأعراض وكونها مغايرة للجواهر ، فانه دال على ثبوت هذه المذكورات أعراضا . وفيما تقدم فى اثبات الأعراض كفاية . ومن شاء يجدد بها عهدا ، فليجدده هنالك .

فصل
رؤية الله تعالى

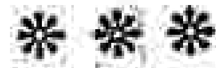
قال الإمام أبو المعالى : **« ذكرنا من مذهب اهل الحق أن البارى سبحانه وتعالى يجوز أن يرى . ونقلنا مخالفة المخالفين . ثم معظم المعتزلة متفقون على أن البارى تعالى يرى نفسه . وهو فى معتقد هؤلاء يستحيل أن يرى بالحواس ، ويستحيل أن يرى من غير حاسة »**

قال الإمام أبو المعالى : لما اشترط المعتزلة فى الادراك اتصال الأشعة بالمدرك ، استحال على رأيهم هذا أن يرى البارى تعالى . لاستحالة اتصالات الأشعة به . اذ لا تتصل الأشعة الا بجسم . واستحال عندهم أيضا أن يدركوه من غير حاسة ، لأنهم يعتقدون أن جرى العادات ثابته ثبوت القضايا العقلية .



قال الإمام أبو المعالى : « وذهبت شرذمة من المعتزلة الى ان البارى تعالى يرى نفسه . وانما يمتنع عن المحدثين من حيث يرون بالحاسة ، واتصال الأشعة . وذهب « الكعبى » وصحبه الى أنه تعالى لايرى . ولايرى نفسه ولا غيره . وهذا مذهب الكفار »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هؤلاء لم يوجبوا للبارى تعالى حكم الادراك . وانما يرجع كونه سميعا بصيرا الى كونه عالما . فلهذا منعوا كونه رائيا لنفسه . وقد سبق دليل اثبات كونه سميعا بصيرا فيما تقدم .



قال الإمام أبو المعالى : « والذى نعول عليه فى اثبات جواز الرؤية بمدارك العقول أن نقول : قد أدركنا شاهدا ، مختلفات وهى الجواهر والالوان . وحقيقة الوجود يشترط فيها المختلفات وانما يؤول اختلافها الى احوالها وصفات أنفسها . والرؤية لاتتعلق بالأحوال فان كل مايرى ويميز على الحقيقة فى حكم الادراك فهو ذات على الحقيقة ، والأحوال ليست بذوات . فاذا تقرر بضرورة العقل أن الادراك لايتعلق الا بالوجود وحقيقة الوجود لاتختلف . فاذا رئى موجود ، لزم تجويز رؤية كل موجود ، كما أنه اذا رئى جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر ، وهذا قاطع فى اثبات ما نبغيه »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كما قال الامام . لأنا اذا رأينا الأجسام تدرك ، وبعض الأعراض تدرك ، ومخالفة الأعراض الجوهر ، بين ظاهر . ونعلم أن الجسم مارئى لكونه جسما ، اذ لو كان الأمر كذلك ، لم يرى العرض . وكذلك نعلم أن مارئى من الأعراض

لم ير لكونه عرضا ، اذ لو كان الأمر كذلك لم تر الاجسام . والأمر الذى يجتمع فيه الجوهر والعرض ، هو الموجود ، فعلمنا بذلك أن المصحح للرؤية هو الوجود .

فان قيل : هلا جعلتم الحدوث هو الذى يصحح الرؤية من حيث اجتمع فيه الجوهر والعرض ؟ قلنا : الحدوث لا يرجع الى ثبوت ، وانما يرجع الى نفى . لأن حقيقته : ما وجد بعد أن لم يوجد والنفى لايثبت حكما ولا يصحح مشروطا ، لاسيما على رأى من يرى أن الشرط علة فى صحة المشروط ، والنفى لايكون علة . والمعترض بهذا قصده نفى رؤية الله جل وعز لأنه اذا جعل الحدوث هو المصحح للرؤية والبارى جل وعز قديم ، فخرج عن حكم ذلك الشرط .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : لو كانت الرؤية لاتتعلق الا بالوجود لما أدرك المدرك اختلاف المدركات ؟ وهذا السؤال وجهه « البهشمية » فان من أصلهم أن الادراك لا يتعلق بالوجود ، وانما يتعلق بخاص وصف المدرك . والذى ذكروه فى نهاية التناقض الى آخر قولهم » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « ابن الجبائى » لما أثبت الحال زعم أنها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة . وكان هذا رأيه لئلا يتخيل متخيل الحال ذاتا . فاذا منع أن تكون معلومة فكيف يصح أن يقدرها مدركة ، وتعلق الادراك أخص من تعلق العلم ؟ لان العلم يتعلق بقضايا العقل الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . فقد تعلق بالنفى المحض والعدم الخالص . وأما الادراك فانه لا يتعلق بالموجود على رأينا أو ببعض الموجودات على رأيهم . ثم كل مدرك للشىء عالم به ، واثبات ادراك لم يصحبه علم محال .

فان قال « الجبائى » : ما بال الأحوال علمت عند ادراك الوجود ؟

فانه يقال لهم : هــذا كادعائكم أن العلم بالوجود حصل عند ادراك الأحوال . ولا ينكر تلازم أمرين . الا ترى أن الارادة للشئ تقــارن العلم به على اختلاف حكم الارادة وحكم العلم ؟ وكذلك الألم اذا قام بمحل فان العلم به يقوم أيضا بذلك المحل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واما من نفى جواز الرؤية .
فمما يعولون عليه : أن البارى تعالى لو كان مرئيا ، لرأيناه فى وقتنا . اذ الموانع منتفية . وهى القـــرب والبعد المفرطان والحجب الحائلة ونحوها . فلما لم نره كان ذلك دالا على انا لا نراه لاستحالة رؤيته . فنقول لهم : لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ؟ ولم انكرتم مزيدا عليها » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كل من أراد حصر أمـــر ما ، واستدل بانه لم يشاهد غير ما انحصر له ، فانه مقصر فى استدلاله غير آت ببرهان ولا حجة . وماهو الا بمنزلة من قال : انا لم نشاهد الا سماء واحدة . فلا نثبت غيرها من السموات . وهو من القصور بحيث لايخفى ولا يرتاب فى سقوطه . فاذا قال هؤلاء : لو كانت الموانع غير ماذكرنا ، لأحطنا بها علما . فيقال لهم عند ذلك : المخلوقون عرضه للزلل ، ومظنة للغلط . ومتى تحصلت لهم الاحاطه بالمعلومات حتى يجعلوا بحثهـــم ونظرهم شاهدا لاصابتهم ودليلا على صحة دعواهم ؟

* * *

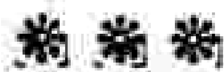
قال الإمام أبو المعالى : **« ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنا لم نره لموانع قائمة بالحاسة مضادة لادراكة ؟ فان قالوا مفاد هذا المذهب يفضى بمعتقده الى أن يجوز أن تكون بحضرته اطـلال وأشخاص وأطواد شامخة وجبال راسخة وهو لا يراها ، اذ لم يخـلق**

له الادراك لها • والتزام ذلك جهل وانسلال عن موجب العقل • قلنا : هذا الذى ذكرتموه تعويل على تهويل لا تحصيل له » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العادات التى أجراها الله - جل وعز - لايجوز للعاقل ان يعتقد أن تنخرق الا معجزه لنبى ، وقد اجرى الله العادة بأن يدرك المدرك المدركات • فهذه العادة لايجوز للعاقل أن يعتقد انخراقها فى غير موضعها فلو كانت بحضرتنا أطواد وجبال ، لأدركناها •

ثم يقال لهؤلاء : جوزوا أيضا فى حق الذى يغمض أجفانه أن يكون الله جل وعز قد خلق فى حال تغميضه لأجفانه جبالا وأطوادا • وهذا مالا يصح أن يعتقده نبى وان كانت قدرة الله جل وعز متسعة لذلك • وكما انا نعلم أن الله جل وعز قادر على أن ينشىء بشرا سويا من غير أن يردده فى أطوار الخلق ومن غير أن تحجبه مشيمة أو سجن فى رحم • كل ذلك جائز ، ومع جواز ذلك لا نتشكك اذا رأينا انسانا لم نعلمه قبل ، فى أنه لم يدر فى أطوار الخلق ، بل أنشاه الله فى وقته • هذا ما لاسبيل لنا الى تجويزه ، وكذلك نعلم أن الله جل وعز قادر على أن يرد دجلة » دما و « الفرات » لبنا محضا • ولا يجوز حصول ذلك ووقوعه • ولا يتشكك فى أن ذلك لم يقع •

فجرى العادات أمر حصل العالم الضرورى لنا باطرادها ، حتى اذا شاء الله جل وعز خرقها لمن خرقت له من الرسل استلب من صدور العقلاء ذلك العلم الضرورى • الا ترى أن نبينا ﷺ قد خصص برؤية الملائكة بحضرة أصحابه ، وأصحابه محجوبون عن رؤيتهم ، لما كان ذلك الزمان زمان انخراق العادات ووقت ظهور المعجزات على غير المعتاد المألوف •



قال الإمام أبو المعالى :- « ومن شبههم ما اذا حقق رجع الى محض الدعوى . مثل قولهم : الرائى يجب أن تكون مقابلا للمرئى او فى حكم المقابل ، فيقال لهم فى هذا الضرب : أعلمتم ما ادعيتموه ضرورة أم علمتموه نظرا ؟ فان ادعوا العلم الضرورى ونسبوا خصومهم الى جحده سقطت محاجتهم » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لان كل من ادعى الضرورة فى موطن النظر كان مباهتا ، وادعى عليه أنه يعلم فساد مازعمه ضرورة . ولو قبلت منه هذه الدعوى ، لصح لمجسم أن يقول : لا نعقل موجـــودا ليس فى داخل العالم ولا خارجه ، ولا مجامع له ولا مفارق . فـــان شبه المعتزلة فى نفى الرؤية كشبه المجسمة . فان ظنوا أنها توصـلهم الى العلم . قيل لهم : فالتزموا أيضا شبه المجسمة ، لانها فى نمط شبهكم . فاذا اثبتم التجسيم لم يستحل عندكم جواز الرؤية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وينبغى للمبتدىء فى هذا الفن أن لايغفل عن معارضتهم بالعلم ، لانا كما نعلم الله جل وعز لايمتنع أن ندركه . لأن الادراك طريق الى العلم »

فصـــــل

رؤية الله تعالى فى الجنة

« قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية البارى تعالى . وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون فى الجنان ، وعدا من الله تعالى صدقا وقولا حقا . والدليل عليه من نص الكتاب قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النظر يقع فى كلام العرب على وجوه : أحدها : ما يتعدى فعله الى مفعول بنفسه . تقول : نظـــرت

الرجل بمعنى أبصرته . قال الله تعالى : « أنظرونا نقتبس من نوركم » [الحديد ١٣]

وقال امرؤ القيس
فاتكما ان تنظرونا ساعة
أى تنتظرانى

ومنه مالا يتعدى فعله الا بحرف جر ، ثم ينقسم ذلك . فان كان المقصد به الرؤية تعدى بالى . تقول نظرت اليك ، وان كان بمعنى الرحمة تعدى باللام ، تقول نظر الولى لليتيم . وان كان النظر بمعنى الفكر تعدى بفى تقول : نظرت فى العلم أى فكرت فيه . وهذا لاخفاء به فى مقتضى اللغة . والبارى جل وعز قد وصل « ناظره » بالى . فى قوله : « الى ربها ناظرة » فوجب أن يكون النظر ههنا بمعنى الرؤية . وهو نص لا وجه من الخروج عنه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان عارضونا بقوله تعالى : لاتدركه الأبصار » قلنا : فى الكلام على هذه الآية مسالك . منها : أن نقول الرب سبحانه وتعالى لايدرك ، جريا على ظاهر الآية بل يرى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر أن « القاضى أبا بكر » لما استجلبه « عضد الدولة » من « البصرة » الى « الكوفة » وكان عنده رؤساء المعتزلة . وكان لرئيسهم مجلس يختص به ، قد وثر له . فجاء « القاضى أبو بكر » فجلس فيه . وكان ذلك بمرأى من « عضد الدولة » وكان محتجبا عن أهل المجلس ، فأحفظه ذلك وساءه أن يستشرف الى تلك المرتبة من غير أن يعرض عليه الجلوس فيها . فلما حضر رئيس المعتزلة أرادوا مفاتحته بالسؤال . فقال له : بم تستدل على أن الله جل

وعز ـ يرى فى القيامة ؟ وما حجتك عليه من القرآن ؟ فقال له : دليلى قوله سبحانه وتعالى : « لاتدركه الأبصار » فجعل بعضهم ينظر الى بعض وقالوا : ما نظنه الا لم يفهم السائل ، بل ظن أنه يسأل عن انكار الرؤية فجاء بدليلنا . فاعادوا عليه . وقالوا له لم نسألك عن مذهبنا ودليلنا ، اذ نحن نفى الرؤية وانما سألناك عن دليلك على اثباتها . فقال لهم عند ذلك القاضى : قد أتيتكم بالدليل . قالوا : فأين وجه الدليل ؟ فقال لهم : أتقولون بدليل الخطاب أم لا ؟ فقالوا : نقول به . فاذا التزمتم القول به ، فان تقدير الآية لاتراه الأبصار مدركا محاطا به . ودليله أنه ماتراه (١) غير مدرك ولا محاط به . فعرفوا عند ذلك بعد غوره فى النظر وسداد فكره فى الجدل والخصام (٢) .

---

(١) من الممكن أن تقرأ : ماتراءى

(٢) لو نظر انسان فى عجائب الدنيا . وقال : رأيت الله . فمعنى قوله انه لما رأى الآثار الدالة عليه ، فكأنه رأى الله . ومثل ذلك مالو قرأ انسان عن « مكة المكرمة » وسمع عنها ممن زارها واستيقن بوجودها ، فانه يقول : رأيت مكة أى علمت بها علما مؤكدا منزلا منزلة الرؤية . لكن لايقول أحطت بها علما ، أو أدركت كل شىء فيها . لأن الاحاطة والادراك لايكونان الا بالبصر . أى لا يكون الادراك الا لمن أحاط بالشىء المرئى بالبصر من جميع جوانبه . ففى الآية الكريمة نفى الادراك ، لا نفى الرؤية . لماذا ؟ لأن الآثار الدالة على الله تنزل منزلة رؤيته أى العلم به . والادراك متعذر بوسائل الادراك التى منها سلامة العين للبصر . والرؤية على الحقيقة هى النظر الى الشىء بالعين والرؤية على المجاز هى العلم بالشىء ولو لم ينظر اليه . فالله تعالى يقول لنبيه ﷺ وللمسلمين : « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » ؟ وهو لم ير ، والمسلمون لم يروا . ولأن المعنى المجازى يجوز رؤية الله بمعنى العلم به ، لم يقل الله تعالى لاتراه الأبصار ، بل قال : « لا تدركه الأبصار » لينفى رؤية البصر على المعنى الحقيقى . فان رؤية البصر هى التى يتسنى بها الادراك . ورؤية الله بالبصر ممتنعة بنص القرآن . فى قوله لموسى عليه السلام : « لن ترانى » وفى قوله : « ليس كمثله شىء » =

ولما كان الادراك لفظا مشتركا بين ادراك الثمرة وهو انتهاؤها الى نضجها وادراك المطلوب وهو الانتهاء اليه قال الله تعالى : « لاتخاف دركا ولا تخشى » والى الاحاطة بقول أدرك فلان علما كثيرا ، وجب أن يكون البارى تعالى غير مدرك ، اذ ليس منتهى اليه ولا محاطا بــه ؛ فكما يعلم ولا يحاط به كذلك أيضا يرى ولا يحاط به . ثم ان الآية عامة لم تختص بوقت فيجوز ان يكون المراد : « لا تدركه الأبصار » وهو فى الدنيا . والآية التى استدللنا بها دالة على اثبات الرؤية فى وقت معلوم . فانبغى أن يحمل المطلق من هذه الآية على المقيد فى الآية التى استدللنا بها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان عارضوا بقوله تعالى فى جواب موسى عليه السلام « لن ترانى » فهذه الآية من أصدق الأدلة على جواز الرؤية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : عقيدة الايمان لا تصح الا لمن عرف صفات الله الواجبة له ، وعرف مايستحيل عليه وما يجوز منه ، فمن عكس الأمر فجعل المستحيل جائزا والجائز مستحيلا ، لم يكــن عالما بالله . ومن لم يكن عالما بالله فليس مؤمنا به . وقد علمنا أن منصب النبوة ومرتبة التكليم عظيمة شريفة فكيف يظن ممن أصطفى للرســالة وخص بالتكليم أن يعتقد فيما يستحيل على الله عند المعتزلة الجواز ، والمعتزلة ينسبون مجوزى الرؤية الى التكفير ؟ وان رفقوا بهم نسبوهم الى التضليل . والأنبياء صلوات الله عليهم لهم الدرجة العليا . وهــم المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين .

= وما جاء من ان الكفار محجوبون عن ربهم ، فتاويله أنهم محجوبون عن رحمته ، لا عن ذاته . وما جاء من أن الوجوه الناضرة تنظر الى ربها . فتاويله أنها تنظر الى نعمه وآلائه .

وما اقبح ممن انعقدت ربقة الاسلام فى عنقه أن يظن بنفسه أنه يتفطن من تنزيه البارى جل وعز الى ما غفل عنه موسى الكليم .

قال الإمام أبو المعالى: « وان قال منهم قائل : إنما يسال موسى علما ضروريا وعبر عنه بالرؤية . قيل له : الرؤية المعبر عنها بالنظر الموصول بالى ، نص فى الرؤية ، ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب ، فما بال المعتزلة حملوا « لن ترانى » على نفى الرؤية ، وحملوا السؤال فى صدر الآية على غير الرؤية ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: « هذا صحيح لأنهم اذا جعلوا قوله « لن ترانى » دليلا على نفى الرؤية ، انبغى أن يكون قوله : « رب أرنى أنظر اليك » سؤلا للرؤية . وان حملوا النظر المسؤول فى معنى العلم الضرورى ، وكان « لن ترانى » نفيا للعلم الضرورى ، سقط حجاجهم بذلك علينا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى: « وان قال منهم قائل : انما سال الرؤية لقومه ، قطعا لمعاذيرهم اذ كانوا يسألونه ان يرهم الله جهرة . قيل لهم : هذا مخالفه للنص فانه عليه السلام أضاف الرؤية المسؤولة لنفسه ، حيث قال : « أرنى انظر اليك » ثم كيف يظن بالكليم أن يسال ربه مايعلم استحالته فى حكمه لأجل قومه ؟ ولما سالوه وقد جاوزوا البحر فى أن يجعل لهم الها ، قال لهم : « انكم قوم تجهلون »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: فى إختصاصه صلوات الله عليه سؤال الرؤية دليل على أنه لم يسالها الا لنفسه ، لأنه صلوات الله عليه لما كرمه الله بالتكليم شوقه سماع الكلام الى الرؤية ، فسالها لنفسه كما اختصت نفسه بسماع الكلام . ولو كان قومه السائلين وهو يعلم

استحالة ذلك على الله جل وعز لم يسالها كما ذهلهم حين سالوه أن يجعل لهم اصناما يعبدونها وآلهة يعظمونها .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وقد ذهبت شرذمة من المعتزلة الى أن موسى عليه السلام كان يعتقد جواز الرؤية غالطا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من اعتقد هذا فقد أزرى بالأنبياء صلوات الله عليهم وجوز فى حقهم أن يعتقدوا أن ربهم جسما على الغلط ، حتى يبين لهم ذلك . فاذا كان الايمان لايتحصل الا لمن علم ربه بصفاته الواجبة له ، أو الجائزة وما يستحيل عليه فكيف لايكون ذلك فى حق الأنبياء ولهم المرتبة الرفيعة والدرجة العلية ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا تبين ان سؤال موسى عليه السلام دال على جواز ما سال ، ثم سؤاله كان عن رؤية فى الحال ، فلا يقدح فى النبوة ذهول النبى عن علم الغيب . وكان ﷺ يظن مااعتقده جائزا ناجزا ، فاعلمه الرب تعالى بمكنون غيبه ، ثم سؤاله كان عن رؤية فى الحال ، فتبين حمل النفى على موضع السؤال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما سمع موسى الكليم ـ صلوات الله على نبينا وعليه ـ كلام الله الذى ليس بحرف ولاصوت ولا مشابه لكلام المحدثين ، اشتاق الى رؤية موجود قديم لامثل له ولا نظير ، فاعلمه الله جل وعز أن ذلك لايكون ، ثم اختلف الناس فى المعنى الذي أوجب الا تكون الرؤية فى الدنيا . فمنهم من قال : ان ذلك لم يكن لأن الحاسة التى يحس بهـا فى الدنيـا فانية ، فلم يصح أن يـرى بهـا الباقى الذى لا فناء له .

وهذا مردود من وجوه :

أحدها : أن الحاسة لا أثر لها في الادراك ـ على ماسبق وان المدرك أنما يدرك بادراك .

والثانى : أن الرؤية لو امتنعت من هذا الوجه لامتنعت ايضا في الآخرة لأن الحاسة أيضا حادثة . فلو امتنع أن يرى الباقى بالفانى ، لامتنع أن يرى القديم بالحادث .

وقيل : أن المانع من ذلك أن العلم بالله واجب فلو أدرك لكان العلم به ضروريا . والعلم الضرورى لايقع التكليف به . وفى هذا أيضا نظر لأن من العلماء من يقول : أن الأنبياء يعلمون الله جل وعز ضرورة . ولهذا فارق علمهم به علم من سواهم . ومن العلماء من يقول : أن نبينا محمد ﷺ رأى ربه وان أنكرت (١) ذلك عائشة . واحتج من قال ذلك بقول الله تبارك وتعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ، أو من وراء حجاب ، أو يرسلَ رسولا فيوحى باذنه » فالتكليم من وراء حجاب . هى حال موسى ﷺ لأنه أسمع الكلام ومنع الرؤية . وقوله « يرسل رسولا » هو كافة الأنبياء يأتى اليهم جبريل عليه السلام وتثبت مرتبة الوحى . وهى التى خص بها نبينا محمد ﷺ فلا يجوز أن يكون حالها كحال موسى عليه السلام ولا كحال من يرسل اليه رسول ، لما كان يكون فى القسمة من التداخل ، فلم يبق الا أن يكون الوحى تكليمه ورؤيته ، لئلا تتداخلَ القسمة .

وأما علم المغيبات فانه يتوقف على اعلام الله جلَ وعز اياه لذلك . الا ترى أن ابراهيم على نبينا وعليه السلام كان يستغفر لأبيه حتى علم انه لا يهتدى . ونهى عن ذلك . وكذلك نبينا عليه السلام كان يلح على أبى طالب بالايمان ويسوقه الى الهدايه ، حتى أعلمه الله جل وعز أنذلك لايكون ، بقوله تعالى : « انك لا تهدى من أحببت » [القصص ٥٦] فامسك عن ذلك .

---

(١) أتب : ص

فلم يكن انطواء الغيب عنهما قادحا فى علو مراتبهما وسمو اقدارهما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : فان قيل قد قدمتم ان كل **ادراك فانه متعلق جوازا بكل موجود ، وقود ذلك يلزمكم تجويز تعليق الادراكات الخمسة بذات البارى سبحانه » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الشم والذوق واللمس عبارات عن اتصالات ، وتبين أن تلك الاتصالات ليست حقيقية الادراك ، فان الأخشم يقول شممت المسك فلم أدرك ريحه ، والألهى يقول طعمت السكر فلم أدرك طعمه ، والخدر يقول : لمست الحديد فلم أدرك لينه . فلو كانت هذه الاتصالات نفس الادراكات ، لكان هذا . **بمنزلة قولك :** أدركت الشىء ولم أدركه ، وتعاور النفى والاثبات على شىء واحد محال . فالاتصالات محالات فى حق البارى جل وعز لأنها من صفات الأجسام . وأما الادراكات التى لايشترط فيها الا وجود المدركات فانها ثابتة فى حقه ـ جل جلاله ـ

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **فان قيل : قد قدمتم فى الصفات الواجبة أن الرب سبحانه سميع بصير واثبتم العلم بالسمع والبصر فهل تثبتون سائر الادراكات للبارى تعالى ؟ قلنا : الصحيح عندنا اثباتها . والدليل على اثبات العلم بالسمع والبصر ، دال على جميع الادراكات ».**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم ان السمع والبصر ثبتا للبارى تعالى لأنهما صفتا كمال ، واضدادها صفتا نقص . والبارى

جل وعز مقدس عن النقائص . وكذلك أضداد الادراكات المذكورات انما هى آفات مناقضة للكمال . فوجب له جل جلاله وهو الكامل الوجود على الاطلاق ، أن يتصف بها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فهذا باب مما يجوز فى أحكام الاله ومما يتعلق بالجائز من أحكامه ، ذكر خلقه واختراعه المخترعات ، ويتصل بذلك خلق الأعمال . ومما تمس الحاجة اليه من أحكام قدر العباد »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معظم الائمة يثبتون الرؤية فيما يجوز من أحكام الله تعالى ، ومنهم من يثبتها فيما يجب له ، لأن الذى فعل ذلك يرى ان محيلها يجعلها فيما يستحيل على الله جل وعز ، فوجب ذكرنا هنالك ، حين وجب تقديم مايستحيل على الله جل وعز على مايجوز عليه . والأولى ما رتبه معظم الائمة فان رؤية الخلائق لربهم فعل من أفعاله - جل وعلا - وأفعاله جائزة منه ومن مخلوقات أفعال العباد ، فوجب ذكرها فى هذا القسم .

* * *

باب

القول فى خلق الأعمال

قال الإمام أبو المعالى : « اتفق سلف الأمة قبل ظهـــور البدع والأهواء واضطرب الآراء ، على أن الخالق المبدع رب العـالمين ولا خالق سواه ولا مبدع الا هو • وهذا مذهب أهل الحق • فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى • ولا فرق بين ما تعلقت به قدرة العباد ، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه • ونخرج من مضمون هذا الأصل : أن كل مقدور لقادر ، فالله تعالى قادر عليه ، وهو مخترعه ومنشئه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعز تمدح ـ لا اله الا هو ـ بانفراده بالخلق ، فقال : « هل من خالق غير الله » ؟ [فاطر٣] وهو يوجب شرعا إلا خالق سواه ، ولا قادر غيره • واذا كان جل جلاله خالقا للعبد وخالق لجميع أعضائه • والآلة التى يتصرف بها ، يسخرهـا جل جلاله تارة ويعطلها أخرى • ألا ترى أن اليد التى هى آلة الآت قد يعطلها جل جلاله عن التصرف بما يحدث فيها من الفالجة أو الشل أو غير ذلك • فكيف يدعى المسكين « المعتزلى » انه قادر محدث لأفعاله ، وأنه منفرد بها ؟ وهل أفعاله الا أعراض لابد لها أن تقوم بجواهر ، والجواهر التى تقوم هذه الأعراض هى خلق الله تعالى ، فلو عدمت لما جـــاز وجود الأعراض ؟ فكيف يوصف بالاقتدار والأحداث لعرض من يقر بأنه غير قادر على ايجاد محله الذى هو شرط فى وجوده ؟ »

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الأهواء وأهل الزيغ على أن العباد موجدون لافعالهم مخترعون لقدرهم • واتفقوا ايضا على ان الرب ـ تعالى عن قولهم ـ لايتصف بالاقتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب • ثم المقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف ، على انه لا خالق الا الله تعالى •

ثم تجرأ المتاخرون وسموا العبد خالقا على الحقيقة • وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين ، فقال : العبد خالق والرب تعالى لايسمى خالقا على الحقيقة ـ أعاذكم الله من البدع والتمادى فى الضلالات ـ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلموا ـ وفقكم الله ـ ان تحقيق مسالة القدر الموجبة لخشوع الخاشع وعبادة العابد • ومقامات الأولياء من الصبر والتسليم والتوكل ، بل العبودية نفسها لاتصح الا لمن فوض أمره الى الله وعلم أنه لا حول له ولا قوة من نفسه • واما من يدعى أنه خالق لأفعاله فالمدعى بأن لله الها غيره لا سيما على رأى من يرى أن الالهية راجعة الى الخلق ، وأن معنى قولنا : « ألا له الخلق » كمعنى قولنا : خالق الخلق • فمن رضى لنفسه أن يسمى باسم به نفس الالهية ، فقد تكبر تكبرا عظيما وعلا فى نفسه علوا كبيرا نعوذ بالله من عقيدة تورطنا هذا التوريط ، وتبعدنا من الله جل وعز هذا الابعاد •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونحن الآن نرسم على المخالفين ثلاثة اضرب • اما الضرب الأول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية فى خروج العبد عن كونه مخترعا • ونذكر فى الضرب الثانى الزامات للمعتزلة

ماخذها العقول أيضا • والغرض منها ايضاح تناقض مذهبهم • ونذكـــر فى الضرب الثالث الأدلة السمعية الدالة على صحة ما انتحـاه أهــــل الحق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـــذا ترتيب بين • لأن أول ما يجب أن يرد عليهم به ، بطلان رأيهم من جهة العقل فى دعواهـــم الكاذبة الآفكة ، حين يقرون بالعجز عن خلق الأجسام ، ويدعـــون خلق الأعراض ، ثم أيضا تبين الالزامات التى يلزمونها من جهة العقل تسوقهم الى تناقض مذهبهم ، ثم يؤتى بعد ذلك بالأدلة السمعية التى توازن الأدلة العقلية وتعادضها ، اذ لا يناقض السمع العقل •

فصـــل

ليس العبد مخترعا

قال الإمام أبو المعالى : « اما الضرب الأول من الكـــلام فينحصر المقصود منه فى طريقين : أحدهما أن نقول لخصومنا : قـــد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورات للرب سبحاه وتعالى مصيرا منكم الى استحالة مقدور بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعـــالى قبل ن اقدر عبده ، وقبل أن أخترعه ، هل كان موصوفا بالاقتدار على ما كان فى معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا » ؟ الى آخـــر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قدرة البارى تعالى تتعلق بكل ممكن وما سيقدر عليه العبد قبل أن تتعلق به قدرته ممكن لامحالة • واذا كان ممكنا دخل فى جملة مقدورات البارى جل وعز ، فاذا قدر عليه العبـد لم يصح أن يخرج عن مقدور البارى جل وعز ، وهل يصح أن يصـــير ما كان مقدورا له مستحيلا عليه ، لأجل تعلق قدرة العبد به ؟ وهل هذا

الا كقول الثنوية الذين يلزمهم دليل التمانع ولو أن المعتزلة عظموا الله جل وعز لكان الأليق بهم أن يقولوا : ما سبق كونه مقدورا للبارى جل وعز لامخرج عن أن يكون مقدورا له بتعلق قدرة عبد به ، بل يجب أن تبقى قدرة العبد به ، ويبقى مقدورا للبارى تعالى . واذا ثبت بهذا كلله أن ما سيقدر عليه العبد مقدورا له ، وان تعلق قدرة العبد به لاتخرجه عن كونه مقدورا له ، لزم بذلك أنه محدثه وخالقه ومنشئه ، اذ من المحال أن ينفرد العبد باختراع ماهو مقدور لله جل وعز .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما تمسك به أئمتنا ان قالوا **الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من العبد افعال فى غفلته وذهوله . وهى على الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام . والعبد** غير عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعه . وانما يتقرر ذلك على مذهب اهل الحق الصائرين الى أن مخترع **الأفعال الرب تعالى »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : علمنا ان الغفلة والسهو والذهول صفات تضاد العلم والارادة . وقد علمنا أن الفعل المحكم مفتقر الى علم محكمه ومتقنه . وعلمنا أن الفعل المختص بوقت ، دال على قصد فاعله فى ذلك الوقت المعين . والغافل لا علم له ولا ارادة . وقد تصدر منه أفعال وهو غافل ذاهل ، فلو كان العبد موجدا لأفعاله ، لانكر علينا دليل كون البارى تعالى عالما بكونه متقنا . وهذا يجرنا الى أن لايصح لنا دليل يوصلنا الى كون البارى جل وعز عالما بدليل اتقانه وأحكامه لافعاله . فالمعتزلة بين احدى حالتين اما أن يقضوا باطراد دلالة الاحكام على العلم ، فيبطل عليهم رأيهم وقولهم : انهم خالقون لأفعالهم واما أن يبطل عليهم التوصل الى العلم بكون البارى جل وعز عالما لانكسار الاستدلال بالاتقان والاحكام على علم المتقن والمحكم .

ثم لو ساغ أيضا بطلان دلالة الاتقان على كون البارى تعالى عالما ، لبطل الاستدلال بالفعل على الفاعل ، لأن الأدلة العقلية حقها الاطراد . وحكمها فى الاطراد حكم واحد وان تباينت طرقها ، فانها لو انكسر منها واحد لانكسر سائرها ، ولو بطل الاستدلال بالفعل على الفاعل لم يكن لنا سبيل الى العلم بالله جل وعز ، والعلم بالله جل وعز أصل مترتب على النظر فى كونه تعالى خالقا لأفعال العباد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان عكسوا علينا ماذكرناه فى **الكسب . فقالوا : يجب كون المكتسب عالما بما يكتسب ، ثم يجوز أن يصدر منه القليل . ولو وجب ذلك فى القليل من الافعال ، لوجب فى الكثير منها . وقالوا : يجوز على ما أصلتموه صدور الأفعال الكثيرة من العبد من غير علمه بها . قلنا : هذا مما نجوزه فى موجب العقل ، وانما يمتنع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع من جائزات العقول ما طالبتمونا به »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا تبين أن أفعالنا الاكتسابية خلق لله جل وعز ، هو منشيها ومتقنها ، العالم بها ، فلا يمتنع فى العقل أن يصدر منا فى حال الغفلة والذهول بان موجدها عالم بها . وان امتنع ذلك فى الكثير منها ، فانه لم يمتنع لدلالة عقلية ولا لفظية قطعية ، وانما امتنع ذلك لجرى عادة ، ولو شاء الله جل وعز انخراقها لوجد الكثير منها فى حال الغفلة كما وجد القليل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « قد ذكرتم عند الكلام فى اثبات **العلم بكونه عالما : ان ذلك انما يعلم اضطرارا » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الفصل قد قدمه فى الصفات حين اختار أن علمنا بكون البارى تعالى عالما ضرورى . ولم يرتضيه كسبيا ، فاعترض على نفسه هنالك ، وقال : أنتم تقولون : ان الاحكام دليل على العلم ، وما يتوصل اليه بالدليل فهو علم نظرى . فكيف يجتمع هذا مع أنه علم ضرورى والعلم الضرورى مناقض للعلم النظرى ؟ وهذا ليس تناقض من الأئمة .

فلا محالة أن الطريق الى العلم بكون العالم عالما هو الاحكـــام والاتقان ، لكنا نعلم كونه دليلا علما ضروريا ، فلم نجعل العلم بكون العالم علما نظريا ، لان النظرى انما هو ما علم دليله بالنظر لا بالضرورة ، وأما ما علم دليله ضرورة ، فانه غير نظرى . وهذا بين لا اشـــكال فيه .



قال الإمام أبو المعالى : « وأما الضرب الثانى وهوالتعرض لالزامهم ، فانه يشتمل على قواطـــع لا محيص لهـــم عنهـا ، فمن اقواها : أن القدرة الحادثة على أصولهم ، تتعلق بالوجود وغيره من الصفات . ثم حقيقة الوجود لكل حادث لاتختلف . واختلاف المختلفات يؤول الى أحوالها الزائدة على وجودها ، وليست هى أثر للقدرة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت القدرة لا تتعلق عنـــد « المعتزلة » الا بالوجود . وهذا مقتضى أصلهم لانهم يرون أن الأشياء أشياء ذوات فى العدم ، فالقدرة لم تؤثر فى كونها ذوات . اذ قـــد كانت كذلك . ولا فى كونها أشياء . وانما أثرت فى مجرد الوجود . والوجود لاتختلف به المختلفات وان وقع الاختلاف فبأحوال وصفات أنفس

كما يخالف الجوهر العرض بتحيزه واستغنائه عنه ، وافتقار العرض الى المحل . ونحو ذلك .

والقدرة عند هؤلاء لايختص تعلقها . فاذا تعلقت بمتعلق تعلقت بامثاله واضداده . والقدرة على الايمان عندهم قدرة على الكفر ، فيجب عليهم من ذلك أن تعلق القدرة الحادثة بالالوان والطعوم وغير ذلك ، لأن الوجود فيها كلها واحد ، ويلزمهم أن تتعلق قدرتهم بالجواهر ، لانها قد شاركت الاعراض فى الوجود . وهذا الزام صحيح لا محيص لهم عنه ولايجدون انفصالا منه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : ما الزمتمونا فى الاختراع ينقلب عليكم فى تعلق القدرة كسبا ، فاذاتعلقت القدرة بنوع من الاعراض لزمكم منه ما الزمتمونا من تجويز تعلقها بجميع الحوادث ، وان لم تلتزموا ما عكس عليكم لم يستمر ما الزمتموه . قلنا : القدرة الحادثة لاتتعلق عندنا . بمحض الوجود بل تتعلق بالذات واحوالها » الى آخر قوله .

قال المقترح أبو بكر بن ميمون : لما كانت قدرة العبد عند أهل السنة غير مؤثرة لم يمتنع تعلقها بالأحوال التى لا تتاثر كما يتعلق العلم والارادة بها . ولما كانت القدرة عند المعتزلة مؤثرة فى المقدور ، لم يصح منهم أن تتعلق بالأحوال التى لا تتاثر .

ثم أن المعتزلة خصصوا تعلق القدرة بالوجود ، والوجود كما ذكره « الامام » لايختلف فى نفسه ، وان وقع اختلاف المختلفات فبغيره ، فلزمهم السؤال ولم يلزمنا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يعظم موقعه عليهم : انهم قالوا : القدرة الحادثة لايتاتى بها اعادة ما اخترع بها أولا . ومعلوم أن الاعادة بمثابة النشاة الأولى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعاد هو الذي وجد · قيـــل لايفترقان الا فى أن الحادث يفتقر الى عدم سابق ، والمعاد يفتقر الى ذلك العدم الذى افتقر اليه الحادث والى عدم ثان بعد وجوده · فلابـــد للمعاد من أن يقدر له عدم سبق وجوده الأول وهى حالة حدوثه وعـــدم بعد وجوده ووجود ثان بعد عدمه ، فلابد منه من تقدير عدمين ووجودين وبه يصح كونه معاد ، أو يثبت بهذا : أن المعاد هو الأول ·

واذا وافقتنا المعتزلة على أن القدرة الحادثة لاتؤثر فى المعاد ، لزمها أن تقول : ان القدرة الحادثه لاتؤثر فى الوجود الاول ، اذ هو وجود واحد · فاذا عجز عنه فى حال الاعادة فلتقصر القدرة أيضا عنه فى حال الأحداث · ولكون الاعادة فى حكم النشاة الأولى ، احتج الله عز وجل على منكرى الاعادة بالنشاة الأولى ، تعريفا منه جل جـلاله بأن القادر على الاحداث قادر على الاعادة · وان ألزمنا المعتزلة تعلق القدرة الحادثة بالمعاد ، التزمناه · لأن قدرتنا لم تؤثر فى ايجاد الفعل · فكذلك لاتؤثر فى اعادته (١) · لكن ما كان مقدورا لنا ، يجوز أن يخلقه الله لنا وتخلق لنا قدرة تتعلق به ·

فان زعم زاعم أن المعتزلة انما منعت تعلق القدرة بالمعاد ، لأن مقدورات العباد انما هى أعراض ، والأعراض لاتعاد · لأن المعاد معاد باعادة هى عرض · والعرض لايحمل العرض · وهذا وان قال بـــه قائلون فهو مردود · لأن المعاد هو نفس الأول وليس أمرا تجــدد · ولو قال قائل : إن الاعادة معنى ، لجاز أن يقول آخر : ان الحدوث معنى · ويبطل بذلك ثبوت الأعراض · ولا معنى للاعادة كما ذكرناه الا تكرر الوجود بقدرة تتعلق تعلق القدرة بالمقدور لاتوجب لـــه معنى سوى ايجاده · فبطل بذلك ما قاله هذا القائل ·

* * *

---

(١) تقرا : امحادته

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يلزمهم أن نقول : قد وافقتمونا على أن ماعدا الوجود من صفات الأفعال لاتقع بالقدرة الحادثة . مع أنها متجددة ، كما أن الوجود متجدد . وما الفصل بين الوجود والصفات الزائدة عليه ؟ فان قالوا : اذا ثبت وجود الحركة وجب عند وجودها ثبوت أحكام لها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة وافقتنا فى أن الصفات التابعة للحدوث ، لا بالقدرة الحادثة . وهى متجددة كتجدد الحادث . فاذا كانت القدرة الحادثة قاصرة عندهم عن الصفات التابعة للحدوث ، فلتكن قاصرة أيضا عن الحدوث لاشتراكهما فى التجدد . فان راموا عن ذلك انفصالا . وقالوا : اذا ثبت الحدوث لزم أن تتبعه هذه الصفات ولم يكن بد من ذلك . فاذا اثبتت الحركة لزمها صفات واجبة كافتقارها الى المحل ، وغير ذلك مما يجب لها . والقدرة انما تؤثر فى الجائز لا فى الواجب ، فاستغنت هذه الصفات بوجوبها عن مؤثر فيها .

وهذا الذى قالوه باطل ، لانهم لم يوجبوا للحادث هذه الصفات الا بعد الحدوث كجائز . والحدوث قد لايكون . فاذا انتفى الوجود انتفت بانتفائها . فكيف يحكمون لها بالوجوب ؟ فان قالوا : نحن انما نحكم لها بالوجوب مع تحقق الوجود ، فاذا تحقق لزم ثبوت هذه الصفات . قلنا : كذلك أيضا يجب الوجود عند ثبوت هذه الصفات . اذ كما يستحيل ثبوت الوجود دون هذه الصفات ، كذلك يستحيل ثبوت هذه الصفات دون الوجود . فاجعلوا الوجود اذن واجبا ، وامنعوا تعلق القدرة به .

وهذا الالزام كالزامنا لهم حين منعوا البارى جل وعز عالما بعلم ، لوجوبه . والواجب لا يعلل . فقلنا لهم : فلا تعللوا اذن علمنا لانه اذا حصل العلم وجب كونه عالما ، فقد حصل الوجوب لكون العالم منا عالما فامنعوا تعليله .

* * *

قال الإمام أبو المعالى: « فهذه الزامات لا حيلة للخصوم فى دفعها . فأما الضرب الثالث من الكلام فالغرض منه التعلق بالأدلة السمعية . وهى تنقسم الى ما يتلقى من اجماع الأمة ، والى ما يستفاد من نصوص الكتاب . فاما ما يتلقى من اطـلاق الأمة . فاوجـه . منها : أن الأمة مجمعة على الابتهال الى الله تعالى وابداء الرغبة اليه فى أن يرزقهم الايمان والايقان ، ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان . ولو كانت المعارف غير مقدورة لله ـ تعالى ـ لكانت هذه الدعوة الشائعة والرغبة الذائعة ، متعلقة بسؤال مالا يقدر البارى عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن الرغبة والدعـــاء انما هو لتحصيل أمر لم يحصل بعد . واذا كان المسلمون يضرعون الى الله جل وعز فى أن يرزقهم الايمان . والمراد به : ايمان يتبع به ايمانهم الذى هم فيه . لأنهم لم يسالوا ايمانهم حاصـل لأنـه موجـود لهم . وانما سالوه ايمانا معاقبا لايمانهم هذا ، لأن الايمان عرض من الأعراض . والأعراض لابقاء لها . وانما وجودها كلها حدوث . يدلك على ذلك قوله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا : آمنوا » [النساء ١٣٦] ألا تـــرى أنه وصفهم بالايمان وأمرهم بالايمان . ومعلوم أن الذى أمرهم به غير الذى وصفهم به ، لأن الأمر حقيقته اقتضاء طاعة المامور بفعل المامور به . والحاصل لايقتضى وانما يقتضى ما لم يحصل بعد .

فاذا سال العباد ربهم أن يرزقهم الايمان ، فقد علم انهم انما سالوه أن يرزقهم جائزا عندهم ممكنا فى حقه أن يفعله . فلو كانت أعمال العباد غير مقدورة لله جل وعز بل يستحيل منه أن يفعلها ، لكان دعاؤهـــم له بهذا كدعائهم له بأن يجمع بين الضدين ، ويقلب الجوهر عرضـــا والعرض جوهرا ، وسائر المجالات التى لاتتعلق القدرة بها . . .



قال الإمام أبو المعالي : « وهذى الرغبة محمولة على سؤال الاقتدار على الايمان والاعانة نجلق القدرة عليه • قلنا هذا غير سديد على أصولكم ، فان كل مكلف قادر على الايمان • والرب تعالى لايسلبه الاقتدار عليه • فلا وجه يحمل الدعاء على ابتغاء موجود ، اذا الداعى يلتمس متوقعا مفقودا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما اعتقدت ان القدرة الحادثة تتقدم على المقدور ، ولا يلزم مقارنتها له • زعمت : أن كل مكلف كافر ومؤمن قادر على الايمان • فاذا كان هذا معتقدهم لم يجز أن يحمل دعاؤهم على سؤال ذلك الحاصل ، لان الداعى يقتض أمرا لما يدخل بعد فى الوجود ، واقتضاء المدعو فيه من المدعو كاقتضاء طاعة المأمور من الآمر بفعل المأمور به • وقد تبين ذلك فيما تقدم بيانا شافيا قبل •

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم السلف الصالحون كما سالوا الله جل وعز الايمان ، كذلك سالوه أن يجنبهم الكفر والفسوق والعصيان ، والقدرة على الايمان قدرة على الكفر ، على أصول المعتزلة • فلئن كان الرب تعالى معينا على الايمان بخلق القدرة عليه ، فيجب أن يكون معينا على الكفر بخلق القدرة عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة بقلة معرفتهم بحق الربوبية وقصورهم عن العلم بالالوهية ذهبوا بقدرتهم الحادثة مذهب القدرة القديمة • والقدرة القديمة واحدة تتعلق بمقدورات ، ولايلزم مقارنتها لها • الا ترى نها ثبتت ازلا وتاخر وجود مقدوراتها ، كذلك جعلوا هم قدر العباد تتقدم على مقدوراتها ، ولايلزم مقارنتها لها ، وتتعلق

بمقدورات كثيرة ولا يتحد مقدورها . ثم انها تتعلق بالعرض وضده . وهذا كله بعد عن الحق وقلة امعان فى النظر . فاذا كان العلم مع تعلقه بالواجب والجائز والمستحيل ، وهو غير مؤثر فى معلوم . لايتعلق الا بمعلوم واحد ، او بمعلومين لايجوز العلم بأحدهما الا مع العلم بالآخر ، كالمثلين والضدين ، فأحرى وأولى أن تقصر القدرة الحادثة ، ولها التأثير عندهم أن تتعلق بمتعلقات . وهؤلاء اذا كانت القدرة على الايمان عندهم ، قدرة على الكفر . فاذا سألوا الله تعالى القدرة على الايمان لكانوا أيضا قد سألوه القدره على الكفر ، لان تعلقها بالكفر كتعلقها بالايمان .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويقوى موقع ذلك : اذا فرضنا الكلام فيمن علم الله سبحانه وتعالى منه انه اذا اقدره كفر ، فاذا أقدره ـ والحالة هذه ـ فهو بالاعانه على الكفر ، أحق منه بالاعانة على الايمان . ومن دعوات النبيين فى ذلك : قول ابراهيم وابنه اسماعيل ـ على نبينا وعليهم السلام ـ : « ربنا واجعلنا مسلمين لك » [البقرة ١٢٨] قول إبراهيم : « وأجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام » [ابراهيم ٣٥]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا دعا المكلف البارى جل وعز فى أن يرزقه الايمان ومقصده على قول المعتزلة أن يرزقه القدرة على الايمان ، فقد سأله أن يرزقه القدرة على الكفر ، لاسيما اذا كان ممن علم الله منه انه لايؤمن ، فهو بالدعاء على نفسه بالكفر أحق منه بالدعاء لها بالايمان .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما نتمسك به تلقيا من اطلاق الأمة واجماع الأئمة : أن المسلمين قبل أن تنبغ القدرية كانوا المجمعين على أن الرب سبحانه وتعالى مالك كل مخلوق ورب كل محدث . ومن المستحيل أن يكون الرب تعالى مالكا مالا يقدر عليه . والاه مالا يعد من مقدوراته . ولابد لكل مخلوق من ملك ورب . واذا كان العبد خالقـا لأعمال نفسه ، لزم أن يكون ربها والهها من حيث استبد بالاقتدار عليها . وهذه عظيمة فى الدين لايبوء بها موفق . وقد دل عليه فحوى التنزيل ، فانه قال عز من قائل : « اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » [المؤمنون ٩١]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز تمدح بأنه رب العالمين . والرب فى حق الله جل وعز : المالك أو المصلح . ومـالك الشىء قادر عليه أو على التصرف فيه . ونحن اذا قلنا : « زيد يملك الدار » فمعناه : أنه قادر على التصرف فيها . فلو كان أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى لما كان ربها ولا الهها ، لأن الالهية ـ على ماسـبق وتقدم ـ ترجع الى الخلق . بدليل قولنا : اله الخلق . أى خالق الخلق . واذا ارتبطت الالهية . بالخلق ، لزم على ذلك أن يكون المحدث اله أفعال . لأنه خالقها . واستدلال « الامام » فى ذلك بقوله تعالى : « اذا لذهب كل اله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض » استدلال بين لأن ذلك الاله الثانى كان يخلق أفعاله ويذهب بها من حيث لم يقدر الاله الحق عليها . فكذلك المخلوقون لو كانوا خالقين لأفعالهم لذهبوا بها ، ولكان يتطرق من الخالق والمخلوق التمانع (١) ، لا سيما على قول المعتزلة الذين

---

(١) فى تفسير الامام الخازن - رضى الله عنه - ما نصه : (لو كان فيهما) أى فى السماء والارض (آلهة الا الله) أى غير الله (لفسدتا) أى لخربتا وهلك من فيهما لوجود التمانع من الآلهة ، لأن كل أمر صدر عن الاثنين فأكثر لم يجر على النظام.

. . .   .

= وقال الامام فخر الدين الرازى : قال المتكلمون : القول بوجود الهين يفضى الى المحال ، فوجب ان يكون القول بوجود الهين محالا ، وانما قلنا : انه يفضى إلى المحال لأنا لو فرضنا وجود الهين فلابد وان يكون كل واحد منهما قادرا على كل المقدورات ، ولو كان كذلك لكان كل واحد منهما قادرا على تحريك زيد وتسكينه ، ولو فرضنا ان أحدهما أراد تحريكه وأراد الآخر تسكينه ، فاما أن يقع المرادان وهو محال ، لاستحالة الجمع بين الضدين ، أولا يقع واحد منهما وهو محال ، لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما مراد الآخر ، فلا يمتنع مراد هذا الا عند وجود مراد ذلك ، وبالعكس ، فلو امتنعا معا لوجدا معا ، وذلك محال ، أو يقع مراد أحدهما دون الثانى ، وذلك أيضا محال . لوجهين أحدهما : انه لو كان واحد منهما قادرا على ما لانهاية له ، امتنع كون أحدهما اقدر من الآخر ، بل لابد وأن يستويافى القدرة ، واذا استويافى القدرة استحال أن يصير مراد أحدهما أولى بالوقوع من مراد الثانى ، والالزام ترجيح المكن من غير مرجح . وثانيهما : انه اذا وقع مراد احدهما دون الآخر ، فالذى يقع مراده يكون قادرا ، والذى لم يقع مراده يكون عاجزا ، والعجز نقص وهو على الاله محال ، ولو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات فيفضى الى وقوع مقدور من قادرين مستقلين من وجه واحد ، وهو محال . لان اسناد الفعل الى الفاعل انما كان لامكانه ، فاذا كان كل واحد منهما مستقلا بالايجاد ، فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع ، فيستحيل اسناده الى هذا لكونه حاصلا منهما جميعا ، فيلزم استغناؤه عنهما معا ، وذلك محال ، وهذه حجة تامة فى مسألة التوحيد فنقول : القول بوجود الهين يفضى الى امتناع وقوع المقدور بواحد منهما ، واذا كان كذلك وجب أن لايقع البتة ، وحينئذ يلزم وقوع الفساد قطعا ، أو نقول : لو قدرنا الهين فاما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفقا على الشىء الواحد فذلك الواحد مقدور لهما ومراد لهما فيلزم وقوعه بهما وهو محال ، وان اختلفا فاما ان يقع المرادان أولا يقع واحد منهما ، أويقع احدهما دون الثانى ، والكل محال ، =

= فثبت أن الفساد لازم على التقديرات ، واعلم انك اذا وقفت على حقيقة هذه الدلالة عرفت أن جميع مافى العالم العلوى والسفلى من المحدثات والمخلوقات فهو دليل على وحدانية الله تعالى ، وأما الدلائل السمعية على الوحدانية فكثيرة فى القرآن واعلم ان كل من طعن فى دلالة التمانـــع ففسر الآية بأن المراد لو كان فى السماء والارض آلهة يقول بالهيتها عبدة الاصنام لزم فساد العالم لانها جمادات لاتقدر على تدبير العــالم فيلزم فساد العالم قالوا : وهذا أولى ـ لانه تعالى حكى عنهم فى قوله «أم اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون » ثم ذكر الدلالة على فساد هـــذا فوجب أن يختص الدليل به وأما قوله (فسبحان الله رب العرش عمــا يصفون) ففيه تنزيه الله سبحانه وتعــالى عما يصـفه بـه المشركون من الشريك والولد (لايسئل عما يفعل) أى لايسئل الله عما يفعله ويقضيه فى خلقه (وهم يسئلون) أى والناس يسئلون عن أعمالهم والمعنى انــه لايسئل عما يحكم فى عباده من اعزاز واذلال وهدى واضلال واســعاد واشقاء ، لانه الرب مالك الاعيان ، والخلق يسئلون سؤال توبيخ يقال لهم يوم القيامة لم فعلتم كذا ؟ لانهم عبيد يجب عليهم امتثال مولاهم ، والله تعالى ليس فوقه أحد يقول له لشىء فعله لم فعلته ؟ قوله عز وجل (أم اتخذوا من دونه آلهة) لما أبطل الله تعالى أن تكون آلهة سواه بقوله : «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » أنكر عليهم اتخاذهم الآلهة فقال : « أم اتخذوا من دونه آلهة » وهو استفهام انكار وتوبيخ (قل هاتوا برهانكم) أى حجتكم على ذلك ثم قال تعالى مستأنفا (هذا) يعنى القرآن (ذكر من معى) أى فيه خبر من معى على دينى ، ومن يتبعنى الى يوم القيامة بما لهم من الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية (وذكر) أى خبر (من قبلى) أى من الأمم السالفة وما فعل بهم فى الدنيا وما يفعل بهم فى الآخرة وقال ابن عباس : ذكر من معى القرآن ، وذكر من قبلى التوراة والانجيل ، والمعنى راجعوا القرآن والتوراة والانجيل وسائر الكتب هل تجدون فيها أن الله اتخذ ولدا ؟ أو كان معه آلهة (بل أكثرهم لايعلمون الحق فهم معرضون) .

يقولون : ان الله لايريد الكفر من الكافر ، فاذن قد وقع من الكافر ما لم يرده الله جل وعز ، وبهذا أبطلنا قول من يدعي الثنوية .

قال الإمام أبو المعالي : « وما نتلقاه من هذا المأخذ ان نقول [خلق] المعرفة والطاعات والقربات أحسن من خلق الأجسام وأعراضها التى ليست من قبيل الطاعات ، فاذا اتصف العبد بخلق المعارف لكان احسن خلقا من ربه ، ولكان أولى باصلاح نفسه وارشادها وانقاذها من الغى والمعاطب من ربه . فمن زعم أن العبد أصلح لنفسه من ربه ، فقد راغم اجماع المسلمين وفارق الدين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ضحيح بين .

ذكر ان عضد الدولة « فناخسر بن بوى » سأل القاضى « أبا بكر بن الطيب » عن مسائل ، فاغمض له الجواب فيها . منها أنه قال ائتنى بدليل قاطع سمعى يدل على أن الله خالق أفعال العباد . فقال له القاضى : الدليل عليه اجماع المسلمين فى أذان الصبح فى قولهم : الصلاة خير من النوم . فسأله عن وجه الدليل . فقال له : ان النوم من فعل الله تعالى لايكتسبه العبد والصلاة مكتسبة للعبد ، فلولا أن الله هو خالق الصلاة للعبد ، لكان فعل العبد خير من فعل الله ، وهذا بشنع كل بشيع (١) .

* * *

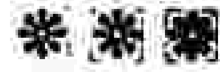
(١) النوم للعبد : كيده ورجله . لا دخل له فيه من حيث نفية عنه ، لكن له دخل فيه من حيث تنظيم أوقاته والاقلال منه . والا ما كان الله يمدح المؤمنين بقوله : « تتجافى جنوبهم عن المضاجع » وما كان يلام السكارى لأنهم ينامون كثيرا ، وتوبخه المدح والذم على المكلف ، دليل [illegible] .

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : لولا القدرة على الايمان لما تمكن العبد من خلق الايمان ، فالقدرة اذن اصلح ، قلنا : مضمون ذلك يلزم صاحب هذه المقالة أن يجعل القدرة على الكفر ، شرا من الكفر ، من حيث أنه لايتمكن الا بها . والقدرة صالحة للضدين وليست لأحدهما أولى منها بالآخر ، فلئن كان الرب تعالى مصلحا عباده بالاقدار على الايمان ، فليكن مفسدا له بالاقدار على الكفر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا انفصال صحيح ، لأن المعتزلة قالوا لما الزموا الأول : المقدور لايصح الا بالقدرة ، والقدرة خلق الله تعالى ، فخلقها أصلح من مقدورها . فالزموا على ذلك أن تكون القدرة على الكفر شرا من الكفر ، وهذا مالا يقوله قائل . ثم يلزم منه

= على أن أقدره على ان يفعل اولا يفعل . وهو في فعله وتركه ليس الها ، وانما هو عبد لله عز وجل . وقد مكنه الله بالعقل ليتحقق التكليف وفي قوله : « الصلاة خير من النوم » تنبيه للعبد . بأنه قادر على النوم وقادر على القيام منه لأداء الصلاة ، وأنت مخير بين النوم والقيام ، ولو قمت كان في القيام خير . وهذا لايتوجه الا من اله تفضل على العبد بحرية وعقل وارادة منحها له . والا يتساوى المحسن والمسيء . وعندئذ يبطل التكليف وفي القرآن نفس المعنى . فان الله يقول : « ختم الله على قلوبهم » وفي موضع آخر يقول : « بل طبع الله عليها بكفرهم » ومجموع القولين يدلان على أن الله لايختم ولا يطبع الا اذا حدث عصيان من العبد . وفي التوراة نفس المعنى : ففيها على لسان الله تعالى : « ان هذه الوصية التي أوصيك بها اليوم ليست عسرة عليك ولا بعيدة منك . ليست هي في السماء حتى تقول : من يصعد لأجلنا الى السماء ويأخذها لنا ويسمعنا اياها لنعمل بها . ولاهي في عبر البحر حتى تقول : من يعبر لأجلنا البحر ويأخذها لنا ويسمعنا اياها لنعمل بها . بل الكلمة قريبة منك جدا في فمك وفي قلبك لتعمل بها . انظر . قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير والموت والشر .. الخ » [تث ٣٠ : ١١ - ١٥]

أن تكون القدرة على الايمان صلاحا فسادا وخيرا شرا • صلاحا من حيث يكون مقدورها الايمان • فسادا من حيث يكون مقدورها الكفر ، واذا زعم هؤلاء أن الله جل وعز أصلح عبده بالاقدار على الايمان ، فليكن ايضا مفسدا له باقداره على الكفر ، لأن القدرة على الايمان هى نفسها القدرة على الكفر •



قال الإمام أبو المعالى : « وهذا القدر كاف فى مقصودنا من مآخذ اطلاق الأمة • وأما نصوص الكتاب فنحو قوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء » [الأنعام ١٠٢] والآية تقتضى تفرد البارى تعالى بخلق كل مخلوق • والاستدلال بها يعتضد بأنا نعلم أن فحواها التمدح بالاختراع والابداع والتفرد بخلق كل شىء • ولو كان غيره (١) خالقا مبدعا ، لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص

(١) الاشكال يزول اذا علمنا معنى « غيره خالقا » فالمؤلف يطلقه على اله غير الله وعلى العبد • والمعتزلة يطلقونه على اله غير الله وليس على العبد • لأنه لا أحد من المسلمين من أى طائفة كانت يقول بأن العبد مساو لله فى الخلق ، أو هو اله اذا استقل بفعله • لا أحد يقول بذلك • وسياق الآيات تدل على أن غيره خالقا لاله غير الله وليس للعبد • فقبلها : « وما نرى معكم شفعاءكم » ـ « ان الله فالق الحب والنوى » ثم اقام البراهين على تفرده بالألوهية فقال : « فالق الاصباح •• الخ » ثم وبخ الكافرين بقوله : « وجعلوا لله شركاء » ووبخ النصارى ومن يشبههم بقوله : « أنى يكون له ولد ؟ » ثم قال : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء » من الحب والنوى والشمس والقمر والليل والنهار والنجوم والانسان والنبات والماء ولا اله معه يخلق شيئا مما فى الكون • ولذلك وجب عليكم أن تعبدوه وحده لأنه خالقكم • وقوله : « فاعبدوه » يدل على الاختيار من العبد ، أى أنه ممكن أن يعبد الله أو يعبد غيره • والالم يكن للأمر فائدة اذا كان العبد مجبورا • وهذا المعنى نفسه جاء فى قوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم • قل : الله خالق كل شىء » [الرعد ١٦] فقوله خالق كل شىء ، منع لوجود إله معه ، ليعبده الناس •

ولساغ من العبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء • ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا استدلال واضح بين ، قاطع فى أن الله جل وعز خالق لكل مخلوق • والشيء هو الموجود • وأفعال العباد موجودات فهى أشياء ، ولايتم التمدح بها الا مع جمل الآية على العموم دون الخصوص ، اذ لو كانت على الخصوص لشارك المخلوقون خالقهم فى التمدح ، اذ هم خالقون عند المعتزلة لبعض المخلوقات •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قالوا : هذا الذى تمسكتم به عموم • وللعلماء فى الصيغ العامة مذهبان : أحدهما : جحد اقتضاء الألفاظ للعموم • والثانى : القول بالعموم مع المصير الى تعرضه للتأويل • وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات ، فلا يسوغ التمسك به فى القطعيات • قلنا : لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بارادة التمدح » الى آخر قوله •**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا اقترنت القرائن فصيغ العموم وان لم تدل فى وضع اللغة على العموم ، فالتمدح قرينة تخرج اللفظ الى حصول العموم ، وان لم يحصل من حقه نفسه •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ، فتشابه الخلق عليهم • قل الله خالق كل شيء » [الرعد ١٦] وهذه الآية نص فى محل النزاع • فان قالوا : فهى متروكة الظاهر ، وكذلك التى استدللتم بها**

قبل ، فان الظاهر فى الآيتين يقتضى كون البارى تعالى خالق كل شىء . واسم الشىء يطلق على القديم والحادث . قلنا : المخـاطب المتكلم في هذه المواضع لايدخل تحت قضية الخطاب » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا مفهوم معلوم . من مخاطب العقلاء أن يكون المتكلم غير داخل فى عموم ما يتمدح به ، الا تـرى أن القائل اذا قال وهو شجاع : لا ألقى بطـلا شـجاعا الا غلبتـه وصرعته . وكالفصيح يقول : لا ألقى خطيبا مصقعا الا أفحمته . وكالجواد يقول : لا ألقى جوادا وهابا الا كنت أكثر جودا منه . فلا يدخل المتكلم وان كان شجاعا تحت عموم لفظه حتى يتأول عليه أنه يغلب نفسـه ، وكذلك المتكلم الفصيح لايدخل تحت عموم قوله حتى يزعم عليه أنه لايفحم نفسه ، وكذلك سائر ما يقصد به التمدح ، فان المتكلم خارج عن عمومه . وكيف يدفع هذا النص وهذه الفحوى ، بمراوغات تضمحل وتبطل سريعا ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويستدل بكل آية في كتاب الله تعالى دالة على تمـدح البارى تعـالى بكونـه قـادرا على كـل شىء . ولا معنى لذلك عند المعتزلة ، فان المعنى بقوله تعالى « والله على كل شىء قدير » [البقرة ٢٨٤] أنه قادر على أفعال نفسه » الى آخـر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن قصد التمدح موجب حمل هذه الآى على العموم . اذ لو لم تكن كذلك لشارك العبد ربـه والمخلوق خالقه فى التمدح . اذ العبد يخلق بعض المخلوقات فلا يصـح التمدح الا بحمل الآي على العموم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يستدل به أيضا قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعلمون » [الصافات ٩٦]

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المخلوق لاتتجاوز قدرته محله على ما سيأتى فى بطلان التولد ، فالمقصود بقوله : « والله خلقكم وما تعلمون » : والله خلقكم وعملكم . وهذا أيضا فى أن افعال العباد مخلوقة لله تعالى .



قال الإمام أبو المعالى : « وسنعقد فصلا فى معنى الهدى والضلال والختم والطبع وشرح الصدور ، ونعتصم فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب (١)

وقد حان أن نذكر عصم المعتزلة وشبههم وهى تنقسم عندهم الى مدارك العقل ومآخذ السمع .

فمما تمسكوا به فى مدارك العقول : ان قالوا : العاقل يميز بين مقدوره وبين ماليس بمقدوره ويدرك تفرقة بين حركاته الارادية وبين الوانه التى لا اقتدار له عليها . ووجه الفصل بين القبيلين : أنـه يصادف مقدوره واقعا به على حسب قصوده ودواعيه . ولا يقع منـه مالا يقع على حسب انكفافه وانصرافه . فإذا صادف الشيء واقعا على حسب القصد والداعية لم يسترب فى وقوعه به ، ثم لا يقع به الا الحدوث . فليكن العبد محدثا لفعله . ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة لونه

(١) من أول وشرح الى الخطاب : من ط .

وصفاته الخارجة عن مقدوراته . قلنا : هذا الذى عولتم عليه دعاوى غير مقرونة بالأدلة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله المعتزلة منكسر عليهم لأنا نجد أفعال الغافل والساهى واقعة منه ـ على رأى المعتزلة ـ وهى غير مقصودة ، ولا دعت اليها داعية منهم ، ونجد شبع الآكل ورى الشارب مقصودين منهما . والداعية لهما حاصلة ، مع الاتفاق معهم على أن الشبع والرى فعل لله جل وعز ، وكذلك اذا صبغ الصابغ ثوبه لونا ما . فان ذلك مقصود منه ، دعاه اليه داعية . مع اتفاقهم معنا على أن الألوان ليست مقدورة لنا (١) . وكذلك نعلم أنا قد تدعونا داعية ونقصد ونريد أن نخجل رجلا أو نوجله ، للتهويل عليه . فيكون ذلك الخجل والوجل ليس مما يفعله العبد ، فاذا كانت الداعية لم تقتض فى هذه المواطن كون ماتدعو اليه أفعالا لنا فى هذه المواطن ، فكيف يصح أن يجعل الداعية دليلا على أنا موجدون لأفعالنا والأحوال فيها منقسمة كما ذكرنا . اذ حكم الدليل أن يكون له اختصاص بالمدلول . واذا عم ولم يخص فلا ينتصب دليلا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقول : من اعتقد أن لاخالق الا الله فلا تدعوه داعية الى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه ، القصد الى الاحداث . وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب

---

(١) المعتزلة يقصدون ألوان المخلوقات . مثل هذا خلق أبيض وهذا خلق أسود . وهكذا .

القصد ، فان المقصود والواقع بالعبد عند الخصوم ، الحدوث . فـــاذا وضح أنه غير مقصود من الذين ذكرناهم ، بطل استرواحهم الى الدعاوى وفسد ماعولوا عليه من الدواعى » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين واضح لأن السنيين (١) وهم أغلب الأمة اذا اعتقدوا أن لاخالق الا الله ، فانهم لايقصدون مع هذا العقد تدعوهم داعية الى الاحداث ، لأن الاحــداث خلق ، والخلــق يتفرد الله به جل وعز ، لكن الأفعال توجد منهم مع ابتغاء الداعيـــة وعدم القصد الى الايجاد واستعظامهم أن يكونوا مشاركين لخالقهم فى الخلق والاحداث .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نقــول : لا يبعد عندكـم أن يخلق البارى تعالى فى العبد أكوانا ضرورية ويخلق فيه دواعى ضرورية ويخلق فيه دواعى ضرورية اليها على الاطراد ، ولو كان الأمر كذلك ، لكانت الأكوان واقعه على حسب الدواعى ، ثم لا نقضى والحالة هــذه بلون الأكوان الضرورية الواقعة على حسب الدواعى أفعالا لذى الدواعى ، فبطل ماعولوا عليه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بيان أن الدواعى لاتدل على أن ما بعدها يكون أفعالا لدى الداعية ، لأن الأكوان الضرورية ليست من فعل العبد ، كما أن الدواعى اليها ليست من أفعالــه ، فاذا لـم ترتبط الداعية بالفعل الذى يقدر عليه العبد ، لم يجب أن نجعل الداعية دليلا على كون ما دعــت اليــه مقدورا للعبد . وقد انكسر ذلك فى هــــذه المواضـــع .

***

---

(١) السنى : ص

قال الإمام أبو المعالى : « وما ذكروه من ادراك التفرقة بين المقدور وغيره صحيح ، ولكن التفرقة آيلة الى ادراك تعلق القدرة بأحدهما دون الثانى • وهو كالفرق بين المعلوم والمظنون • مع العلم بأن العلم والظن لايؤثران فى متعلقهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التفرقة كما ذكر الامام بين مايقدر عليه العبد ومالا يقدر عليه صحيح ، لا نزاع فيه • لأن أحد الامرين تعلقت به قدرة العبد ، والثانى لم تتعلق به • فلابد أن يتميز له ما تعلقت به قدرته مما لم تتعلق به • •

وليس من شرط التمييز والتفرقة التأثير ، حتى يقال : أن المقدور له تمييز عما ليس بمقدور له تأثيره فيه • فان المعتقد مميز بين مظنونه ومعلومه • وهو يعلم أن العلم لا يؤثر فى المعلوم ، وأن الظن لا يؤثر فى المظنون • وكذلك المريد يتميز له مراده من مكروهه والارادة غير مؤثرة ، فقد تبين بهذا كله : أن التفرقه بين أمرين لايشترط فيها كون أحدهما مؤثرا وكون الامر غير مؤثر •

فصل

الفرق بين مطالبة العبد بالوانه وبين مطالبته بأفعاله

قال الإمام أبو المعالى : « ومما تمسكوا به وهو من أعظم تخيلاتهم أن قالوا : ان العبد مطالب من ربه ـ تعالى ـ بالطاعات • ويستحيل فى العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه • قالوا : والمقدور عندكم بمثابة القدرة ، فى أن كل واحد منهما واقع بقدرة الله ـ تعالى ـ وليس للعبد من ايقاع المقدور شىء • فما المطلوب ؟ وما معنى الطلب ؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألونه واجسامه وبين مطالبته بأفعاله ؟

وربمـــا قرروا هـــذه الشـبهة وقالوا : لسنا نلزمكيـــم [الآن] أمـــرا يتعلق بتقبيح العقل (١) وتحسينه . ولكن أهل الملك متفقون على أن ما يؤدى الى حمل كلام الرب على التناقض والخروج عن الافادة فهو باطل . ومن لغـو الكلام أن يقول العامل لمن يخاطبه : أفعل ما أنا فاعله وابدع ما أنا مبدعه . وسبيلنا أن نفاتح المعتزله بعكس هذه الشبهة عليهم من أوجه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما قالوا : ان المعـدوم شيء ، ذات فى العدم وهى على خصائص صفاتها . فاذا كان الأمـــر كذلك فكيف يطالب المكلف باثبات ماهو ثابت ؟ اذ لا معنى للموجـــود الا كونه ثابتا على خصائص صفاته . واذا كـان ثابتـا فى القـدم على خصائص صفاته فكيف يطالب المكلف باثبات ماهو ثابت ؟ وهذا العقـــد يبطل عليهم معنى الخلق فى حكم البارى جل وعز اذ قد كانت صـفات الموجود كلها ثابتة فى حق المعدوم .

وأما من أنكر الأحوال من المعتزلة فلا يصح مع انكارها اثبـــات الخلق ، اذ لم تتغير عن الوجود عندهم عن حال العدم . اذ الذوات ثابتة ولا زائد عليها عندهم . وأما من أثبت الأحوال منهم فانه يقـول : أن المطالبة تقع باثبات الوجود ، والوجود حال متجددة للذات . وهذا محال . فان الحال لو كانت تنفرد بالاثبات لكانت ذاتا . اذ كل ما يتخيل منتفيا . ثم يتقدر تجدده بعد أن لم يكن طارئا على ذات ، واقعـــا بالقدرة على حاله وانفراده ، فانه ذات لا محالة .

وبهذا استدللنا على ثبوت الأعراض فانا نرى الجوهر ســاكنا ثم نراه متحركا . فنفرق بين حاله فى سكونه وحركته . ونعلم أن الجوهر

---

(١) العمل : ط

فى كلتا الحالتين جوهر وان تلك التفرقة والتمييز والاختلاف ، لم يقع من ذاته . لأن الشىء لا يخالف نفسه والجواهر واحدة والخلافية تقتضى شيئين لامحالة . ومحال أن يكون الواحد اثنين . فدلنا هذا كله على أن تحركه طرأ عليه ، لأمر هى الحركة . والحركة ذات ، أثرت فى وجودها القدرة القديمة .

وأما ما زعمته المعتزلة من أن الوجود حال أثرت فيها القدرة فباطل ، لأن القدرة انما تؤثر فى ذات ، والحال غير ذات . ولهذا زعموا : أن الصفات التابعة للحدوث لا تؤثر فيها القدرة من حيث لم تكن ذوات ، ثم أن الذى قالوه يبطل عليهم بثبوت الاعراض لانا اذا رأينا الجوهر متحركا بعد أن كان ساكنا ، فلقائل أن يقول على رأيهم : ان الحركة حال طرات على الجوهر ، ويثبت بالقدرة من غير احتجاج الى اثباتها ذاتا عرضا زائدا على ذات الجوهر .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يعكس (١) عليهم من شبههم ان نقول : العبد عندكم مطالب من ربه بالنظر ابتداء . ولما يعتقد بعد أمرا . مطالبا . فكيف التوصل الى العلم بالطلب قبل استيقان الطالب الأمر ؟»

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الزام صحيح ، لأن الناظر غير علم بما نظر فيه ، لأن النظر ضد للعلم . اذ هو طالب له ولا يطلب الشىء الا من فقده ولم يكن عنده ، واذا لزم ان لايكون . الناظر عالما بامره ، وقد توجه اليه الطلب بالأمر ، ولم يكن فى ذلك تناقض حتى يكون التقدير : الزمتك النظر الموصل الى

---

(١) ومما انعكس به شبههم : ط

العلم بى ، وانت غير عالم فى حال أمرى لك • ولهذا قال العلماء : ان النظر واجب لا يصح من المكلف التقرب به ، لان التقرب انما يصح ممن علم المتقرب اليه • والناظر لايعلمه ، فلم يصح منه التقرب اليه •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما عولوا عليه من الزامنا : تناقض الطلب قولا ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصا • وذلك انا نقول : من اصلكم أن الرب تعالى مصلح عباده بما كلفهم من طاعته • فاذا فرضنا الكلام عليكم فيمن علم الله أنه لو اخترمه ولم يكمل عقـــله لنجا من العذاب ، ولو أكمل عقله واقدره لكرفر وطغى • فمن هذه حاله ، فصلاحه على الضرورة فى ان يخترم • ومن أبدى فى ذلك مراء (١) سقطت مكالمته ودحضت حجته • وكل كلام فى اقتضاء تكليف فهـــو مقيد عندهم (٢) بقصد الاصلاح •

ولا مزيد فى التناقض على ان يقول القائل : آمرك وقصدى بأمرك اصلاحك مع علمى بانك لاتصلح ، ولو لم آمرك لنجوت من موبقات العواقب ومرديات المعاطب • فهذا – وقيتم البدع – غاية فى التناقض ، لايخفى مدركها على عاقل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى مثله الامام بين ظاهر ونضرب فى ذلك مثال وهو أن تقدر ثلاثـة أشـخاص : مؤمن ، وكافر ، ومخترم قبل أن يجرى عليه قلم التكليف • فيثبت الله المؤمن المطيـــع بالثواب العظيم ، فيقول المخترم قبل بلوغه : يا الهى لم حططت رتبتى فى الثواب ، واخترمتنى قبل الادراك حتى أصل مرتبة هذا المنعم عليه ؟

---

(١) ريبـا : خ
(٢) عندهم : خ

فيقول له الله : لأنى علمت أنك لو بقيت الى وقت التكليف لكفرت بى ، فكان صلاحك فى اخترامك قبل تكليفك . فعند ذلك ينادى الكافر المخلد فى النار : يا الهى هلا اخترمتنى قبل الادراك وأنلتنى هـــذه الرتبة الدنيا من النعيم ولم تعرضنى الى الدخول فى النار الذى لا صلاح لى فيه (١) ؟

فهذا يبطل دعوى المعتزلة فى الصلاح وفى وجوبه على البـــارى جل وعز وستاتى المسالة فى بابها مفسرة مشروحة .

* * *

---

(١) هذا المثال الذى ذكره المؤلف يقضى على أساس الشريعة ويبطلها . فان الكافر اذا قال وجدت آبائى على الكفر ، ولن أحيد عن شرعهم ومناهجهم . لرد الله عليه بقوله : « أو لو جئتكم بأهدى ممـــا وجدتم عليه آباءكم » ؟ ولا ينفعه قوله . ولو قال : لو شاء الله ما أشركت . لرد الله عليه بقوله : « فهل على الرسل الا البلاغ المبين » ؟ وهو يوم القيامة لن يقول لله لماذا لم تمتنى صـغيرا ؟ بل هو سيشهد على نفســه بالكفر ، لقوله تعالى : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ، أو كذب بآياته . أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ، حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم . قالوا : أين ما كنتم تدعون من دون الله ؟ قالوا : ضلوا عنا . وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ... الـخ » [الأعـراف ٣٧] وأما الولد الذى مات قبل البلوغ ، فانه لايعترض على الله بانه حط عنه رتبة الثواب . لأنه لن يكون من أهل النار لصغره وعدم تكليفه . بل هو فى الجنة ـ على رأى ـ مـع النبيين والصديقين والشـــهداء والصالحين ، يخدمهم ويتمتع بصحبتهم . ولو أن رجلا وزع أمواله على أولاده من زوجتين . وكن له ولد ميت من زوجة . كان يستحق شيئا . لما قال لأبيه أخوه من أمه : أعطنى حق أخى الذى مات ، فانا أولى به من اخوتى لأنه شقيقى لأبى وأمى . ولو قال ذلك لأبيه ، لرد عليــه بقوله : لو كان حيا لأخذ . أما الآن فاننا نقسم الموجود على الموجود بلا ظلم ولا محاباة .

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يعارضون بـه : ان أوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالأحوال المعللة بعللها . وذلك مثل تقدير ورود الشرع بأمر المكلف بكونه (١) قادرا عالما . ولا سبيل الى جحد ذلك من موارد الشرع وموجبات السمع ، ثم كون العالم عالما وان حسن تقدير الطلب فيه ، فليس هو واقعا بالمطالب به على أصول المخالفين ، فانه لا يقع بالقدرة الا حدوث ذات والأحوال توجبها العلل وتثبت واجبة تابعة (٢) للحدوث . فاذا لم يبعد تقدير الطلب فيما لا يقع بالمطالب لم يبعد ما الزمونا »

قال المقرئ أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح بين لأن المعتزلة رأوا ان أحكام العلل وأحوالها تجب اذا ثبتت العلل ، ووجوبها عندهم يحيل الاقتدار عليها لأن القدرة انما تتعلق بممكن ، وأما الواجب فلا تتعلق القدرة به . واذا كان الواجب عندهم لا يعلل ، ولهذا أحالوا ثبوت الصفات للبارى جل وعز مع ان القدم لايحيل التعليل ، فأحرى وأولى أن يقولوا : ان الوجوب ينافى كون الواجب مقدورا ، لأن تعلق القدرة يناقض القدم . واذا لزمهم أن يعترفوا بجواز المطالبة بالأحوال التى لايصح تعلق قدرهم بها ، لم يبعد أيضا ماظنو أنه يلزمنا من مطالبة الله جل وعز لنا بأن نفعل ما يفعله هو فينا .

***

قال الإمام أبو المعالي : « ثم نقول : ما اسندتم اليه تخييلكم محض تهويل . فانا نقول : قد سبقت معرفتكم بأن خصومكم لا يعتقدون كون العبد المأمور والمنهى موقعا لفعله . ثم علمتم اتفاق

---

(١) قائما : خ

(٢) لا تابعة : خ

أهل الملل على توجه الأوامر على المكلفين . ثم ادعيتم بعد هـــذين الأصلين استحالة الطلب فيما لا يوقعه المطالب . وسبيل ايجاز الكلام أن نقول ما ادعيتم استحالته لا تخلون فيه من امرين » الى آخـــر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : مدارك العلوم الحادثة شيئان ضرورة ، ودليل . فالمعتزلة لا تخلو فيما الزمتنا من استحالة الطلب بما لايوقعه ، من أحد أمرين . اما أن يثبتوه ضرورة أو يثبتوه نظرا . فان قالوا : انه ثبت ضرورة كانوا مباهتين ، لأن الضرورات لايختلف فيها العقلاء . وقد خالفناهم فلا يصح منهم ادعاؤهم . وان زعمـــوا أن ذلك علموه نظرا ، فنحن نطالبهم بابدائه واظهاره .

وقد ظن بعض أئمتنا أن ذلك سؤال لازم . وقال : ان الـــذى طولبنا به هو الكسب . وزعموا : أن القدرة الحادثة تثبت حالا للمقدور ينفرد العبد بها ، وتلك الحال هى متعلق الطلب ، وجاز أن تتعلق القدرة بالحال . وان لم يكن ذاتا ، كما جاز عند المعتزلة أن يرجـــع الخلق الى الوجود . والوجود عندهم حال لا ذات . لأن الذوات كانت ذواتا فى العدم .

شبهة أخرى لهـــم

قال الإمـــام أبو المعالى : « وهى انهم قالوا : اذا حكمتـــم بان القدرة الحادثة لا تؤثر فى متعلقها ،فسبيلها سبيل العلم المتعلق بالمعلوم ، ويلزم على مقتضى ذلك تجويز تعليق القدرة الحادثة بالألوان والأجسام والقديم وجميع الحوادث قياسا لها على المعلوم . وهـــذا الذى موهوا به دعوى . وهم باثباتها مطالبون » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : . هؤلاء الزمونا أن تكون القدرة على حكم العلم . وقد علمنا الخلافية بينهما . لأن العلم يتعلق باحكام

العقول الثلاثة الواجب والجائز والمستحيل . ولهـــذا تعلقت بالقديـــم وتعلقت بالعدم . والقدرة انما تتعلق بالممكن . اذ لا يصح تعلقها بالقديم الواجب الوجود ولا بالمستحيل الواجب بالعدم ، فكيف يلزمنـــا المعتزلة أن تكون القدرة الحادثة فى حكم العلم وبينهما من الخلاف ما بيناه ؟

فان زعموا : أن الذى جمع بينهما عدم التاثير ، فان القـــدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها عندنا ، كما أن العلم لا يؤثر فى المعلوم - وهذا لاينتصب علة لعمومتعلق العلم . اذ قد نجد صفةمتعلقة غير مؤثرةفى متعلقها ، ولا تعم عموم العلم وهى الرؤية . ألا ترى أنها مع عـــدم تاثيرها مختصة بالموجودات . عندنا يجوز تعلقها بكل موجود . وهى مختصة عندهم بالاجسام والالوان . وكذلك علمنا المحدث اذا تعلق بمعلوم معين ، لم تتعلق بغيره وهو مع عدم تاثيره لم يعم تعلقه ، ثم يقال لهم : أنتم قد قضيتم بأن القدرة الحادثـة تتعلق بالحـدوث ، وبه تقع المطالبة . والصفات التى تختلف فيها المختلفات ليست من أفعال القدرة ، والحدوث من حيث هو حدوث لا يختلف . فهلا قالوا بعد ذلك : ان القدرة تتعلق بكل محدث حتى يجب من ذلك ان تتعـــلق بالالوان والطعوم والروائح والاجسام . وهذا لازم لهم .

شبهة اخرى لهم

قال الإمام أبو المعالى : « وذلك انهم قالوا : العبد مثاب على فعله معاقب ملوم محمود . وكل ذلك دال على أن فعله واقع منه ، اذ لا يحسن توبيخه والثناء عليه بما لا يقع منه ، كالوانه واجسامه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، فان الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لايوجبهما فعل المكلف » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من اصل عقيدتنا : أن البارى جل وعز ان ينعم عباده دون تكليف ، وأن يعاقبهم دون تكليف ، وليس

الثواب والعقاب مستحقين بامتثال الأمر وارتكاب النهى ، بل الثواب فضل من الله تعالى على المثاب . فالعقاب عدل من الله على المعاقب . وقد بين ذلك النبى ﷺ العارف بسر الربوبية . فقال عليه السلام : « ما أحد يدخل الجنة بعمله . قيل له : ولا أنت يارسول الله ؟ قال : ولا انا الا ان يتغمدنى الله برحمته » واذا انعم النظر فى هذا تبين الحق ووضح الامر . وذلك أن العبد لو اطاع الله فى عامة عمره . ونفرض عمره عمر نوح لكان ذلك منقضيا متناهيا . فكيف يزعم زاعم أنه يستحق بعمل متناه ثوابا لا نهاية له ؟ فلو تركنا ما تقضيه العقول وما تجرى به العادات ، لما استوجب مستوجب بعمل منقض ثوابا لا ينقضى . فلولا فضل الله ـ جل وعز ـ هذا ، مع أن العبد فى حال عمله تتضاعف عليه آلاء الله ونعمه فى ترديد أنفاسه ، التى أجرى الله العادة بأن حياته لاتستمر ولاتبقى الا بترددها . فلو أن العبد جوزى وأخذ بنفس واحد من أنفاسه تردده لاستغرق ذلك جميع عمله .

ولئن أحسن أحد العارفين فى عظته للرشيد . وقد نبه على قصور ملكه وضعف سلطانه ، بأن قال له : « يا أمير المؤمنين . ارأيت لو منعت شربة ماء وأنت صديان . أكنت تشتريهابملكك ؟ قال له : كنت أفعل . فقال له : أرأيت أنك لو شربتها ثم أضطررت الى اراقتها فمنعت من ذلك . أكنت تعطى ملكك فى اباحة اراقتها ؟ فقال له : كنت افعل . [فقال له] فما قدر ملك لايساوى الاقدر شربة ماء واراقتها .

وقد جاء فى بعض الآثار : أن الله جل وعز يامر بعبد مجتهد من عباده أن يدخل الجنة برحمته . فيقول ذلك القائل : يارب انما أدخلنا بعملى . فيقول : أدخلوه بعمله . فيترك فى الجنة مقدار ايام عمره . فاذا استوفاها قيل له : قد استوفيت من الثواب مقدار عملك ، فاخرج من الجنة . فعند ذلك يتبين له أن دخول الجنة انما هو فضل الله جل وعز

فاذا تبين بهذا كله : أن الثواب نعمة من الله وأن العقاب عدل منه ، لم يصح أن يربطا بالعمل ولا يقيدا به ، وانما أعمال العباد

أمارات وآيات لما يفعله الله تعالى بعبده . كما قال عليه السلام : « اعملوا وكل ميسر لما يسر له » وليس من شرط الأمارات أن تكون واقعة من غير من نصبها (١) .

فصـــل

تعلق القدرة الحادثة بمقدورها

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : انمـــا يتكلم على المذهب ردا وقبولا اذا كان معقولا . وما اعتقد تموه من كون العبد مكتسبا غير معقول . فان القدرة اذا لم تؤثر فى مقدورها ولم يقـــع المقدور بها ، فلا معنى لتعلق القدرة بها . قلنا : قد اختلف أئمتنا فى وجـــه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها . فصار صائرون الى أن القدرة الحادثة تؤثر فى اثبات حال للمقدور يتميز بها المكتسب عن الضرورى . فاذا فرضنا حركة ضرورية الى جهة ، وقدرنا أخرى كسبية الى تلك الجهة والكسبية على حال زائدة هى من أثر تعلق القدرة الحادثة بها . والكسبية تتميز بها عن الضرورية . وأما الحدوث واثبات الذوات فالرب تعالى مستأثر به . وهذه الطريقة غير مرضية » الى آخر قوله .

---

(١) المؤلف استدل بالأخبار النبوية ، وبآثار الصالحين على أن الجنة ليست بالعمل وانما بفضل الله وبرحمته . وكـــان يجب عليـــه أن يقول : ان الجنة بالعمل ، ودوام وجود الانسان فيها هو بفضـــل الله ورحمته . لأن الطائع لو كان يستحق سنة واحدة على قدر طاعته فى الجنة ، فهذا بالعمل . فان أبقاه الله الى عشر سنين ، فهذا بالفضل . وفى القرآن ــ وكان يجب على المؤلف أن لايغفل عما فيه ، وأن يقدمه فى الاستدلال ابتداء ــ قول الله تعالى : « جزاء بما كانوا يعلمون » ــ « فلهم أجر غير ممنون » ــ « انما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » ــ « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجـــرى الا مثلها »

* قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اهل السنة طائفة نور الله قلوبهم وسدد نظرهم ونزه عقائدهم عن أن يشاركوا خالقهم فى ربوبيته، ويتساموا الى مساهمته فى الاختراع والخلق . وفهموا قوله تعالى : « هل من خالق غير الله يرزقكم » ؟ [فاطر ٣] وفهموا قول رسول الله ﷺ: « لا حول ولاقوة الا بالله » ولم يثبتوا لأنفسهم خلقا ولا أوجبوا لهم مع ربهم ابداعا ولا اختراعا . ولهذا لم يرتض معظم الأئمة رجوع الكسب الى حال ينفرد بها العبد (١) ، اذا القول بذلك خروج عما كان أجمع عليه السلف من قولهم : « لا خالق الا الله »

وان قدرت تلك الحال مخلوقة لله تعالى مع ايجاد العبد ، لها ، لكان ذلك فرض مخلوق بين خالقين . ثم ا نهذه الحال التى يدعيها هؤلاء باطلة ، لأن أحوال الأعراض ثابتة لها فى كل حال . ألا ترى أن كون الحركة عرضا مفتقرا الى محل وكونها نقلة . كل ذلك أحوال ثابتة لها كما يثبت التحيز للجوهر .

وأما فرض حال تقع بقصد العبد فلا وجه له ، لاسيما والحركة الكسبية مماثلة للضرورية . فكيف يدعى مع تماثلها اختلافها ؟ ثم ليس من شرط التميز التأثير ، فنحن وان ميزنا بين حركتنا المكتسبة وبين

---

(١) اذن لامعنى للكسب ــ وهو الصحيح ــ والكسب هو اقتران قدرة الله القديمة لقدرة العبد الحادثة ، حال حدوث الفعل . فالعبد لو أراد أن يسرق ومد يده للسرقة ، فعلى معنى الكسب هذا . يكون الله والسارق مشتركان فى الفعل . بل يكون الله هو السارق . لأنه اذا اقترنت قدرة الله وقدرة العبد . فمما لاشك فيه أن قدرة الله هى التى ستغلب ويقع بها الفعل ــ تعالى الله عن هذا علوا كبيرا ــ والكسب قد قال به أبو الحسن الأشعرى ليكون رأيا وسطا بين الحنابلة وبين المعتزلة . والكسب عند التأمل يرجع الى رأى الحنابلة القائلين بأن العبد ينفذ المرسوم عليه أزلا فى اللوح المحفوظ .

حركتنا الضرورية ، فان ذلك لا يرجع الى تاثير القدرة فى الحركة الكسبية دون تاثيرها فى الضرورية ، لانا قد يتميز لنا المعلوم من المظنون ــ على ما سبق ــ ولا اثر هنالك . فالتميز حاصل وامتناع تاثير القدرة الحادثة فى المقدور بين ، والانفصال عن مطالبة المطالب واضح . فالوجه مع ذلك تقدير حالة مجهوله تجعل مما أثرته القدرة الحادثة .

فصل
فى
الهدى والضلال والختم والطبع

قال الإمام أبو المعالى : « اعلم ــ وفقك الله لمرضاته ــ ان كتاب الله العزيز اشتمل على آى دالة على تفرده سبحانه وتعالى بهداية الخلق واضلالهم ، والطبع على قلوب الكفرة منهم . وهى نصوص فى ابطال مذاهب مخالفى أهل الحق . ونحن نذكر غرضنا من آيات الهدى والضلال والختم(١) ، ثم نتبعها بالآى المحتوية علىذكر الختم والطبع .

فمما يعظم موقعه عليهم : قوله تعالى : « والله يدعو الى دار السلام ، ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم » [يونس ٢٥] وقوله تعالى « انك لاتهدى من أحببت ، ولكن الله يهدى من يشاء » [القصص ٥٦]
١.٢٥ وقوله تعالى : « انك لاتهدى من أحببت ، ولكن الله يهدى من يشاء » [القصص ٥٦] وقوله تعالى : « من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » [الأنعام ١.٢٥] وقال عز وجل : « من يهدى الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون » [الأعراف ١٧٨]

واعلم : أن الهدى فى هذه الآى ، لايتجه الا على خلق الايمان ،

---

(١) والختم : ص

وكذلك لا يتجه حمل الاضلال الا على خلق الاضلال » (١) الى آخر قوله .

---

(١) قوله : لايتجه حمل الاضلال الاعلى خلق الاضلال . فيه سوء أدب مع الله – عز وجل – لأنه إذا صرح بأن الله يخلق الاضلال فى قلب العبد . فقد وصف الله بالمحاباة والظلم . اذ لقائل أن يقول : لماذا أختار هذا وخلق فى قلبه الاضلال ، ولماذا خلق هذا ، وخلق فى قلبه الايمان ؟ فان رد بقوله : لأنه علم أزلا : أنه سيعصى . يقال له : لسابقة العصيان من العبد ، خلق فى قلبه الاضلال ، لا أنه خلق الاضلال قبل وجود العصيان منه . وهذا يؤيده قول الله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا ، حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » أى أن التحريم منه ، كان بسابقة الظلم فيهم . وهذا هو الحق .

واستشهاده ناقص . لأن قوله « ويهدى من يشاء » نص متشابه ، يحتمل المشيئة من العبد ، والمشيئة من الله . فيكون المعنى : ويهدى من يشاء لنفسه الهدى وعندئذ يوفقه الى الطاعة والايمان . أو يكون المعنى : ويهدى الله من يشاء أن يهديه . ولأن النص متشابه ، يتعين الرد الى المحكم . والمحكم هو : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »

وقوله : « من يرد الله أن يهديه ، يشرح صدره للاسلام » يشبه معناه قول القائل : من أردت أن أجعله ملكا ، علمته أصول الحكم . يريد أن يبين قدرته وأن يبين أن أصول الحكم فن ينبغى أن يدرس وليس بلازم من هذا القول : أن يجعل ملوكا . فقوله تعالى يدل على كمال قدرته وارادته ، هذا معنى . والمعنى الثانى : أنه وعد بأنه لايهدى الا من كان فى قلبه ميل الى الهدى ، ووعد بأنه لايضل الا من كان فى قلبه ميل الى الضلال . فى قوله : « وما يضل به الا الفاسقين » وشبهه ، فاذا أراد ، لأن العبد أراد . فمن ذا الذى يقدر على رد ارادته ؟ والآية التى استشهد بها المفسر وهى «والذين اهتدوا زادهم هدى » تدل على أن نية العبد واختياره ، يترتب عليهما أن يهدى الله أو يضل . ومثلها : « لئن شكرتم لأزيدنكم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم أن الهداية تجيء في القرآن على وجوه : منها خلق الايمان ـ كما ذكر الامام ـ ومنها خلق الطاعات كقوله تعالى : « والذين اهتدوا زادهم هدى ، وآتاهم تقواهم » [محمد ١٧] فالزيادة ههنا ليست من نفس الايمان . لأنه واحد . وانما هو تكرره بالطاعات . وكذلك قوله تعالى : « والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم . سيهديهم ويصلح بالهم » [محمد ٤ ـ ٥] فالهداية ههنا انما هي في خلق الطاعات لهم اذ قد كانوا مؤمنين بالله ، اذ لايجاهد في سبيل الله الا المؤمن به . وقد تكون الهداية في القرآن بمعنى الدعوة . كقوله تعالى : « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » [الشورى ٥٢] يريد النبي ﷺ . معناه : وانك لتدعو اذ لا يصح أن يحمل ذلك على خلق الهداية ، لأن المحدث اذا استحال أن يكون خالقا الهداية نفسه ، فأحرى وأولى أن يكون خالقا لهداية غيره .

كذلك قوله تعالى : « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » [فصلت ١٧] أي فأما ثمود فدعوناهم . لأنه لو خلق الهداية لهم لكانوا مهتدين . وقد تكون الهداية في القرآن بمعنى السلوك . قال الله تعالى : « فاهدوهم الى صراط الجحيم » [الصفات ٢٣] معناه : اسلكوا بهم .

لكن الهدى وان انقسمت جهاته ، فان الآيات التي استدل بها « الامام » نصوص في خلق الايمان ، ولا ينبغي أن تحمل على الدعوة في كل موطن ، لأن الله جل وعز فصل بين الدعوة والهداية . فقال عز من قائل : « والله يدعو الى دار السلام ، ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم » [يونس ٢٥] فجعل الدعاء عاما في جميع الخلق والهداية خاصة . فلو كانا بمعنى واحد لم يكن بعضها عاما وبعضها خاصا . ثم ان الله جل وعز علق الهداية على مشيئته وارادته واختياره ،

فلا يصح أن يحمل على الارشاد الى طريق الجنان . وأيضا : فان كل من يستوجب الجنان عند المخالفين . حتم على الله أن يدخله الجنة . فكيف يصح أن يعلق ذلك بالمشيئة ؟ وقوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » [الانعام ١٢٥] هذا أدل شىء على أن المراد به : أحكام التكليف فى الدنيا ، لأن شرح الصدر وحرجه ، كل ذلك أحكـــام تكليفية لا تصح ولا معنى لها الا فى دار الدنيا . ثم الاسلام هو الذى يستحق به عندنا الثواب ، وهو الذى ينتفع به المنتفع لمعـاده ، ولا يكون ذلك الا فى الدنيا حيث العمل .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان استشهد المعتزلة فى دوم حمل الهداية على الدعوة أو غيرها ، مما يطابق دعواهم ومعتقدهـــم بالآيات التى تلوناها . فالوجه أن نقول : لا بعد فى حمل ما استشهدتم به على ما ذكرتموه ، وانما استدللنا بالآيات المفصلة المخصصة للهـدى بقوم والضلال بآخرين ، مع التنصيص على ذكر الاسلام وشرح الصدر وحرجه ، فلا مجال لتأويلاتهم المزخرفة فى النصوص التى استدللنا بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انقسم الهدى الى الوجـوه التى ذكرناها ، حاولت المعتزلة أن تصرف كل ما جاء من الهداية الى ذلك المصرف . والآيات التى استشهد بها الامام ، نصوص فى خلق الايمان . لايمكن فى ذلك الا ما ذكره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاما آيات الطبع والختم . فمنها قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » [البقرة ٧] وقوله : « بل طبـع الله عليها بكفرهم » [النسـاء ١٥] : « وجعلنـا على قلوبهـم أكنة أن

يفقهوه » [الانعام ٢٥] وقوله : « وجعلنا قلوبهم قاسية » [المائدة ١٣] وقد حارت (١) المعتزلة فى هذه الآيات واضطربت لها آراؤهم . فذهبت

---

(١) لاحيرة فى معنى هذه الآيات .

(ا) قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » يفهم مما قبله من الآيات . وما قبله يبين : أن الله - تعالى - أنزل الكتاب ، فكان هدى للمتقين ، وكان ضلالا على الكافرين . والذين اهتدوا ، زادهم الله هدى وآتاهم تقوى ، وبالمثل فان الذين كفروا ، زادهم كفرا واصرارا عليه . حتى أنك اذا أنذرت أو لم تنذر ، فانهم لايؤمنون ، كما أن المهتدى اذا زادت عليه الشكوك ، لن يرجع الى الكفر . والذين اهتدوا ، اهتدوا باختيارهم ، والذين كفروا ، كفروا باختيارهم . يؤكده قوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » أى بسبب الكفر ابتداء من العبد ، كان الطبع .

(ب) وقوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة » يفهم مما قبله من الآيات . وماقبله يبين أن الله أوحى القرآن للانذار به . والمفهوم من الانذار : أن المرء يقدر بالقوة الممنوحة له من الله أن يؤمن أو أن يكفر . ليتحقق معنى الانذار والالزام . وأن الذين آتاهم الله الكتاب يعرفون أن محمدا ﷺ على حق وتجاهلوا المعرفة ، واتجهوا الى الكفر . فهؤلاء الذين اتجهوا الى الكفر وفضلوه على الايمان ، واستحبوا العمى على الهدى تدل حالتهم على أنهم آثمون . فاذا طبع الله على قلوبهم بعد الاثم ، وجعل على قلوبهم أكنة . فانه لم يطبع ولم يجعل ابتداء . بل طبع وجعل بعد ظهور نية الكفر والضلال من المعتدين .

(جـ) وقوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » يفهم مما قبله من الآية نفسها - وقبيح بالمؤلف أن يكون كالقائل « لاتقربوا الصلاة » ويسكت عن « وأنتم سكارى » - ونص الآية هو : « فبما نقضهم ميثاقهم ، لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية ، يحرفون الكلم عن مواضعه ، ونسوا حظا مما ذكروا به ، ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم ، فاعف عنهم واصفح ، ان الله يحب المحسنين » فان « وجعلنا » معطوفة على « لعناهم » واللعن بسبب نقض الميثاق . أى أنه اذا لم يكن قد نقضوا الميثاق ، ماكان قد لعنهم وجعل قلوبهم قاسية .

طائفة من البصريين الى حملها على تسمية (١) الرب تعالى الكفرة بتبث الكفر والضلال » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الآيات تمدح الباري جل وجل وعز بها وعرفنا ان القلوب التى بها صلاح الجسد وفساده مملوكه له — جل وعز — مصرفة بقدرته متقلبة على حكم مشيئته . فكيف يحمل هذا على التسمية التى لا أثر لها .

ثم التسمية فى حق الله تعالى راجعة الى كلامه ، وكلامه قديم لايصح فيه الجعل الذى هو الخلق . ثم ان التسمية يقدر عليها المخلوقون وتمدح البارى تعالى انما يتحقق معناه اذا كان هو المتفرد بأمر لايقدر عليه غيره ، ولو كان ذلك راجعا الى التسمية التى يقدر عليها المخلوقون لبطل التمدح ، وذهبت فائدة الثناء ، اذ لا يعجز عن التسمية والتلقيب أحد من الناطقين . والبارى جل وعز قدا بين تصريفه للقلوب وأجراها على حكم قدرته وارادته . بقوله تعالى : « ونقلب افئدتهم وأبصارهم » [الانعام ١١٠] وهذا غاية الاقتدار ونهاية القهر والغلبة (٢) .

* * *

(١) مشيئة الرب تعالى الكفر بين الكفر والضلال : ط

(٢) كما لم يؤمنوا ، نقلب أفئدتهم وأبصارهم . فالتقليب مثل عدم الايمان وعدم الايمان كان من الكفار وغيرهم بعد تقليبهم النظر فى ملكوت الله وفى القرآن . وبعدما قلبوا النظر ، اختاروا الكفر . فبمثل عملهم ، يقلب الله أفئدتهم وأبصارهم ، ويتركهم في الدنيا فى طغيانهم ، الذى فضلوه على الإيمان . هذا معنى من معانى الآية . ولها معان آخر . ولكثرة معانيها لاتكون نصا فيما ذهب اليه المفسر .

قال الامام القرطبى فى تفسيره الجامع لأحكام القرآن مانصه :

« هذه آية مشكلة . ولا سيما وفيها « ونذرهم فى طغيانهم يعمهون » قيل : المعنى : ونقلب أفئدتهم وانظارهم يوم القيامة على لهب النار وحر الجمر ، كما لم يؤمنوا فى الدنيا « ونذرهم » فى الدنيا =

قال الإمام أبو المعالي : ويحمل الجبائي وابنه هذه الآية على محمل بشيع يؤذن بقلة اكتراثهما بالدين . وذلك انهما قالا : من كفر وسم الله قلبه بسمة (١) تعلمها الملائكة ، فاذا ختموا على القلوب ، تميزت لهم قلوب الكفار من افئدة الأبرار . وهذا معنى الختم عندهما . وما ذكراه مخالفة لنص الكتاب ، وفحوى الخطاب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تبين أن التمدح انما يكون بهذه الآيات اذا كان مقتضاها ملكة القلوب والتصرف فيها ، واجراهـا

= أى نمهلهم ولانعاقبهم . فبعض الآية فى الآخرة ، وبعضها فى الدنيا . ونظيرها : « وجوه يومئذ خاشعة » فهذا فى الآخرة « عاملة ناصبة » فى الدنيا .

وقيل : ونقلب فى الدنيا ، أى نحول بينهم وبين الايمان لو جاءتهم تلك الآية ، كما جعلنا بينهم وبين الايمان أول مرة ، لما دعوتهم واظهرت المعجزة . وفى التنزيل : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » والمعنى : كان ينبغى أن يؤمنوا اذا جاءتهم الآية ، فرأوها بأبصارهم وعرفوها بقلوبهم . فاذا لم يؤمنوا كان ذلك بتقليب الله قلوبهم وأبصارهم « كما لم يؤمنوا به أول مرة » ودخلت الكاف على محذوف . أى فلا يؤمنون ، كما لم يؤمنوا به أول مرة . أى أول مرة أتتهم الآيات التى عجزوا عن معارضتها مثل القرآن وغيره .

وقيل : ونقلب أفئدة هؤلاء كيلا يؤمنوا ، كما لم تؤمن كفار الامم السالفة لما رأوا ما اقترحوا من الآيات .

وقيل : فى الكلام تقديم وتأخير . أى أنها اذا جاءت لا يؤمنون ، كما لم يؤمنوا أول مرة ، ونقلب أفئدتهم وأبصارهم « ونذرهم فى طغيانهم يعمهون » يتحيرون » ا هـ

(١) اذا كانت السمة بعد موت الانسان وانتهاء أعماله ، ليتميز قلب الكافر عن قلب المؤمن . فهذا لا يؤذن بقلة الاكتراث فى الدين . فانه فى القيامة تبيض وجوه وتسود وجوه ـ على رأى المانعين للتأويل والمجاز ـ

على حكم مشيئة الله تعالى وارادته بأن يخلق فيها ما يمنعها ايمانها ويسلبها هدايتها . الا ترى أن قوله : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه » نص فى أن تلك الأكنة منعت من العلم والتسمية التى ذكرها ، وأن لا طريق لها الى منع العلم ، لأن تلك العلامة انما هى موصلة للملائكة أن يعلموا أحوال القلوب ، فلا أثر لها فى منع الايمان وفى ثبوت الكفر ، ثم ان تلك العلامة لو كانت موجدة بعد أن لم تكن فى قلوب الكفار ، لعلموها كما يعلمون ما يطرأ عليهم من أفراحهم واحزانهم وغير ذلك ، فلما لم يكن الأمر على ذلك ، تبين أن الحق ماقاله أهل السنة ، وان ما ادعاه أولئك دعاوى لا يؤيدها برهان ولايقوم عليها دليل .

فصل

القول فى الاستطاعة وحكمها

قال الإمام أبو المعالى : « العبد قادر على كسبه . وقدرته ثابتة عليه . وذهبت الجبرية (١) الى نفى القدرة . وزعموا أن ماسمى كسبا للعبد أو فعلا له ، فهو على سبيل التوسع والتجوز فى الاطلاق . والحركات الارادية بمنزلة الرعدة والرعشة . والدليل على اثبات القدرة : أن العبد اذا ارتعدت يده ثم انه حركها قصدا ، فانه يفرق بين حاليه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء توغلوا فى تسليم الامور الى الله ، فافرطوا فى ذلك . وقالوا مما ندرك انتقاضة ضرورة ، فان

---

(١) يقصد بالجبرية الذين نفوا الاختيار عن العبد ، صراحة لاضمنا . فان المؤلف يقول به بغير تصريح . والمفسر يبرر قوله . كما سبق بيانه .

المرتعش اذا ارتعشت يده ضرورة بالفالج أو غير ذلك من الآفات ، فــان حركته تلك هو عاجز عنها غير قادرعليها ولا يصح أن يجعل ذلك ولا أن يصرف الى اختلاف الحركتين ، لأن الحركة الضرورية اذا كانت الى جهة مخصوصة وكانت الحركة الارادية أيضا الى تلك الجهة ، فقد تماثلتا ، وليس تعلق قدرة العبد باحداهما مما يغير صفة الحركة . فقد علم وتبين أن تلك التفرقة لم ترجع الى نفس الحركتين ، وانما رجعت الى ثبوت القدرة الحادثة وتعلقها باحدى الحركتين ، وامتناع تعلقها بالأخرى التى هى ضرورية . فتلك التفرقة لم ترجع الى حركتين ، وانما رجعت الى صفة قائمة بالمتحرك . وهى القدرة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم فى اثبات القدرة على ما سبق التنبيه عليه عند محاولة الدليل على اثبات الأعراض » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحرير هذا وتقريبه أنا نجــد المحدث يفرق بين حركة الرعشية والحركة الارادية كما يفرق العاقــل بين كون الجوهر ساكنا وبين كونه متحركا ، ثــم نقــول تلك التفرقه لا تخلو أن ترجع الى نفس الجوهر دون زائد عليه أو ترجع الى زائــد عليه ، ومحال أن ترجع التفرقة الى نفس الفاعل ، كما يستحيل أن يرجع كون المتحرك متحركا الى نفس الجوهر ، اذ لو رجع الى نفس الفاعل والى نفس الجوهر ، لاســتمر لــه التميز . والتفرقــة مادامت نفسه ، لأن كل حكم علق بالنفس فانه يبقى مابقيت النفس .

وان رجعت التفرقة الى زائد على النفس ، لم يخل ذلك الزائد من أحد ثلاثة أوجه اما أن يكون عدما ، واما أن يكون وجودا ، واما أن يكون حالا لا يتصف بالعدم ولا بالوجود . ومحال أن يكون عدما لأن العدم

نفى محض . ولا فرق بين قولك تحرك الجوهر بعدم شىء ، وبين قولك لم يوجب تحركه شىء . وكذلك لايجوز أن يصرف الى الحال المجردة ، لأن الأحوال لاتطرأ على الجواهر ، وانما تكون تابعة لوجود موجود ، كما يلزم ثبوت كون العالم عالما عند وجود العلم ، فلم يبق الا أن يرجع ذلك الى وجود ، ثم ذلك الوجود لايجوز أن يكون جوهر ، لأن الجوهر لا أثر له فى الجوهر ، ولو كان فيه أثر لكان الجوهر نفسه هو الموجب لتحركه ، وقد قام الدليل على بطلان ذلك ، فتعين أن يكون ذلك الزائد عرضا ، وتعين أن يكون قدرة . اذ كل صفة من صفات المكتسب الا ويتصور ثبوتها مع انتفاء الاقتدار . الا ترى انا لو صورنا العلم والارادة وغير ذلك مع الصفات ، لصح وجودها مع انتفاء الاقتدار ، فاذا اثبتنا القدرة صح لنا ما ابتغيناه وأردناه ، اذ لايصح فرض القدرة مع العجز عن المقدور بوجه من الوجوه . وهذا يبين مقصدنا فيما قلناه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : بم تنكرون على من يصرف التفرقة الى ثبوت الارادة والكراهية ؟ قلنا : الغافل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاد يده ، وإن لم تكن له ارادة فى حالتى غفلته وذهوله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامام فيه نظر ، لأن الغافل كما أنه لا تقوم به ارادة كذلك لا يقوم به علم يفرق بين تحريك يده اختيارا وبين تحركها ارتعادا واقشعرارا بل الانفصال عن هذا السؤال بأن يقال : يجوز أن يخلق الله تعالى للمرتعش الذى حركته ضرورية ارادة لحركته تلك وهو مع ذلك يفرق بين حركته ، وان كانت كل واحدة منهما مراد له ، فيبطل على هذا صرف التفرقة الى ارادة احدى الحركتين والى كراهية الثانية .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فإن قيل : بم تردون على من يصرف التفرقة الى صحة فى الجارحة وبنية مخصوصة والى انتفائها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه • أقربها الى غرضنا : أن الأيد الصحيح البنية يفرق بين ان تحرك يد نفسه قصدا وبين أن يحرك الغير يده ، وإن كانت بنية يده فى الحالتين على صفة واحدة • فاذا بطلت هذه الاقسام تعين التنصيص على القدرة • وهذا سبيلنا فى تعيين كل غرض ينازع فيه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من صرف التفرقة الى البنية كان كمن صرف الادراك الى صحة البنية • وهذا كله حوم على انكار الاعراض واذا انكرت لم يكن لنا سبيل الى العلم بحدث العالم الذى بحدوثه يعلم البارى جل وعز • ثم الذى ذكره الامام صحيح بين ، لأن الأيد الذى سلمت بنية يده ولا آفة به ، يفرق بين تحريك يده باختياره وبين أن يحركها غيره حركة قسرية • وأن كنا لانقول بالتولد ، ولكنا نقول : ان تلك الحركة انما هى خلق الله جل وعز ، اذ المحدث لايتجاوز مقدوره محل قدرته على ماسيأتى بيانه ان شاء الله •

فصل

القدرة الحادثة لاتبقى

قال الإمام أبو المعالي : « القدرة الحادثة عرض من الاعراض عندنا • وهى غير باقية ـ وهذا حكم جميع الاعراض عندنا ـ واطبقت المعتزلة على بقاء القدرة والدليل على استحالة بقاء جميع الاعراض : انها لو بقيت لاستحال عدمها • ونفرض هذا الدليل فى القدرة ، ثم نستبين اطراده فيما عداها » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه المسألة مما يتجمعها القدماء وكثير من المعتزلة على أهل السنة وينسبونهم فى ذلك الى الهوس والى جحد الضرورة ، لأنهم يقولون : سواد « الغراب » تشاهده باقيا وكذلك بياض « القطن » فنقول لهم : أما كون المحل أسود فلا نـزاع فيه وإما ادعاؤكم انه واحد وردكم علينا أنه متجدد ، فمن أين لكم ذلك : فان قالوا : لو كان ذلك لأحسسناه . قلنا : المتماثلات لا تقع فيها تفرقة ولا تمييز ، وقد نجد التمييز لا يتحصل بين الضددين فى بعض المواطن فضلا عن أن يتحصل فى المثلين . ألا ترى أن الصبى الصغير ينتقل فى كل يوم ، من قصر الى طول ومن هزال الى سمن ، وكذلك الشجرة ولا تمييز ، وقد نجد التمييز لا يتحصل بين الضدين فى بعض المواطن امتناع التميز فى تعاقب هذه الأمثال المترددة . وكذلك أيضا الماء اذا انحدر من علو الى سفل ، يظنه الرائى جسما واحدا . وهى أجسام متسلسلة . وكذلك الماء الراكد فى الغدير ، اذا كان بين يديه سد يحبسه ، اذا نظر اليه الناظر ظنه ساكنا . وذلك السد يستمر الماء فيه وفيضه عليه . ولو كان كما يخيل للناظر لما سالت منه قطرة .

ثم الدليل على امتناع بقائه : أنا نقول : هل تفرضون عدمه واجبا كما نقول أم تفرضون عدمه جائزا ؟ فاذا كان عدمه واجبا فى ثانى حال وجوده ، استحال بقاؤه على ما قلناه ، وان قدر عدمه جائزا والجائز مفتقر الى مقتض ، قيل لهم : ما الشيء المقتضى لعدم العرض ؟ أهو فاعل أم هو طرفان ضد ؟ أم هو انتفاء شرط ؟ فمحـال أن يرجـع ذلك الى الفاعل ، لأن الفاعل لابد له من فعل ، والعدم نفى محض ، ولا فرق بين قولك فعل الفاعل عدما وبين قولك لم يفعل شيئا .

بلى أن قولك لم يفعل شيئا صحيح ، وقولك فعل عدما متناقض ، لأن قولك فعل يقتضى وجودا وقولك عدما يقتضى انتفاءا ، وكذلك أيضا لايصح أن يرجع الى انتفاء شرط لأن ذلك الشرط لايخلو أما أن يكون

عرضا واما أن يكون جوهرا ، فان كان عرضا ، قلنا : ما الموجب لانتفاء ذلك العرض ؟ لأن السؤال فيه كالسؤال فى انتفاء العرض المذكور أولا . ومحال أن يقال : شرطه انتفاء جوهر آخر ليس هو الجوهر الذى كان قائما به ، لأنا نعلم أن وجود جوهر ثان ليس بشرط فى قيام عرض . بجوهر ثان . وان قدر المقدر انتفاء العرض بطريان ضد ، قيل له التضاد فى العرضين متحقق فلم كان الطارىء أولى بنفى الموجود من الموجود بنفى الطارىء ؟ فهلا ثبت الموجود فى المحل وكان ثبوته مانعا للثانى من الطريان فى المحل ؟

ثم نقول : البياض اذا طرأ على محل السواد . هل تقولون : أنه يجتمع معه فى المحل أولا يجتمع معه ؟ فان قلتم انه يجتمع معه كان ذلك باطلا لما فيه من اجتماع الضدين . وان قلتم : انهما لم يجتمعا ، فلا أثر للبياض فى انتفاء السواد ، اذ لم يحل فى المحل ، الا والسواد منتف .

فان قيل : فما السبيل الى انتفاء الجواهر ؟ قلنا : أما المعتزلة فانها تقول : أن الجواهر تفنى يوم القيامة بفناء يخلقه الله فى غير محل تفنى به الجواهر ، وهو ضد لها .

وفى هذا القول وجوه من الاستحالات :

منها اثبات عرض فى غير محل . ومنها تصوير تضاد فى غير محل معين . ونحن نعلم أن السواد والبياض وان كانا ضدين متنافيين فان تضادهما انما يتصور لقيامها فى محل واحد ، وحينئذ يتنافيان . وأما اذا صور السواد فى محل والبياض فى محل ، لم يتصور التنافى والتنافر . الا ترى أن سواد القطران لم يناف بياض اللبن ، حين تغاير المحلان .

وأما أهل الحق فانهم يقولون : ان البارى جل وعز اذا أراد عدم الجواهر لم يخلق الأعراض فيها فتعدم ، لأن استمرار الأعراض على

الجواهر شرط فى بقائها ووجودها . وبهذا تعرف قدرة الله جل وعز على مخلوقاته وتصرفه فى موجوداته ، اذ كان اختراعها بقدرته واستمرار وجوده مستند الى قدرته .

فصل

فى مفارقة القدرة الحادثة للمقدور بها

قال الإمام أبو المعالي : « اذا ثبت استحالة بقاء القدرة الحادثة ، فانها تفارق (١) حدوث المقدور بها » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت القدرة عرض من الاعراض ، وكانت الاعراض يستحيل بقاؤها وكان المقدور لابد ان تتعلق به القدرة ، لزم على هذه الأصول أن تقارن القدرة المقدور ، ولايتقدم عليها ، لأن القدرة لو تقدمت عليها لعدمت فى حال وجود المقدور . وقد علمنا العلاقة والارتباط اللذين بين القدرة والمقدور ، حتى يتلازما . ولو قدرنا بقاء القدرة لما استحال تقدمها على المقدور مع مصاحبتها له . ولذلك قضينا بتقدم القدرة الأزلية على وقوع المقدورات ولا يصح منا قولنا باستحالة بقاء الاعراض أن تتقدم القدرة على المقدور ، لما كان يجب فى ذلك من انخزال المقدور عن القدرة ، كما يستحيل انخزال المعلوم عن العلم .

(١) تقارن : خ

فصـــل

في

الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى

قال الإمام أبو المعالي : « الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة ، وإن كان متعلقا بالقدرة الحادثة فهو مقدور بها واذا بقى مقدور من مقدورات الله تعالى . وهو الجوهر ، لايبقى غيره من الحوادث ، فلا يتصف فى حال بقائه واستمرار وجوده مقدورا . اجماعا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلموا وفقنا الله وأياكم أن الأعراض لها حال حدوث وهو الحال التى تعلقت القدرة به ووجدت ، والجوهر له حال حدوث وحال بقاء . فأما حال الحدوث فهو حال تعلق القدرة به ، والحال الثانية هى حال البقاء وهو فيها غير مقدور ، لأن القدرة انما أثرت فى وجوده . وقد حصل الوجود . فى الحال الأولى التى هى حالة الحدوث وحالة الخلق ، ثم بقى النظر واختلاف العلماء . هل يسمى فى الحال الثانية من وجوده مخلوقا محدثا أم لا ؟ فمنهم من قال : لايسمى به حقيقة ، وانما يسمى به على طريق المجاز . والأولى عند الحذاق من الأئمة أن يسمى مخلوقا ، لأنه الأشيع فى كتاب الله وفى اطلاق الأمة . قال الله تعالى : « هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه » [لقمان ١١] فسماه خلقا فى حال وجوده . وقال تعالى :« لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس » [غافر ٥٧) ومن اطلاق الأمة ان السموات والأرض مخلوق لله . واسم المفعول كما يطلق على الحال وعلى الاستقبال ، كذلك يطلق على الماضى ، فان السموات حين خلقها الله كانت مخلوقة فى ذلك الحال والبارى جل وعز كان فى أزله يخبر

ان السموات والأرض مخلوقة فيها لايزال . وكذلك لما أكمل خلقهـــ اخبر عنها أنها مخلوقة أى فيما مضى . فنحن اذا سمينا السموات فى وقتنا مخلوقة ، فمرادنا بذلك : أنها خلقت وأحدثت فيما مضى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذهبت المعتزلة الى ان الحادث فى حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدور للقديم والحادث . وهو بمثابة الباقى المستمر وانما تتعلق القدرة بالمقدور فى حال عدمه . وقالوا على طرد ذلك : يجب تقدم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقـــارنة ذات القدرة حدوث المقدور ، من غير ان تكون متعلقة به فى حال وقوعه . والدليل على أن الحادث . مقدور وأن الاستطاعة تقارن الفعل : ان قول : القدرة من الصفات المتعلقة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم ان مثابة القدرة والمقدور كمثابة العلم والمعلوم . فلابد من ارتباطهما وتلازمهما فكما لايصح وجود علم لامعلوم له أو وجود معلوم لايتعلق به علم ، فكذلك يستحيل وجـود مقدور لاتتعلق به قدرة . ونحن اذا فرضنا قدرة متقدمة وفرضنا مقدورا متاخرا فى وقتين متعاقبين فلا يتقدر على أصول المعتزلـة تعلق القدرة بالمقدور ، لأن الحالة الأولى وهى حال وجود القدرة وتعلقها على زعمه ـ مع عدم المقدور . واذا وجد المقدور استغنى على رأيهم بوجوده عن تعلق القدرة به . وهذا محال لأن القدرة من الصفات المتعلقة . فمن حقها أن تلازم مقدورها ، كما يلازم المعلم معلومه فكيف يصح منهم أن يحكموا بأن القدرة تتعلق بالمقدور فى حال عدم القدرة ، واذا وجد المقـــدور ارتفع التعلق . وهذا خزل أحد المتضايفين عن الثانى . وهو قول تاباه العقول . اذ لابد لأحد المتضـايفين من لزوم الثانى لـه . ألا تـرى أن المتماثلين لايعقلان الا بوجود كل واحد منهما ، ، وما لم يوجدا لــم

يعقلا . واذا أمعنا النظر فى قول المعتزله لم تتقدر تعلق القدرة بالمقدور ، لأنا اذا نظرنا فى حال وجود القدرة وتعلقها ـ على زعمهم ـ لم يصح عند ذلك وجود المقدور . واذا فرضنا حال وجود المقدور لم يصح تعلق القدرة به . فاذا لم يتمكن فى الحالة الاولى وجود المقدور ولم تتقرر فى الحالة الثانية وهى حال وجود المقدور كونه مقتدرا عليه ، فلا يبقى لتعلق القدرة بالمقدور معنى ولا وجه يعقل عليه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ونعتضد بعد ذلك بوجهين : **أحدهما : أن المقدور لايخلو اما أن يكون عدما واما أن يكون وجودا . ويستحيل كونه عدما . فانه نفى محض والموجود عند الخالقين غير مقدور . والوجه الثانى : أنهم زعموا أن الحادث بمثابة الباقى فى استحالة كونه مقدورا . ثم الامكان فى الحالة الأولى من وجود القدرة والحالة المتوقعة بعدها ليست حالة تعلق القدرة ، فان ساغ ذلك فليكن الباقى مقدورا فى الحالة الأولى من القدرة ، كما أن الحادث مقدور قبل وقوعه فى الحالة الأولى من القدرة . ولا محيص لهم عن ذلك »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المقدور ان صيروه عدما كان محالا ، لأن العدم نفى محض . ولا فرق بين قولك قدرت على مقدور معدوم ، وبين قولك لم أقدر على شىء .

فاذا ثبت هذا قلنا اذا وجد المقدور لم يكن مقدورا عند المعتزلة أى لم تتعلق به القدرة . فقد آل اذن المقدور الى عدم . لأنه حين تعلقت به القدرة لم يكن موجودا ، وليس بين العدم والوجود مرتبه . وحين وجد لم يكن مقدورا . واذا زعموا أن الحادث بمثابة الباقى فى استحالة كونه مقدورا ، اذ لا يصح عندهم فى حال وجود القدرة وجود المقدور ، فنيحكموا بأن الباقى مقدور ، لأنه وجد فى ثانى حاله وقوع القدرة .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : الحادث واقع كائن . والحاجة تمس الى القدرة للايقاع بها . فاذا تحقق وقوع الحادث بها انتفت الحاجة الى القدرة وينزل الحادث منزلة الباقى المستمر . قلنا : هذا الذى ذكرتموه يبطل بالحكم المعلل بالعلة الموجبة له ، فان الحكم فى حال ثبوته تقارنه العله » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قول المعتزلة ان المقدور استقل بوجوده عن تعلق القدرة به ، يبطل عليهم بالحكم المعلل ، لأنا اذا قلنا : ان العالم انما يكون عالما بالعلم ولابد اذا حصل العلم به كون العالم عالما . فيقال لهم : هلا استقل كون العالم عالما بوجوبه ولزومه وحصوله ، على أن تقارنه العلة او توجبه ؟ ولما يكن بد عندنا وعندهم أن يكون كونه المحدث عالما مفتقر الى علم يوجبه ونحن نزعم أن البارى جل وعز عالم بعلم ولا يستقل كونه عالما ولا وجوب ذلك له عن العلم . فلما لم يستقل الحكم عن العلة بل افتقرت اليه وقارنته ، فكذلك لايستقل وجود الحادث عن تعلق القدرة به . ولولا تعلقها لم توجد وكذلك أيضا السبب المولد عندهم قد يقارن وقوع المسبب ويجب ذلك فيه ، وليس يستقل بوجوده عن كونه مفتقرا الى السبب .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم حق العاقل أن يفرض فى تصوره ثلاثة أحوال : حالة عدم وحالة حدوث بعدها وحالة بقاء بعد الحدوث . فاما حالة العدم فجارية على استمرار الانتفاء وأما الحالة الثانية فلو كانت لاتتعلق بالقدرة فيها ، لاستمر العدم ، فلما تعلقت القدرة كان الوجود بدلا من العدم المجوز استمراره . وأما الحالة الثالثة فقد استمر الوجود فيها ، فلا حاجة الى تقدير تعلق القدرة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لامحالة لأن المعتزلة اذا حكمت بان القدرة توجد فى حال لا يوجد فيها المقدور ، فالمقــدور معدوم فى هذا الوقت • فاذا وجد المقدور فهل وجد الا بعد تعلق القدرة به ومقارنتة له ؟ اذ لو لم تقارنه لاسترسل فيه العدم • وأما حال البقاء الثانية فى ثانى حال الحدوث ، فان الوجود فيها مستمر غير مفتقر الى تعلق القدرة لاستمرار وجوده • وأما حالة الحدوث فلولا تعـلق القدرة بالمقدور فى تلك الحال لما وجد المقدور •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم قد التزمت المعتزلة أمـرا لاخفاء ببطلانه • فقالوا : اذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة ، فيجوز أن يقع فى الحالة الثانية عجز مضاد للقدرة ، ثم العجز يظهر أثره فى الحالة الثالثة من وجود القدرة • وهى الحالة الثانية من وجود العجز ، فيجوز عندهم وقوع المقدور فى الحالة الثانية مع العجز » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقد هؤلاء أن القــدرة لا تقارن المقدور ، بل اذا وجدت القدرة تعدم ويوجد المقدور بعدها • فاجازوا أن يوجد عند عدمها عجز مضاد لها يكون مقارنا للمقدور ، حتى يكون مقدورا معجوزا عنه • وكذلك أيضا لو مات القادر فى الحالة الثانيه كان يجوز عندهم ويتصور ، أن يقارن المقدور للموت عندهم ، اذا لم يكن المقدور من الصفات التى يشترط فيها الحياة ولا شىء أوغل فى المحال من هذا أن يقارن وجود العجز حصول المقدور ، وأن يقارن وجود المقدور الموت •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل كل صفتين متعلقتين متضادتين ، فانهما يثبتان على قضية واحدة مع التناقض فى التعلق . فاذا حكمتم بأن القدرة الحادثة تقارن المقدور ، فيلزمكم ان تحكمـــوا بمقارنة العجز المعجوز عنه » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ثبوت الصفتين المتضادتين على جهة واحدة بين لاخلاف فيه . الا تـرى أن العلم . كمـا يعتلق بالوجود والعدم والحدوث والعدم ، فكذلك يتعلق الجهل المضاد لــــه بهذه الاشياء . لكن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ويتعلق الجهـل بالمعتقد على ماليس به ، ولما وجد هذا السؤال على أهل السنة ظن بعض المتكلمين أنه لازم بفرق بين القدرة والعجز ، ولم يوجب للعجز من مقارنة المعجوز ، ما أوجب للقدرة من مقارنة المقدور . وهذا باطل ، بل العجز . مقارن للمعجوز عنه . الا ترى أن حركة المرتعش توجـــد عنه وهو عاجز عنها معها . وقد كان يجـوز أن يكتسبها وأن تجرى على حكم ارادته وعلى طريق اقتداره ، ولا يتصور العجز الا فيما يتصـور الاقتدار عليه . وأما تسمية الجمهور مالا يقدر عليه المحدث عجزا ، فانه مجاز . ومن يقول : انه عاجز عن الاجسام والالوان فقد تجوز .

وكذلك تسمية خوارق العادات وآياتهم معجزات . هو على طريق المجاز من وجهين :

أحدهما : اسناد الاعجاز اليهما . والمعجز هو الله .

والثانى : أن ذلك يقتضى وجود المعارضة ، لأن العجز انما هو عـن المعارضة . والعجز مقارن للمعجوز عنه . ولـو ثبت المعـارضة لبطلت الاية ، فلو حملت المعجزة على الحقيقة فى اللفظ لبطلت حقيقتها فى المعنى . لكن الجمهور يطلقون العجز حيث يتصور منه وجود المعجـوز

عنه . وذلك بمثابة الجهل . وهو عند المتكلمين اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما ليس به . وتسمية القدماء الجهل بمعنى الحال . ويطلقه الجمهور على الغافل الذى لاعلم عنده . وهذا تسمية القدماء الجهل على طريق السلب .

فقد بان من هذا كله : أن المضطر الى حركته عاجز عنها ، كما أن المتحرك على الاختيار قادر عليها . فقد تبين مقارنة القدرة للمقدور ، ومقارنة العجز للمعجوز عنه .

فصـــــل

مقدور القدرة الحادثة واحد

قال الإمام أبو المعالى : **« القـدرة الحادثـة لا تتعلق الا بمقدور واحد ، وذهبت المعتزلة الى أن القدرة تتعلق بالمتضادات . وذهب الأكثرون منهم الى تعلقها بالمختلفات التى لاتتضاد » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن تعلق العلـــم بالمعلومات أعم من تعلق القدرة بالمقدورات لأن العلم يتعلق بأحكـــام العقول الثلاثة : الواجب والجائز والمستحيل . والقدرة انما تتعلق بالممكن خاصة . فاذا كـان العلم الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحـد ، هـــذا مع أنه مؤثر . فأحرى وأولى الا تتعلق القدرة الحادثة الا بمقـــدور واحد مع خصوص تعلقها وتأثيرها عندهم فى مقدورها .

ثم نقول لهم : كيف يصح منكم ادعاء تعلق القدرة بالأضداد ، وقد ألزمناكم وجوب مقارنة القدرة للمقدور ، فان تعلقت القدرة بالضدين للزم وجودهما واجتماعهما . واجتماع الضدين تعرف استحالته ببدائه العقول ؟ . وأمـا من قال منهـم : أن القدرة تتعلق بالمختلفـــات التى لاتتضاد . فانا نقول : لو كان الأمر كذلك وكانت القدرة الواحدة يصح بها أنفا كون مايصح كونه مقدورا للعبد ، للزم من ذلك أن تكون الذرة القادرة على الدبيب قادرة على العلوم والارادات وجميع ما يقدر عليـه الحى .

ثم من جوز أن تكون الذرة عالمة بالرد على « النظام » فى طفرته والرد عليه : أن الجوهر مركب من أعراض وغير ذلك ، وتكون مجادلة لـ « أبى هاشم » فى قوله :

أن المتماثلين معللان بالاجتماع فى الأخص . وغير ذلك من دقائق المسائل ؟ ومن جوز أن تكون الذرة على هذه الحال ، فقد خرج عـــن احزاب العقلاء .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« ونقـول للمخـــالفين : اذا حكمتم بان القدرة الحادثة تتعلق بضدين ، فلم يختص أحد الضـدين بالوقوع بدلا عن الثانى ؟ فان قالوا : انما يقع من الضدين بالقـــدرة ما يتجرد القصد اليه » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : احالتهم التخصـص على الارادة أمر لاننكره . لكنهم معترضون بمن لا ارادة له من غافل ونائم . فان هؤلاء قد يقع منهما أحد الضدين والارادة صالحة للتعلق بهما ، وليست بوجود أحد المتعلقين أولى من وجود الآخر . وقد حصل أحدهما دون الثانى ، مع استحالة قيام الاراده بالغافل والنائم ثم يلزمون أمـراً يلزمهم بحكم معتقدهم الفاسد الضعيف . فيقال لهم : القدرة المتعلقـة بالارادة تتعلق بالكراهة التى هى ضد لها . ثم قد توجد الارادة بدلا عن الكراهة والارادة عندكم لاتراد . فكيف تحيلون اختصاص أحـــد الضدين على حصول الارادة وقد بطل عليكم ذلك بالارادة ؟

***

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يلزم المعتزلة فى ذلك أن يقال لهم : الغفلة تضاد العلم . ولذلك يعـدم العلم عندكـــم بطريـــان الغفله » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يلزم المعتزلة الذين ادعوا أن القدرة على الشيء ، قدرة على ضده ، أن يقولوا : ان القدرة على العلم بالشيء قدرة على الغفلة عنه ، أو على السهو أو على النوم . وقد علمنا أن الغفلة غير مقدورة للعبد وانما تطرأ عليه ضرورة . وكذلك النسيان وكذلك النوم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : سبيل القادر ان **يتحيز بين الاقدام على الشيء والانفكاك عنه . وانما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين . ولو كانت القدرة لا تتعلق الا بمقدور واحد ، لكان العبد ملجأ اليه غير واجد عنه محيصا . وهذا الذى ذكروه دعوى محضة »** الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اشتراطهم تعلق القدرة بالضدين ، والتزامهم ذلك أعجب شيء ، لانا قد بينا : أن تعلق العلم أعم من تعلق القدرة . ونحن اذا علمنا معلوما لم يجب من ذلك أن يتعلق علمنا بضد ذلك المعلوم ، فاذا كان المعلوم لايشترط فيه ذلك مع عموم تعلقه وعدم تأثيره لايتعلق بالضدين ، فكيف يكون ذلك فى القدرة التى لها التأثير وخصوص التعلق بهم ؟

ثم انهم يعتقدون أن المقيد المربوط قادر على المشى فى الهواء والصعود الى السماء مع امتناع وقوع المقدور ، فاذا لم يستحل منه وجود القدرة مع امتناع المقدور ، فكيف يستبعدون منا اثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار على ضده . والقدرة تلزم المقدور وليس يلزم الضد الضد ؟ فاذا قطعوا هم العلاقة بين القدرة والمقدور ، فجوزوا وجود أحدهما مع امتناع الثانى فكيف لايجوز منا أن نحكم بالاقتدار على الشيء من غير اقتدار على ضده . اذ لاتلازم بين الضدين ؟

فصـــل

التكليف بما لايطـاق

قال الإمـام أبو المعالى : « فاذا قيل : قد شاع من مـذهب شيخكم تجويز تكليف مالا يطاق ، فاوضحوا ماترتضون منه ، وابـــدوه بالدليل بعد تصوير المسألة . قلنا : تكليف مالا يطاق تكثر صوره » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التكليف راجع الى الأمـــر وجائز عندنا أن يأمر الله جل وعز بجمع الضدين ، ويأمر بمـــا لا يقدر العبد عليه . قال الله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » [الحاقة ٤٢] - وقال رسول الله ﷺ : « ان أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة . يقال لهم : أحيـوا مـا خلقتم » (١) وقال عليه السلام فى الكاذب فى الرؤيـا : « انـه يكلف أن يعقـد بين شعيرتين » (٢) .

والدليل عليه : أن الأمر يتوجه بالقيام للقاعد . وقد علمنا : أن القاعد فى حال قعوده لاقدرة له على القيام ، وأن القيام منه فى ذلك الوقت غير ممكن من وجهين :

---

(١) قال تعالى : « يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات » وقال القرطبى فى تفسيره : ان علماء المسلمين مختلفون فى التصوير ، فمنهم من جـوزه ومنهـم من منعـه وقال أن « مكى » فى الهداية له قال : ان فرقة تجوز التصوير ، وقال النحاس : قال قوم عمل الصور جائز لهذه الآية ولما أخبر الله عز وجل عن المسيح .

(٢) الكاذب فى الرؤيا ، كالكاذب على الأحياء . وحكم الاثنين مذكور فى قوله تعالى : « انما يفترى الكذب الذين لايؤمنون بآيـات الله » .

أحدهما : أنه لاقدرة له عليه لما سبق من أن القدرة تقارن المقدور .

والثانى : أن القيام لو وجد فى ذلك الوقت ، لكان ذلك جمعا بين ضدين .

وقد راموا اعتراضا عله هذا . فقالوا : القيام ممكن على الجملة بخلاف جمع الضدين فانه يقال لهم : فرض القيام مع عدم القدرة عليه : محال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : المامور بالقيام منهى عن تركه . فلئن كان القاعد فى حال قعوده غير قادر على القيام المامور به ، فهو قادر على القعود المنهى عنه . وهو متعلق التكليف . وهذا اقرب وجه ذكر فى ذلك ، وهو على حكم العقل باطل من وجهين

أحدهما : أن الامر بالترقى الى السماء من تكليف المحال عند نفاته ، وان كان الاستقرار على الارض مقدورا ممكنا وهو ضد للترقى والتحليق فى جو السماء .

والوجه الآخر : أن القعود وان كان منهيا عنه فليس هو المقصود ، بل المقصود بالطلب مالا قدرة عليه وهو التحلق فى جو السماء »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين أن الأمر بالشىء قد لايكون نهيا عن ضده . ألا ترى أن الأمر بالاستقرار فى الأرض ليس منهيا عن الصعود فى السماء ، وان كان ضده ، لأن الصعود فى السماء محال ، والمحال لايتوجه التكليف به عندهم . ثم ان المامور بالقيام فى حال قعوده لم يكن الطلب الا القيام ولم يكن الطلب فى القعود .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : الأمر بالضدين ينبئ عن طلب جمعهما ، وطلب الجمع يتطلب ارادة ، وارادة جمع الضدين مستحيلة . قلنا : هذا مبنى على ان المامور به يجب أن يكون مرادا للآمر . وليس الأمر كذلك » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن المامور . يجب ان يكون مرادا للآمر ، وقد أمر الله ابراهيم ـ على نبينا وعليه السلام ـ بذبح ولده ، ولم يكن ذلك مرادا له .

وقال الله تعالى : « واذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه : أمسك عليك زوجك واتق الله . وتخفى فى نفسك » فالنبى ﷺ أمر بأن أمسك عليك زوجك واتق الله . وتخفى فى نفسك » [الأحزاب ٣٧] فالنبى ﷺ أمر بأن يمسك زوجه وهو غير مريد لامساكها ، يدلك على ذلك قوله تعالى : « وتخفى فى نفسك ما الله مبديه » .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : ماجوزتموه عقلا هل اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال شيخنا رضى الله عنه ذلك واقع شرعا . فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق النبى ويؤمن به فى جميع مايخبر به . ومما اخبر به : انه لايؤمن فقد أمره بان يصدقه بانه لا يصدقه ، وذلك جمع نقيضين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لأن الايمان لايصح الا لمن صدق الله جل وعز فى كل ما انبا عنه . ومعلوم ان « أبا لهب » مامور بالايمان لأنه واحد من المكلفين العقلاء ، واذا أمر بان يصدق الله فى كل ما أخبر عنه ، وقد أخبر عن « ابى لهب » بأنه لا يصدقه ،

اذ فيما توعده به من قوله : « سيصلى نارا ذات لهب » وما ذمه به من قوله : « تبت يدا أبى لهب » أقوى دليل على كفره وخلوده فى النار ، فاذا امر بان يصدق بانه لا يصدق ، فقد تبين جمع النقيضين •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقد نطقت آى من كتاب الله تعالى بالاستفادة من تكليف مالا طاقة به فقال تعالى : « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » [البقرة ٢٨٦] ولو لم يكن ذلك ممكنا ، لما ساغت الاستعاذة منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأنه ان كان ذلك هو المقتضى للاستعاذة منه وان كان محالا لم يستعذ منه لان المحال لايمكن وقوعه •

فصل

القدرة على الالوان والطعوم ونحوها

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : بم علمتم خروج الالوان والطعوم عن كونها مقدورة للعباد ؟ قلنا : لو كانت مقدورة لأحسوا بالعجز عنها ، اذ لم يقتدروا عليها • اذ المحل لايخلو عن الشىء وضده » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : العجز حال باطنة من أحوال الانسان يدركه كما يدرك قدرته وعلمه وارادته ، فلو كان عاجزا عن ألوانه ، لأحس وأدرك عجزه عنها • ولهذا أحس الذى ترعش يده رعشة ضرورية عجزه عنها ، فاذا لم يدرك عجزا عن الألوان ولا اقتدارا عليها

قطع بقبيلها عن قبيل المقدورات ، اذ لو كانت مقدورات لاحست القـدرة عليها . اذ لو كانت معجوزا عنها لاحس أيضا العجز .

فصـــل

فى

قدرة الله تعالى على مالا يقع

قال الإمام أبو المعالى : « ما علم البارى سبحانه انه لايقع من الحوادث ، فايقاعه مقدور له » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا علم الله جل وعز وقـوع ممكن فى وقـت معين ، فانـه قبـل ذلك الوقت مقـدر له ، الا تـرى أن قدرة الله جل وعز أزلية وتعلقت فى الازل بمقدورات تقع فيما لايزال ومن الأئمة من قال : أن ذلك محال ، لأنه لو وجد فى وقت علم الله انه لايوجد فيه ، لانقلب العلم جهلا . وانما المرادا أن كل ممكن فى نفســه مقدور لله جل وعز ، وهذا ممكن ، ولا أثر لتعلق علم الله جل وعز به ، فان العلم ليس من الصفات المؤثرة . وما علم الله انه لايكون فلا يكون قطعا .

فصـــل

فى

مشتمل على الرد على القائلين بالتولد .

قال الإمام ابو المعالى : « القدرة الحادثة لاتتعلق الا بقائم بمحلها ، وما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بهـا ، بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير اقتدار للعبد عليه . فاذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه ، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق . وذهبت المعتزلة : الى ان مايقع مباينا لمحل القدرة أو للجملة التى محل القدرة منها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القائلون بالتولد متبعون في هذا للقدماء واهل الطبائع ، والدليل على الرد عليهم : أن يقال لهم : ما وصفتموه بكونه متولد هل هو مقدور أو غير مقدور ؟ فان كان مقدورا ، فباطل من وجهين :

أحدهما : أن السبب موجب للمسبب عندهم . فاذا كان واجبا فقد استغنى بوجوبه عن تعلق القدرة به ، ولو اعتقد معتقد التولد ورأى أن وجود السبب يوجد المسبب لامحالة ، وان لم توجد القدرة فان السبب يوجد ، وايضا : فان المسبب لو كان مقدورا لتصور وجوده دون وجود السبب ، ولذلك لما وقع مقدورا للبارى جل وعز لم يمكن العبد أن يتسبب اليه ، لأنه يقع مقدورا له من غير افتقار الى توسط سبب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : البارى سبحانه قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة ، والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا ترك لأصولهم لان القدرة عندهم لم تؤثر شهادة فى المقدور ، وانما المؤثر فيه كون القادر قادرا . ثم هذا الحكم يعلل شاهدا ولا يعلل غائبا لوجوبه . ولهذا زعمتم : أن أثر كون القادر قادرا لاختراع وجعلتم أن العبد لاتتناهى مقدوراته كما لاتتناهى مقدورات البارى تعالى . فهذا مساواة منكم بحكم قدرة العبد ، وكون البارى تعالى قادرا . فكيف حكمتم باختلاف الأمرين مع تسويتكم بينهما فى معظم الأحكام .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا بطل مما ذكرناه كون المتولد مقدورا للعبد . وهذا القسم الذى اعتنينا بابطاله مذهب كافة المعتزلة ، فلا يبقى بعد ذلك الا الحكم بكون المتولد غير مقدور ، فان قضى بذلك قاض ، كان مصرحا بانه ليس فعلا لفاعل السبب ، فان شرط الفعل كونه مقدور للفاعل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا منع كونه مقدورا للفاعل لم يكن منتسبا اليه . ولو جاز ان يوجد فعل لافاعل له ، لكان ذلك سدا على نفسهم الاستدلال بوجود العالم على البارى تعالى ، حتى يعتقد معتقد أن العالم لم يفعله فاعل . وانما وقع متولدا عن سبب ـ وهو محال ـ ومفارقة للدين ومخالفة لإجماع المسلمين . وكل مذهب يسوق صاحبه الى التشكك فى احداث الله جل وعز العالم فهو مردود لامحالة .

قال الإمام أبو المعالى : « ثم المصير الى التولد يجر على معتقده فضائح تاباها العقول ، ويدرك فسادها بالبداء وذلك ان من رماسهما وقد اخترمته المنية قبل ايصال السهم بالزمية » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانوا ينسبون الفعل المتولد الى فاعل السبب ، فان الرامى اذا رمى سهما فقتل ، فان ذلك القتل هو عندهم من فعل الرامى ، فاذا أمكن أن يرسل الرامى سهمه ثم يصيب الرامى سهم آخر ينفذ مقاتله ووصل السهم بعد موته الى حيوان فلم يجهز عليه ، لكنه بقى أليما مريضا من شدة

ذلك الجرح وسرايته فى جسمه مددا طويلة وهو فى ذلك كله متالم غاية التالم ، ويشتكى غاية التشكى وتلك الآلام كلها هى من فعل الرامى وقد رمت عظامه وتمزعت أوصاله . فكيف ينسب فعل الى ميت ؟ ولو صح ذلك لانكسر استدلالنا على حياة البارى جل وعز بافعاله . لأن من ادعى امكان فعل من ميت ، فقد ادعى محالا . وهذا يبطله قول أصحاب التولد . وكل رأى ساق الى اسناد فعل الى ميت فهو حال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وكل مادللنا به على تفرد البارى تعالى بخلق كل حادث ، فهو جار ، فى هذا الفصل ، ردا على من يزعم ان المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان يبطل كون المحدث موجدا لأفعاله القائمة بمحل قدرته ، فأحرى وأولى ان لاتوجد افعال تجاوزت محل قدرته . وقد تقدم من الأدلة فى ذلك مافيه كفاية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : وجدنا المسببات واقعة على حسب القصود والدواعى ، ومبالغ الأسباب ، كما أن المقدورات المباشرة بالقدرة القائمة بمحالها تقع على حسب الدواعى والقصود . وهذا الذى ذكروه مما نقضناه فى خلق الأعمال » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : زعم هؤلاء أن هذه الأمور المتولدة تأتى اختيارية بحسب القصد اليها ، فيقال لهم : يمكن أن يخلق الله للعبد دواعى ضرورية غير مكتسبة له تخرج لكونها ضرورية عن

ان تكون اختيارية . فاذا جاز ذلك لم يصح أن تقيد الدواعى بالاختيار حتى نصب ذلك دليلا على أن ما وقع كذلك يكون منتسبا الى فعـــل المريد المختار .

ثم أيضا : انا نجد أشياء تفعل على طريق القصد مع اتفاقهـــم معنا ، على أن ذلك المقصود اليه ليس فعلا للمحدث ، وذلك ان الآكل قصده الشبع ، وأن الشارب قصده الرى . وقـد علمنا أن الشبع والرى فعلان لا اكتساب لنا فى وجودهما . وانما هما من فعل الله جل وعز ، وكذلك القاصد الى ايلام غيره يكون ذلك عن داعية له اليه ، والآلام مما ينفرد الله جل وعز بخلقها . وكذلك من روع غيره حتى وجل وخـاف وأخجل آخر حتى استحيا وخفر ، فان هذا كله واقع على حسب قصـد القاصد وبعث الداعية اليه . ثم ذلك كله من فعل الخالق .

فتبين بذلك كله : من استدلالهم بالدواعى التى فرضوها لاتنتصـب دليلا على كون المتولد فعلا لفاعل السبب المولد ، على ما مضى بيانه وتحقق برهانه .



قال الإمام أبو المعالى : **« فان قالوا : ما استشهدتم بـــه يختلف الأمر فيه ولا يطرد على وتيرة واحدة . قلنا : فكذلك سبيل الرمى والجرح ورفع الثقيل وشيله . وكل ما يتنازع فيه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الرامى كما يصيب تارة فقد يخطىء تارات وكما تصيب رميته فقد تخطىء وقد يكون القاصـد برميه مريـدا قتـل المرمى ، فيســتوى ذلك من رميه : ولا يصيب مقتلا . فقد تبين بذلك كله : أن الدواعى لاتحصل الأمــر المراد ، ولاتتقاضاه تقاضيا لايصح وجوده الا كذلك .

فصـــل

فى القـــوى والعقـــول

قال الإمام أبو المعالى : « ذهبت الفلاسفة الى أن الكـــون والفساد المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب من آثار الطبائع والقوى . وما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها آثار طبيعية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الفلاسفة قسموا الحركات ستا . حركتين للجوهر وهما حركة الكون والفساد . وحركة الكون هى خروج الشىء عن أن يكون الجوهر الى أن يكون ذلك الجوهر كالزجاج مثلا يكون حجرا وليس بزجاج فى ذلك الوقت ، فاذا حول وعولـــج صار زجاجا . وبعضهم يعبر عن هذا بأن يقول : هو خروج الشىء من أن لايكون جسما الى أن يكون جسما . وفى هـــذا نظر لأن الحجـــر الذى سيكون زجاجا هو جسم لامحالة ، لكنه ليس زجاجا . وحركة الفســـاد هى خروج الشىء عن كونه جسما الى أن لايكون ذلك الجسم ، كالخشب مثلا اذا أحرقناه ، فانه يخرج عن أن يكون جسما الى أن لايكون جسما بل يكون رمادا . وحركتان فى الكم وهما النمو والاضمحلال . والنمـــو هو امتداد أبعاد الجسم . والاضمحلال هو انقباضها ، كالشجر ينمو مثلا وتتزايد أبعاده . واضمحلاله أن يـــدوى فتنقبض أبعـــاده . وحركة فى الكيف وهى الاستحالة كعصير العنب يصير خمرا وكالخمر يصير خلا . وحركـــة فى الأين وهى الانتقـــال من أين الى أين . وهى الحركـــة المشهورة عند الجمهور ، فالحركات الخمس ، وهى الكون والفســـاد والنمو والاضمحلال والاستحالة لاتوجد منهما واحدة فى العالم العلوى . وهى حركة الأين موجودة فى هذا العالم السفلى وتوجد حركة الأيـــن

فى العالم العلوى . الا ترى أن الأفلاك متحركة . وكذلك الدرارى تتحرك فى أفلاكها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومايجرى فى العالم العرى من النار والهواء والماء والأرض . فهو من آثار نفوس الافلاك وعقولها . ثم تلك الآثار مستندة عندهم الى الروحانى الأول . وهو يستند الى الموجود الأول . وهو البارى جل وعز على زعمهم . وهو مسبب الأسباب وموجبها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يقولون : أن الله جل وعز فاض عنه وجود هو العقل ، والعقل بما عن نفسه فاض عنه وجود الفلك التاسع ، وبما غفل من بارئه فاض عنه نفس الفلك التاسع وعقله ، ومما غفل الفلك التاسع عن نفسه فاض عنه نفس الفلك الثامن ، وبما غفل من العقل الاول ومن بارئه ، فاض عنه نفس الفلك الثامن وعقله . وهكذا هو الأمر عندهم حتى - ينتهى الى فلك القمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الاول يفعل شيئا على اختيار فى ايقاعه . بل هو موجب للروحانى الأول . والروحانى الأول موجب للفلك نفسه وعقله . وكذلك القول فى الفلك الأعلى مع الذى يليه الى الانتهاء الى فلك القمر » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها دعاو من غير برهان عليها . وانما يحاولون ان تتسلم منهم تسليما .

وكان احد من عاصرنا من الفلاسفة ينصف فى هذه المسألة ويقول : ان الفلاسفة لما ترقت فى النظر من العالم السفلى الذى ادعوا ان بعضه فاعل فى بعض ، وأن أجزاء مؤثرة فى أجزاء . ثم ارتقوا الى العالم العلوى . ثم انهم تجاوزوا الطبيعة الى مابعدها . ومع مجاوزتهم الطبيعة استبقوا حكمها ، لأن الطبيعة عندهم لاتفعل باختيار ، فزعموا أن الأمر الالهى فى حكم الأمر الطبيعى ، وجهلوا ان الكمال اللائق بالربوبية انما هو الفعل بالاختيار ، وهو قول سديد ، وان لم يسقه فى معرض البرهان . وانما ساقه فى معرض القول الخطابى ، فانه حسن مقبول .

ثم العجب منهم لأنهم ان منعوا الأفعال الطبيعية عن ان تكون اختيارية ، فمن حيث كانت الطبيعة غير قابلة للارادة ، لأن المريد لابد أن يكون حيا . والبارى جل وعز حى ، فلم لايكون مريدا مختارا وحياته تصحح كونه مختارا ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والآثار العلوية متناسبة لا اختلاف فيها ، يعتورها قبول اختلاف الاشكال ، فالشمس لا يتصور تقديرها على هيئة اخرى غير الهيئة التى هى عليها ، وانما يتعرض لقبول الأشكال المختلفة : هيولى عالم الكون والفساد ويعبرون فى هذه المواضع بالهيولى عن الجواهر ، ويعبرون عن اعراضها بالصور »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـؤلاء لاعتقادهم ان هيئات الأفلاك واجبة لها لايصح منه حدوثها لأن المصحح لحدوث الحادث جوازها وامكان خروجها عن هيئاتها ، فاذا اعتقدوا فيها الوجوب ، لزمهم القول بقدمها .

قال الإمام أبو المعالى :- « ثم حقيقة أصلهم ان العالم العلوى وعالم الكون والفساد لا مفتتح لهما وهما مع الموجود الأول كالمعلول مع العلة . والأولى بنا ان نقيم الدلالة القاطعة على حدث الأعراض وكون العالم معرضا لاعتراض الأكوان عليه . وفى اثبات ذلك نقض أصلهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأن الدليل القاطع قد سبق بحدوث العالم ، فوجب العلم بحدوثه واستحال بعد قيام الدليل على حدوث قدمه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ولا يرون لأنفسهم فى هذه المواقف التى يسمونها الالهيات اصطبار على اعتبار النظار وامتحانهم اياهم بمسالك الحجاج ، وهم يعترفون بذلك ، ويزعمون أن الالهيات انما يتوصل اليها بتهذيب القريحة بالرياضيات التى هى خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألحان . ومن تهذب بها قبل الالهيات من غير حجاج »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا غريب من قولهم وفساد من نظرهم ، لأنهم مع اعتقادهم أن الالهيات أغمض المعارف وأدق العلوم يقنعون فيها لأن تتقبل متسلمة وتتلقى غير مبرهنة مع ازرائهم على أدلة المتكلمين ، وزعمهم أنها ليست ببراهين ، ثم يقسمونها الى سفسطة وان تعلت عن ذلك فتكون اقيسة جدلية ، ثم يقنعون فيما هو اغمض المعارف وأدق ما ينظر فيه النظار بالتسليم لها من غير حجة ولا ابداء نظر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ويقال لهم : هلا اكتفيتم بالموجود الأول فى ايجاب كل ماعداه ؟ وما الذى دلكم على ايجـابه الروحانى الأول ثم ايجاب الروحانى مادونه ؟ وهل هذا الا تحكم لامحصول له ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما نفى هؤلاء أن يكون فعل البارى تعالى ليس على طريق الاختيار ، رأو أن الروحانى الأول الذى هو العقل الأول ، فاض عنه حين لم يكن جسما . كما أن البارى جـل وعز ليس بجسم ثم أفاض عن ذلك جسم الفلك التاسع ، لأنه لما كان ثانيا عن الأول ومتواثرا عنه ، صح منه أن يقع عنه الجسم . وهذا كله تحكم ، ولو سددوا الى الصواب وجعلوا فعله اختياريا ، لم يبعـد عندهم أن يجعل الأجسام اذ لا مشاركة بين الفاعل المختار وبين مايفعله .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وأما ماسموه طبائع فيما دون فلك القمر فلا محصول له . فانهم عنوا بكل ما أشاروا اليه اجتماع العناصر على أقدار ، فان عنوا باجتماعها تداخلهـا فذلك محـال . لأن المتحيز لا يقوم بحيث متحيز ، ولو جاز قيام متحيز بحيث متحيز » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء ان قالوا بتداخـل الأجسام جاؤوا بمحال ، لأن الأجسام لو تداخلت لأمكن ان يكون العالم كله فى حيز خردلة ، ثم كان يلزم من ذلك اجتماع الأضداد ، فـان النار وهى حارة يابسة لو اجتمعت مع الماء وهو بارد رطب ، لكان ذلك حكما باجتماع ضدين وكذلك المـاء رطب والنـار والأرض يابسـان ، لايصح أن يجتمعا ، فان قضوا هم بالتداخل فقد قضوا باجتماع الأضداد لامحالة .

قال الإمام أبو المعالي :- « **وان زعموا أن العناصر تتجاوز وكل عنصر مختص بحيزه منفرد بصورته فينبغي أن تبقى بسائط على صورها في مراكزها . والعناصر متحيزة فانها شواغل أحياز ذوات أشكال . وهي أجزاء هيولانيه على صور . فاكتفوا بذلك في هذا المعتقد** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا زعم هؤلاء أن التولد للمولدات الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان ، انما كان يتجاوز هذه العناصر ، قيل لهم : التجاوز لايوجب حكما ، لأن المتجاوزات جواهر والجواهر لا يؤثر بعضها في بعض ، وانما تؤثر فيها الأعراض القائمة بها ، فلو كان بعضها مؤثرا في بعض ، لاستغنى الجوهر في تحركه عن حركة تقوم به . وقد ثبت أن الجوهر متحرك بحركة قائمة به ، فاذا لم يقتض تجاورها تولد متولد عنها بطل قولهم وعلم أن ماتولد منها فانما هو فعل الله جل وعز مبتدع له مخلوق بارادته ومشيئته .

فصل
في ارادة الكائنات

قال الإمام أبو المعالي : « **لما رأينا هذا الفصل متعلقا باحكام الارادة وخلق الأعمال ومتعلقات القدر ، رأينا تقديم هذه الأصول . وقد حان ان نذكر مذهب أهل الحق . في ارادة الكائنات ، والرد على مخالفيهم .**

فمذهبنا : أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولايختص تعلق مشيئة الباري تعالى بصنف من الحوادث دون صنف » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما تبين أن الله جل وعز خالق كل مخلوق ، لزم منه أن يكون جل جلاله مريدا لكل حادث . اذ المخلوق لابد أن يكون مرادا مقصودا للخالق . ولما كانت أعمال العباد مخلوقة له كانت مرادة له .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ثم من أئمتنا من يطلق ذلك عاما ولم يطلقه تفصيلا . فاذا سئل عن كون الكفر مرادا لله تعالى لم يخصص فى الجواب وذكر تعلق الارادة به ، وان كان يعتقده ، ولكنه يجتنب اطلاقه لما فيه من ايهام الزلل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء تنكبوا من ذلك ، لاعتقاد اكثر الناس أن المراد بأمر الله به والبارى جل وعز لايامر بالكفر ، قال هو هؤلاء : ينبغى أن يطلق اطلاقا خاصا أنه مراد لله لما يتوهم متوهم أنه أمر بها . وقد يطلق لفظ على العموم ولا يطلق على الخصوص . ألا ترى أنا نعلم أن العالم كله لله ، فاذا أريد منا أن نطلق ذلك فى الولد على الخصوص أو على الزوجة حتى نقول : الولد لله والزوجة له ، لم تترك . وهذا الاطلاق لما فيه من الابهام .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حقق من أئمتنا أضاف تعلق الارادة الى كل حادث معمما ومخصصا مجملا ومفصلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا يتميز تفسيره اثناء الكلام ان شاء الله تعالى :

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومما اختلف أهل الحق في اطلاقه ومنع اطلاقه : المحبة والرضا . فاذا قال القائل : هل يحب الرب تعالى كفر الكافر ويرضاه ؟ فمن أئمتنا من لايطلق ذلك ويأباه . ثم هؤلاء تحزبوا حزبين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من الأئمة من يصرف المحبة والرضا الى الارادة . ومنهم من يصرفها الى فعل الله جل وعز وهو انعامه فمن صرفه الى الانعام لم يجز منه أن يقول : أن الكافر وكفره يحبهما الله ، اذ لا معنى للمحبة عنده الا التنعيم ، وتنعيم الكافر لايكون . فكذلك المحبة منه لاتكون للكافر . ومنهم يصرف المحبة والرضا الى الارادة . ولكن ذلك يكون على الخصوص لا على العموم . فارادة البارى تعالى المتعلقة . بتنعيم عبد تسمى محبة ورضا . والارادة المتعلقة بالانتقام منه والعقاب له تسمى سخطا .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة . وقال : المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا . فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ثبت أن كل واقع فانما يقع لاحداث الله جل وعز له ، وعلمنا أن الحادث لابد من أن يكون مرادا للمحدث مقصودا له ، ثبت أن الكفر مراد لله جل وعز مرضى عنه ولكنه يريده كفرا يعاقب الكافر عليه ، ويرضى الانتقام منه بسببه .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فاذا ثبت ان المحبة هى الارادة ، فيترتب على ذلك أمر معترض فى الفصل ليس من مقصوده . وهو أن

تعلم أن الرب تعالى لاتتعلق به المحبة على الحقيقة . فان الارادة لاتتعلق الا بمتجدد ، والرب أزلى لا أول له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا ثبت أن المحبة هى الارادة ، استحال مع ذلك كون البارى تعالى متعلقا بمحبتنا . فان قدمه يوجب استحالة ذلك عليه ، لأن الارادة مشيئة لمتجدد ، فمن وجب له القدم ، استحال أن تتعلق به الارادة . فاذا كان الباقى لا يراد حين لم يكن متجددا فى حال بقائه فأحرى وأولى أن لايكون القديم متعلقا للارادة .

فان زعم زاعم : أن المحبة ليست هى الارادة . قيل له : ان لم تكن المحبة الارادة لم يخل من أشياء . اما أن يكون مثلا لها أو ضدا أو خلافا لها . فان كانت مثلا لها فلتكن ارادة ، لأن المتماثلين يتساويان فيما يجب ويجوز ويستحيل . ولا يجوز أن تكون ضدا لها لأن الضدين تتناقض أحكامهما ولا يتناقض حكم المحبة والارادة حتى يستحيل أن يكون المريد لأمر ما ، محبا له . فلم يبق الا أن يكون خلافا . ولو كانت خلافا لوجب أن توجد مع ضد الارادة كالسواد مع الحركة ، لما اختلفا جاز أن يوجد السواد مع السكون الذى هو ضد الحركة ، وأن يوجد البياض الذى هو ضد السواد من الحركة ، وكان يجب على هذا أن توجب المحبة مع ضد الارادة وهى الكراهية ، حتى يكون المحب للشىء كارها له . وفى فساد ذلك مايدل على أن المحبة ارادة .

ومن الدليل على استحالة تعلق الارادة بالبارى جل وعز وجوب وجوده . وذلك مانع من تعلقها به ، الا ترى أن اجتماع الضدين لما كان مستحيلا وكانت استحالته واجبة ، امتنع أن يريد المريد استحالة اجتماع الضدين لوجوبهما . وكذلك لما كان السواد سوادا واجبا استحال أن يريد المريد كون السواد سوادا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « قالت المعتزلة : البارى تعالى مريد لأفعاله سوى الارادة والكراهة • وهو مريد لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد ، كاره للمحظورات من افعالهم • وأما المباح منها ومالا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والاطفال ، فالرب تعالى عندهم لايريدها ولا يكرهها • ولنا فى سبر ذلك مسلكان فى العقل » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لهذه المسالة دليل عقلى وأدلة سمعية • فالدليل العقلى : ماتقدم من أن البارى جل وعز خالق لأفعال العباد ، ولا يصح الخلق الا من فاعل له قادر عليه عالم به مريد له • فالدليل القائم على كون البارى تعالى خالقا لأفعال العباد ، دليل على أنه مريد لها قاصد الى ايقاعها واختراعها ، اذ لا يصح أن يكون خالقا لها وهو غير مريد لها : اذ قد تخصصت باوقات دون أن تتقدم عليها أو تتاخر بعدها • ولا يصح التخصيص الا بالارادة • فهذا الطريق العقلى •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والثانى : أن نخصص الفصل بطرق مستغنية عن البناء على خلق الأعمال مشوبة بالسمع وموجب الشرع •

فمما يستدل به أن نقول : اتفق مثبتو الصانع تعالى ، على تعاليه وتقدسه عن سمات النقص » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ضاهت ربها فى الخلق وأوجبت له القصور ــ تعالى عن ذلك ــ لأنا نعلم أن الملوك كلما

نفذت ارادة أحدهم ، كان ذلك أشد لملكه واقوى لسلطانه . ولو وقعت أمور رعيته على كراهية لكان ذلك وهنا لملكه وضعفا لسلطانه . فكيف يصح أن يكون ملك الملوك رب الارباب يجرى أفعال عبيده المخلوقين المتعبدين مجرى افعالهم وأحوالهم على كراهته ، وعلى خلاف ارادته ؟ وهذا لما التزمته المعتزلة حارت فيه ألبابهم ، ودهشت خواطرهم وراموا الانفصال عن ذلك بأشياء يستدل مثلها الطغام والعوام .

فمما ذكروه أن قالوا : الرب تعالى قادر على الجاء الخلق واضطرارهم الى الايمان بأن يظهر آية تظل أعناق الجبابرة لها خاضعة ، وانما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرا على سوق الخلق اقتهارا واقسارا الى ما أراد » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا الذى قالوه لايجرى على قواعدهم فانهم مجمعون مطبقون على أن الايمان لا يخلقه الله جل وعز فى قلوب العباد ، وانما أرادوا أن الله جل وعز قادر على أن ينزل آية تظل أعناق الجبابرة لها خاضعة . والبارى تعالى قد أظهر الآيات على أيدى الأنبياء ، فلم يهتد بها الا افراد من الناس . ألا ترى أن عصا موسى ـ على نبينا وعليه السلام ـ انقلبت ثعبانا . فما زاد على ذلك فرعون وقومه الا عتوا واستكبارا فاذا كان مجىء القرآن لايحصل الايمان ضرورة ، فكيف يقدر المعتزلة هذا انفصالا عما سقناهم اليه من وصف الله جل وعز بالقصور ؟ وقد قال تعالى : « وان يروا آية يعرضوا » [القمر ٢] وقد كانت ناقة صالح ـ على نبينا وعليه السلام ـ آية عظيمة ، فما زادت ثمود الا كفرا حتى انتدب منهم منتدب الى عقرها .

ثم يقال : البارى جل وعز لو ألجأ عباده الى الايمان لما كان ذلك الايمان حسنا مثابا عليه ، بل كان قبيحا . والرب جل وعز لايريد القبيح وانما يريد الايمان المحصل للثواب . واذا كان هؤلاء لا يختارون ايمانهم ولاينبعثون اليه من عند انفسهم ، فانهم يلجأون اليه لأن الالتجاء والاضطرار

ينافى الاختيار ، فالذى أراده جل وعز من عباده وهو ان يؤمنوا به ايمانا يثابون عليه ، لم يقدر على خلقه . والذى خلقه فهم من الايمان لم يرده . فكان هذا أبين من القصور . اذ كون فعل الفاعل جاريا على خلاف ارادته وعلى وفق كراهته ، أدل على القصور من وقوع فعل غيره على خلاف ارادته .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قالوا اذا جاز أن يكون مانهى عنه ولايكون ما أمر به ، فلا يمتنع أيضا أن يقع مايكره ولا يقع مايريد ، وهذا ساقط من الكلام فان ما لميقع مما أمر به انما لم يقع لانه لم يرد أن يقع » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن البارى تعالى اذا أمر وتعبد وأراد جل جلاله ألا تقع طاعة المطيع ، فانما لم تقع من حيث لم يردها ، فلم يرجع ذلك الى قصور حين وقع الأمر على ما أراده . وانما القصور فيما قالوه لأنهم حكموا بأن العباد فعلوا ما لم يرده الله

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يقوى التمسك به : اجماع السلف ـ الصالحين ـ قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء ـ على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من المجملات المتاولات وهى قولهم : ما شاء الله كان ومالم يشاء لم يكن »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا نص جلى فى ابطال ما قاله المعتزلة لأن كفر الكافرين وعصيان العاصين كان . ودل كونه ووجوده على تعلق مشيئة الله جل وعز به . ومن قال : أن المعاصى

تقع وتوجد ، والله جل وعز غير مريد لها ولا شاء لجميعها فهو خارق لهذا الاجماع . وقد توعد الله جل وعز خارق الاجماع فى قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ، نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » [النساء ١١٥]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يطيش عقولهم : اتفاق العلماء قاطبة على أن المدين القادر على ابراء ذمته ، اذاقال : والله لأقضين حق غريمى غدا ان شاء الله تعالى ، فاذا تصرم الأجل المضروب والأمد المرقوب ولم يقضه ، فلا يحنث الحانث لاستثنائه بمشيئة الله تعالى ويتنزل ذلك منزلة مالو قال القائل : لأقضين حق غريمى ان شاء زيد ، فشاء . واو استبهمت مشيئته ولم يحط بها علما لحنث ، فلو كان الرب تعالى مريدا لقضاء الدين لامحالة لتنزل ذلك منزلة مالو قال لأقضين حق غريمى غدا ان شاء زيد . ثم شاء زيد فلم يقضه فيحنث لا محالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما قالت المعتزلة : ان الرب جل وعز يريد الطاعات . وقضاء الدين طاعة وأمر لازم . فاذا حلت هذه الكلمة اليمين ، علم بذلك أن المطل بذلك الدين قد أراده الله جل وعز ، اذا لم يرده لما انحلت اليمين به . وهذا اجماع من الأمة وهو مالم يجدوا عنه انفصالا .

وقصارى ما قال فيه « أبو هاشم » حاذقهم ان قال : ان هذه كلمة وضعت فى الشرع لحل اليمين ، لايعقل معناها . وهذا قول يستقل بالانفصال عما ألزموه ، لأن ظاهره أن الله جل وعز شاء مطل الماطل . وهذا ظاهر القول . والماطل اذا كان واجدا فانه ظالم فى مطله . فكيف

جاءت هذه الكلمة فى الشرع تحل الايمان بما لايجوز عندكم فى حق الله تعالى من ارادته ، ابراء الذمة وصرف الحق الى أهله .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يقوى الزامه أن نقول : **الرب تعالى عندكم يريد ايمان الكافرين . وذلك واجب فى حكمه ، فبينوا معاشر المعتزلة مانسائلكم عنه وأوضحوا الوقت الذى تتقرر الارادة له ، والارادة حادثة عندكم غير مرادة . فلا يكادون يضبطون فى ذلك وقتا موقوتا ، ولا يلقون لأنفسهم ثبوتا »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : وهذا الزام صحيح . لانا نعلم أن المخصص للاشياء الموجودة : الارادة . فاذا كان ارادة الله جل وعز ايمان الكافرين واجبة ، فمتى تقع هذه الارادة ؟ وما الذى قرر لها وقتا لا تتقدمه ولا تتاخره وهى غير مرادة ؟ والتخصيص انما يكون بالارادة . ثم انهم يسالون كيف جمعوا بين الوجوب والحدوث ؟ فانهم يقولون : ان الله جل وعز يجب عليه أن يريد ايمان المؤمنين والارادة التى أوجبوها حادثة والحادث ممكن . والجمع بين الامكان والوجوب غير جائز فبان بذلك كله اضطراب آرائهم .

شبهة للمعتزلة

قال الإمام أبو المعالى : **« فمما تمسكوا به . وفى ذكره والانفصال عنه تمهيد أصل متنازع فيه . أن قالوا : الأمر بالشىء يتضمن كونه مرادا للآمر » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هؤلاء زعموا أن المأمور به لابد أن يكون مرادا للآمر به . وقالوا : انه لافرق بين قول القائل آمرك بكذا وبين قوله أريد منك كذا . ولا بين قوله : أنهاك عن كذا ،

وبين قوله أكره منك كذا . قالوا وقد ثبت أن كل مكلف مأمور بالايمان ، فوجب أن يكون ايمان كل مكلف مراد لله من حيث كان مأمورا له .

وللأئمة فى هذا أمثلة من أوجزها وأحدها : أن يقول الرجل اذا كان له عبيد يبالغ فى ضربهم وعقابهم وتكثير عذابهم وينكل بهم غاية التنكيل ويبرح بهم أشد التبريح ، حتى شاع ذلك عند سلطان الوقت فأحضره ، وهم بعقوبته . فقال معتذرا : أيها الملك انى ماعنفتهم ولا اشتددت عليهم لاعلانهم بالمخالفة لى . آمرهم فلا يطيعونى وانهاهم فيرتكبوا ذلك المنهى . فقال السلطان له : هذه دعوى منك . من لى بصدقها ؟ والسلطان فى ذلك كله قد اشتد عليه غضبه واستعر بالغيظ صدره . فقال السيد للسلطان : آية ذلك انى آمرهم بحضرتك فان عصونى علمت صدق قولى ونجوت من عقابك ، وان أطاعونى عملت كذب دعواى ووجبت على عقوبتك . فقال له الملك : سأختبر ذلك من صدقك وكذبك فأمر السلطان باحضارهم وجعل يأمرهم بين يدى الملك ، وهو يقتضى منهم الطاعة بفعل ما أمرهم به فهل يشك عاقل أن السيد لايريد ما يأمرهم به الا منع ما يستحقه على ذلك من عقاب السلطان وأليم عذابه ؟ فقد تبين فى هذه الصورة أن المأمور به قد لايكون مرادا للآمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا ما يصدر منه فى الصورة التى فرضتموها ليس بأمر على الحقيقة وليس الغرض منه اقتضاء الطاعة . قلنا : هذا جحد للضرورة فان الأمر اذا بدر من السيد مقترنا بقرائن من أحواله قاطعة لاقتضاء الطاعة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأمر يدل على اقتضاء الطاعة بقراين تقرن بالصيغة . والقرائن توقع العلم للمأمور بقصد الأمر ، وكذلك الحاضرون يعلمون كونه اقتضاء طاعة لمشاهدة تلك

القراين . فالعبيد قد تحققوا أنه مقتض لطاعتهم ، والسلطان أيضـا قد تحقق ذلك . ولولا تحققه لانه أمر على الحقيقة ما كان ذلك عذرا له ولا حط عنه عقاب المذنب . فلما تبين صفح الملك عنه ، علم أن عذره قد وضح وأن ماجاء به قد قبل وأن دعواه السابقة منه دعوى صادقة اذ عصاه العبيد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يدل على أن المامور بـه لايجب أن يكون مراد للآمر : أصل النسخ . فانه رفع الحكم بعد ثبوته . ويستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا . فان الواجب اذا حظر وحرم ، يجب على اصل المعتزلة أن يعود ما كان مرادا مكروها . وذلك غـير سائغ فى أحكام الله تعالى اجماعا . وهو دال ـ لو ثبت ـ على البداء . والرب تعالى متقدس عنه . فاذا ثبت أن النسخ يصادف مامورا بـه ، وتقرر أن المراد لاينقلب مكروها فيخرج من مضمون ذلك : أن المامور به أولا لم يكن وقوعه مرادا للآمر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـذا بين لأن المعتزلة اذا قالوا ان كل مامور به مراد لله ، فاذا حرم فينبغى أن يكون مكروها لله . وفى هذا وصفه بالبداء . والبارى جل وعز لايوصف به ومسألة النسخ انما تتبين فى النبوات عند الرد على اليهود فى ابطالهم النسخ .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما تمسك بـه الأئمة فى أن المامور به يجوز أن لايكون مرادا للآمر : قصة ابراهيم وولده الذبيح على نبينا وعليهم السلام فانه ﷺ أمر بذبح ولده ولم يرد ذلك منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـذه حجة واضـحة لان البارى جل وعز لو أراد ذبح ولد ابراهيم لوجد الذبح ، ولما لم يوجـد مع أنه قد أمر به علم بذلك أن المأمور به ليس من شرطه ان يكون مرادا للآمر .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « وللمعتزلة خبط فى درء حجـة الله تعالى ، لايغنيهم عما أريد بهم . فمنهم من يقول : لم يكن ابراهيم عليه السلام مأمورا بذبح ولده تحقيقا ، وانما تخيل أمرا فى حلمـه وحسبه أمرا ، وهذا ازدراء عظيم على الأنبياء وحط من أقدارهم . وكيف يستجيز ذو دين أن ينسب الى ابراهيم خليل الرحمن الاقدام على ذبح ولده من غير أمر جازم ؟ وكيف يسوغ ألا يحيط ولده علما بكونه مأمورا أو غير مـأمور ؟ وتجويز ذلك يسـقط الثقة بما ينقلون من أوامـر الله تعالى »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ما اسوأ أدب المعتزلة مـع الأنبياء . قالت طائفة منهم كما سبق أن موسى الكليم ـ على نبينا وعليه السلام كانت رؤية الله جل وعز عنده جائزة ممكنة ـ على استحالتهـا عندهم ـ فسألها زالا غالطا . وقال هؤلاء : أن ابراهيم تهيأ لذبح ولده من غير أمر ، فنسبوا الى النبى المتخذ خليلا : أنه لايميز الآمر من غيره . وكذبوا الذبيح فى قوله : « افعل ماتؤمر » فيكون الذبيح يسميه أمرا . وهو المبتلى بذلك . ويكون هؤلاء لا يجعلونه أمرا ، والأنبياء صلوات الله عليهم بان اصطفاءهم الله جل وعز لنبوته ، واختار منهم من اختيـر برسالته ، عصمهم فى النوم كما عصمهم فى اليقظة فكانت رؤياهـم

وحيا . قال رسول الله ﷺ : « رؤيا الانبياء وحى » وقد شهدت المعجزات للانبياء بصدقهم فيما ينقلونه عن الله جل وعز ، لانها تنزلت منزلة قول الله ـ جل وعز ـ صدق عبدى . فكيف يظن بخليل الله انه يقدم على ما يناقض الرحمة ويباين الشفقة من ذبح ولد ، بأمر ملتبس ، لايدرى أهو أمر جازم أم ليس بأمر جازم .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومنهم من يقول انما كان مأمورا بالشد والربط والتل للجبين ، وارهاف المدية والتعرض لمقدمات الذبح دون الذبح . وهذا من الطراز الاول . فانا نعلم على اضطرار من اعتقاد القصة : ان ابراهيم ـ على نبينا عليه السلام ـ ابتلى بذبح ولده . ولهذا عظم بلاؤه . كما قال تعالى : « ان هذا لهو البلاء المبين » واقتداؤه بالذبح العظيم أصدق آية على ذلك ، ولايسوغ أن يعتقد بالنبى فى أمر الله تعالى خلاف مقتضاه »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قاله رضى الله عنه فان ابراهيم على نبينا وعليه السلام لايخلو من أحد حالين اما أن يكون أنه اعتقد بالذبح وهو غير مأمور به ، فيكون هذا وضعا من منصب النبوة . حتى حين وصف بانه لايعلم حقيقة الامر المتوجه عليه . أو يقال انه مأمور بالشد والربط والتل ، وعلم أنه غير مأمور بالذبح . وهذا مناقض للآية ، لان الابتلاء والبلاء المبين انما هو فى الذبح لا فى الشد والربط والتل ، اذ لو لم يعلم ابراهيم أنه لم يؤثر بالذبح لهان عليه الشد والربط والتل وارتفعت المحنه عنه ولم يقع افتداؤه بالذبح العظيم منه ، موقع السرور والراحة ، ولا كان للاقتداء معنى لان الاقتداء انما هو تعويض من أمر ، لولا ذلك العوض لوقع الامر النازل بالعوض بالاول المعوض منه . والذبح العظيم ذبح . فكذلك كان الذبيح مأمورا بذبحه . واتفاق العلماء على تسميته ذبيحا أدل على فساد ما قالوه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : فان قالوا : الدليل على انه لم يكن مأمورا بالذبح : انه لما شد يديه ورجليه رباطا وتله للجبين . قيل له : « قد صدقت الرؤيا » [الصافات ١٠٥] فذلك على امتثاله مقتضى الأمر وبلوغه منتهاه . وهذه غفلة منهم وذهول عن الحق . فانه ماقيل له : حققت الرؤيا ، بل قيل له : « صدقت الرؤيا » أى اعتقدت صدقها وابتدرت لما أمرت به ، فانحجز الآن عن امضاء الأمر ، فقد رفع عنك وفدى ولدك عن الذبح المأمور به ، بالذبح العظيم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : استدلالهم بقوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا » حين شـــده وتله للجبين : دليل على أن ابراهيم لم يؤمر الا بذلك : ضعيف . لأن الشد والربط والتل أفعال ليست بكلام ، والتصديق انما يرجع الى الكلام . فان قيل : الأمر من الكلام ولكنـــه لايصدق كما أنه لايكذب . وكيف قيل : صدقت الرؤيا وهو مأمور فيهـا بالذبح ؟ والجواب فى ذلك : أن الأمر قد يأتى فى صدق الخبر . فقيل له : يا ابراهيم قد أمرتك بذبح ولدك ، فوقع التصديق على صيغة الخبر ، ولو كان المراد ما قالوه لما قيل له : صدقت . وانما قيل له : حققت أى أوقعتها حسب ما أمرت بها .

❊ ❊ ❊

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : لو كان ابراهيم يقطع حلقوم ولده ويفرى أوداجه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما قامت حجة الله تعالى على المعتزلة فى ان ابراهيم ـ على نبينا وعليه السلام ـ أمر بذبح ولده ـ ولم يرد منه . زعموا : أن الذبح قد وقع وأن ابراهيم كان يذبح حلقوم

ولده ، فيلتئم ذلك . وهذا افتراء على كتاب الله تعالى واساءة فى تأويله لأن البارى جل وعز لما أخبر أنه لما أسلم وتله للجبين وقع عند ذلك الافتداء ، ثم أن الذبح الشق فاذا التأم فى أثر شقه ، لم يسم ذلك ذبحا . ولو كان الأمر كذلك لم يكن للافتداء معنى ، لأن الذبيح لم تفت نفسه بذلك الذبح ، فلأى شىء فدى وقد قطع حلقومه وفريت أوداجه ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **وما ذكروه من تناقض الجمع بين الأمر بالشىء وابداء كراهيته دعوى . ولاتناقض عندنا فى الجمع بينهما . وكيف يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين مع نصوص لا يقبل التأويل ، دالة على أن الله تعالى لم يرد ايمان الكفرة وطاعة الفجرة ؟ فاذا عم الأمر تعلقا ودلت الآيات نتمسك بها على أنه تعالى أراد ضلال من ضل وهدى من اهتدى ، فيبطل بذلك ما موهوا به** »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا ارتياب فى أن الله جل وعز عم الخلائق بالتكليف ، وأرسل الى الخليقة الرسل ، منذرا اليهم . قال الله تعالى « : وان من أمة الا خلا فيها نذير » [فاطر ٢٤] فاذا كان الايمان عاما فى جميع البشر وقد أخبر الله جل وعز أنه أراد اذلال كفره لم يخلق الايمان فى قلوبهم ، فكيف يصح مع هذا ادعاء كون كن مامور مرادا للآمر ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **ومن الدليل على ذلك : أن الواحد منا لو قال لعبده : قد ازحت علتك وقويت منتك وأتممت عدتك ، حتى لاتألوا جهدا فى اقتناء الخيرات والتسرع الى القربات وسد الثغور مع علمى قطعا بانك تفجر وتقطع الطرق وتسعى فى الأرض**

بالفساد وتستعين بما امددتك به على خلاف الرشاد ، فلا (١) يعد ذلك تناقضا • عرفا واطلاقا » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أصول المعتزلة ان الله جل وعز يريد صلاح من يمهله ويمد فى أجله ، ويعلم انه فى امهاله يسعى على الردى أو يتبع الهدى • ولو اخترمه قبل التكليف لنجا وفاز ، وهذا ان لم يكن متناقضا عندهم ، اذا قدر فى حق الله فان لايتناقض كون الآمر غير مريد للمامور به أولى •

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **ومما يتمسكون به كثيرا أن قالوا : الارادة تكتسب صفة المراد بها فاذا كان المراد سفها كانت الارادة سفها • وهذا من تخييلهم العرى عن التحصيل وهم مطالبون عليه بالدليل • غير مخلين بالاقتصار على محض الدعوى » الى آخر قوله •**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من داب المعتزلة قياس افعال الله جل وعز على افعال العباد ، والسفه انما هو أمر ذمه الشرع فلا يتصف به الامكلف ، فمن يعلم من المكلفين السفه أو اراده كان مذموما بحق الشرع • ولو أن الارادة تكتسب صفة المراد لوجب أيضا ، اذا قالوا ان الرب أراد الطاعة فيكون أيضا مطيعا • وهذا رأى من لا يقدس بارئه ولا يعظم خالقه ، ثم ارادة الله عندنا أزليه والسفه والطاعة ونحو ذلك انما يتصف به الحادث المبتدأ الوجود • ألا ترى أنا نعلم أن من اكتسب علما ، كالفواحش والفجور من غير حاجة ماسة الى ذلك فهو سفه • وقد علمنا : أن الرب يعلم المعلومات كلها خيرها

---

(١) فيعد : ط

وشرها بعلمه القديم الذى يتنزه عن أن يتصف بما يتصف به ، علمنا المكتسب (١) .

فصـــل

مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب الله لم يختطوا بفحواها ولم يدركوا معناها .

قال الإمام أبو المعالى : « منها قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » [الزمر ٧] وفى الجواب عن هذه الآية مسلكان : أحدها : الجرى على موجبها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن من الائمة من يطلق الرضا على ارادة ايمان المؤمنين أو على تنعيم المؤمنين . فعلى هذا نقول : أن الله جل وعز لايرضى كفر الكافرين أو لايرضى تنعيم من يكفر ، وان قلنا بما قال به معظم الائمة ، فنقول : ان عباد الله ههنا ليسوا جمع عن وانما هو جمع عابد ، كما قالوا : قائم وقيام ونائم ونيام . والعباد الذين وفقهم الله جل وعز لعبادته لم يرض لهم الكفر ولم يرده ، حين لم يخلقه فيهم . ونظير هذا قوله : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا» [الفرقان٦٣] وقوله تعالى : «عينا يشرب بها عباد الله» [الانسان ٦] ونعلم أن هؤلاء ليسوا جميع الخلق ، وانما هم المصطفون المخلصون للنعيم المقيم . وقد يحتمل أن يكون عباد جمع عبد ، شرفهم الله جل وعز بالاضافة اليه ، كما شرف الناقة بقوله : « ناقة الله وسقياها » [الشمس ١٣] وكما تقول الأمة جمعاء : الكعبة بيت الله .

* * *

---

(١) فى ط : فصل مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة [استدل المعتزلة] بظواهر ... الخ

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستروحون اليه قوله تعالى : « وقال الذين أشركوا : لو شاء الله ما أشركنا » [الأنعام ١٤٨] قالوا : فوجه الدليل من هذه الآية : أن الرب تعالى أخبر عنهم وبين أنهم قالوا : « لو شاء الله ما أشركنا » ثم وبخهم ورد مقالتهم ، ولو كانوا ناطقين بحق مفصحين بصدق ، لما قرعوا قلنا : انما استوجبوا لأنهم كانوا يهزأون بالدين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما بعثت الرسل وكان من عادة الأنبياء صلوات الله عليهم تفويض الأمور الى الله جل وعز فلما طولبوا بتقبل الشرع راموا الرد على الأنبياء بما ينطقون به ، لأن كل شيء راجع الى ارادة الله جل وعز ومشيئته ، ولم يكن في نفوسهم علم بذلك ، لأنهم كفاراً جهالاً به . ومن يجهل الله يجهل صفاته ولكونهم جاهلين بما قالوا ، أو ظانين له ، قال الله لهم في توبيخه : « قل : هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن » [الأنعام ١٤٨] وقد أعلم الله « ان الظن لايغني من الحق شيئا » [النجم ٢٨]

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومما يستزلون به العوام : الاستدلال بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » [الذاريات ٥٦] وهذه الآية عامة في صيغها متعرضة لقبول التخصص ، عند القائلين بالعموم [مجمله] (١) عند منكري العموم . ولايسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال أو يتصدى للاجمال (٢) .

---

(١) مجملة : ط .

(٢) هذا عجيب من المؤلف . عجيب منه قوله : « ولايسوغ الاستدلال في القطعيات بما يتعرض للاحتمال أو يتصدى للاجمال » لأنه يتعصب لمذهب الجبر ولسائر المسائل الخلافية ، مع أن أدلتها في نظره كما قال .

ومن مذهب المعتزلة : أن العموم اذا دخله التخصيص صار مجملا فى بقية المسميات » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن هذه الآية مخصصة بالصبيان والمجانين بأن الله جل وعز لم يكلف الأطفال ولا كلف المجانين ولا ألزمهم عبادة ٠ فاذا أخرجت عن عمومها تعرضت لتخصيص آخر ٠ فمن الأئمة من قال أن الله جل وعز بين بهذه الآية غناء الله جل وعز عن عباده وافتقار عباده اليه ، فقال : « ماأريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » [الذرايات ٥٧] وانما خلقتهم لآمرهم بالعبادة وأوجه اليهم التكليف ٠ والعبادة معناها الذلة ٠ والبعير المذلل هو الذى أذله القطران ، والطريق المعبدة هى التى أثرت فيها حوافر الدواب وأقدام السيارة ٠ فاذا خلقوا لتظهر عليهم الذله ، ممن خضع لله اختيارا بذلته لله وخشوعه ، ومن جحد وعاند ، فاثار الحدوث عليه بادية وشواهد الافتقار عليه ناطقة ٠ وكيف يعتقدها المعتزلة دليلا لهم ولو كانت على مقتضى رأيهم لتناقض المعنى ؟ لأن الرب تعالى علم أن معظم الخلائق يكفرون ، فيكون التقدير : وما خلقت من علمت أنه يكفر الا ليؤمن ٠ وهذا لايصح أن يكون عليه معنى الآية ٠

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يستدلون عليه : قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة ، فمن نفسك » [النساء ٧٩] قلنا : الآية المتقدمة على هذه الآية دلالة قاطعة على بطلان مذهبكم ٠ فانه عز من قائل قال : « وان تصبهم حسنة ، يقولوا : هذه من عند الله ، وان يصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ٠ قل : كل من عند الله » [النساء ٧٨] الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاصابة اذا أطلقت فانما تدل على أمر لايقصد ولا يراد ولايختار ٠ الا ترى أنك تقول : أصاب

زيد المرض وأصابه التنكيل والعقاب . ولا تقول : أصابه الاكل والشرب ولا أصابه الترفه والتودع وركوب الخيل والمشى على سبيل الاختيار ، كل ذلك لايقال . وانما معنى الآية : أن كفار قريش كانوا اذا أصابتهم سيئة أو أذى أو شدة ، نسبوا ذلك الى محمد ﷺ واذا نالوا حظا وادركوا سعة قالوا : هذا منا ومن يمن آلهتنا ، فرد الله ذلك عليهم وخاطب رسوله ، وهم المعنيون فقال « ما أصابك من حسنة » أى من نعمة « وما أصابك من سيئة فمن نفسك » أى من ضيق فهو جزاء عملك . والنعمة والضيق لايجرى تقدره . الانسان ولا يقصده اليها . ثم أن المعتزلة تخالفا آراءهم هذه الآية لأن أفعال العباد خيرها وشرها موجودة بقدرهم ، ولا قدرة لله جل وعز على شىء من ذلك . والبارى جل وعز قد أسند الحسنة الى فعله بقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله »

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« وربما استدلوا فى خلق الأعمال بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » [المؤمنون ١٤] وزعموا : أن ذلك يدل على اتصاف العباد بالخلق والاختراع . وهذا وهم منهم وزلل . فان الخلق قد يراد به التقدير ، ومن ذلك سمى الحذاء خالقا » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقوع الخلق بمعنى التقدير موجود فى كلام العرب . كما أنشد الامام بيت زهير :

ولانت تفرى ماخلقت وبعض القوم يخلق ثم لايفرى

والتقدير : وهو قياس شى بشىء مقدور ، والبارى جل وعز ذكر أطوار الخلق وانتقالهم فى الأرحام ، ونزل ذلك فى الأرحام « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين » الى آخر قوله . فلما ذكر تقديره له

فى أطوار الخلق ، قال : « فتبارك الله أحسن الخالقين » أى المقدرين . ولو كان المقصود بالخالقين المبدعين ، لما جرى ذلك على قواعدهم بأنهم يقولون : ان العبد يخلق الايمان لنفسه والطاعات . وخلقه لذلك أحسن من خلق الأجسام والأعراض . فالعبد عندهم أحسن الخالقين ـ تعالى الله عن ذلك ـ

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ثم نتمسك بعد ذلك بنصوص الكتاب ، فى وقوع الكائنات مرادة لله تعالى . قال الله تعالى « : ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا . ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون » [الأنعام ١١١] فهذه الآية ترد على المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أعلم أن الايمان لايكون الا ممن شاء الله منه وخلقه فيه .

والثانى : ان الآيات التى زعموا أن الله قادر على خلقها حتى يذل بها رقاب الجبابرة ، قد بين البارى جل وعز أنه كان يأتى بها ثم لايؤمنون عندها . وأية آية أعظم من تنزيل الملائكة اليهم وتكليمهم الموتى وحشرهم عليهم . ثم ذلك كله لم يتكفل بوجود ايمانهم ، ولا استقل بحصول هدايتهم ، الا أن يشاء الله تعالى .

فصل

التوفيق والخذلان

قال الإمام أبو المعالى : « التوفيق : خلق قدرة الطاعة ، والخذلان : خلق قدرة المعصية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لفظة التوفيق ماخوذة من وفق الشيء ٠ وذلك أن المطيع وافق أمر ربه بالامتثال ووافق نهيه بالترك والاجتناب ، فسمى ذلك من فعل الله جل وعز توفيقا وسمى به العبد موفقا ٠ واذا كان التوفيق انما هو مايكون بالطاعة والامتثال ، لا يتحصل اكتسابا الا بالقدرة فكان خلق الله القدرة على الطاعات هى التوفيق ، واذا خلقت له القدرة على الطاعة ، أطاع لامحالة ـ لما تقدم بيانه من أن القدرة الحادثة تقارن المقدور ـ كذلك اذا خلق للمخذول القدرة على العصيان وجد العصيان لامحالة ٠

***

قال الإمام أبو المعالى : **« وصرف المعتزلة التوفيق الى خلق لطف ، يعلم الله انه يؤمن عنده ٠ والخذلان محمول على امتناع اللطف »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : صرف المعتزلة التوفيق الى اللطف أمر مبهم ، لايعلم ولايفهم ، وانما حملهم على ذلك أنهم لما رأوا واعتقدوا أن المحدثين خالقين لأفعالهم ، ورأوا أن الله جل وعز قد أخبر أن له توفيقا ينعم على العبد به ، صرفوه بلا أمر يعلم ماهو ، ثم يسالون عن ذلك اللطف ٠ أهو مخلوق فى الموفقين يطيعون به ؟ فان قالوا ذلك وافقناهم عليه ، ولم يكن بيننا وبينهم الا اختلاف فى العبادة وان زعموا : انه ليس بمخلوق فيهم ، لكنه أمر آخر يخلقه فيؤمن عنده من علم انه مؤمن كاية يظهرها لهم أو نحو ذلك ، فهى دعوى لا يعلمها المطيعون ولا يشهدها الموفقون ٠

ثم أن المعتزلة يقولون : ان الرب تعالى لايقدر على توفيق جميع الخلائق ٠ وهذا رد لنصوص القرآن العزيز ، كقوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » [السجدة ١٣] : « ولو شاء ربك لجعل الناس

أمة واحدة » ودأب المعتزلة أبدا نسبة بارئهم الى القصور والعجز - تعالى الله عن ذلك - فتارة يضاهونه فى الخلق والاختراع ، وتارة يعجزونه على الاقتدار على هداية من شاء هدايته ، وتارة يقولون : ان العصاة المذنبين يفعلون مايكرهه الله تعالى ولايريده . وكل ذلك بعد عن تقديس الله جل وعز ، وتنزيهه ، وجهل بحق الربوبية والألوهية .

***

قال الإمام أبو المعالى : « والعصمة هى التوفيق . فان عممت كانت توفيقا عاما ، وان خصت كانت توفيقا خاصا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : جعل التوفيق والعصمة بمعنى واحد . وان كان التوفيق يرجع الى وجود - كما تقدم بيانه - والعصمة ترجع الى عدم لأن معناها البعد عن الذنب والانكفاف عنه . لكن الانكفاف عن الذنب انما كان لوجود فعل الطاعة راجعا الى معنى واحد ، فاذا عصم العبد عن جميع الذنوب كالملائكة والأنبياء - صلوات الله عليهم - سمى كل واحد منهم معصوما على الاطلاق . واذا عصم العبد عن ذنب معين سمى معصوما عن ذلك الذنب بتقييد . قال الله تعالى : « ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » [يوسف ٣٢] أى فاستعصم عن ذلك الذنب .

فصل

ذم القدرية

قال الإمام أبو المعالى : « اتفق أهل الملل على ذم القدرية ولعنهم . وقال رسول الله ﷺ : « لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا » (١) ولاينكر لعن القدرية منكر » الى آخر قوله .

---

(١) القدرية فى نظر المؤلف هم الذين يقولون : ان العبد يقدر على أن يفعل أو لايفعل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القدرية راموا أن يدفعوا عن أنفسهم هذا الشين الذى لزمهم فى الشرائع . وقالوا لنا : أنتم القدرية الذين اعتقدتم أضافة القدرة الى الله سبحانه وتعالى وهذا منهم مباهتة وتواقح . فانا نحن سلمنا الأمور الى الله تعالى ولم نجعل لانفسنا حولا ولا قوة الا به (١) ، وهم أضافوا لانفسهم الاقتدار ، وجعلوا لهم فى أعمالهم الاختيار . وهم أولى بتحمل هذا الشين ، والتحلى بهذا الوصم . لاسيما وقد قال رسول الله ﷺ : « القدرية مجوس هذه الأمة » (٢)

فان المجوس ثنوية اعتقدت إلهين أحدهما فاعل خير وهو النور ، ويسمونه «يزدان» وآخر فاعل شر هو الظلمة ويسمونه «أهرمن» كما أن القدرية تزعم أنها تفعل الكفر والمعاصى ، التى لايفعلها الله جل وعز ولا يريدها بل يكرهها . ويفعلون الطاعات ويخلقونها بقدرهم وان كان الله يريدها . وجاء فى الأثر عن رسول الله ﷺ أنه قال : « اذا قامت القيامة نادى مناد فى أهل الجمع أين خصماء الله تعالى ؟ فتقوم القدرية » لأنهم الذين شاركوا الله فى الخلق - على زعمهم - وجعلوا أعمالهم كلها مبدعة

---

(١) هذه مغالطة من المفسر . فان كل مسلم يعتقد أنه لاحول ولا قوة الا بالله . والمعتزلة لما قالوا : ان الانسان حر فى اختيار افعاله ، قالوا : بقوة منحها الله للانسان . لأنه قال فى القرآن : « فلما زاغوا ، أزاغ الله قلوبهم » أى أن الله لم يزغ القلوب ، إلا بعدما اختار الفساق الزيغ أولا . وقال : « ومايضل به الا الفاسقين » أى أنه لايضل ابتداء ، بل بعدما يوجد الفسق من الفساق .

(٢) رواه الطبرانى

باب

فى التعديل والتجويز

قال الإمام أبو المعالى: « اعلموا ـ احسن الله ارشادكم ـ : أن مضمون هذا الأصل العظيم والخطب الجسيم » الى آخر الفصل .

فصــــل

التحسين والتقبيح

« العقل لا يدل على حسن شىء ولا قبحه فى حكم التكليف . وانما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصـــل القول فى ذلك : أن الشىء لايحسن لنفسه وجنسه وصفة نفسية لازمة له . وكذلك القول فيما يقبح » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: لو قال الحسن والقبـــح ينصرفان الى صفات نفسية لانسد باب النسخ ، لأن الشىء قد يحـــرم تارة ويحل أخرى ، فاذا كان المحرم انما حرم لأنه قبيح بصفة نفسية ، فلا يجوز مع هذا أن يكون حسنا حتى يحل لحسنه اذ صفات النفس لايجوز تغيرها وانقلابها . وقد قال الله تعالى فى عيسى : « ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم » [آل عمران ٥٠] ثم أن المعتزلة انفردوا برأى لم يقل به أحد متقدم ولا متأخر ، لأنهم جعلوا المشهور الذى يرجع الى الآراء فى حكم المعقول الذى لايكون فى العقل الا كذلك . ولا يصح أن يكون وجوده محسوسا الا على حكمــه معقولا . والقدماء قـد قســـموا مالا يدرك بنظر ولا رؤية أربعة أقسام : معقولا أول ومحسوسا ومشهورا

ومقبولا . فلو رجع المشهور الى المقبول لكان ذلك تداخلا فى القسمة . والقسمة الحكمية لا تتداخل ابدا . ولما صرفت القدرية الحسن والقبح الى الى صفتين نفسيتين لم يقفوهما الشرع .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما يجب الاحاطة به قبل الخوض فى المحاجة : ان ائمتنا تجوزوا فى اطلاق لفظة . فقالوا : لايدرك الحسن والقبح بالشرع . وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائدا على الشرع » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معنى تسمية اهل الحق الشىء بانه قبيح : أنه محصور محرم . ومعنى الحصر : ورود الامر بالترك . وكذلك المعنى بالحسن : ورود الامر بالفعل . فلا زائد فى القبح من ورود النهى به ، ولا زائد فى الحسن على ورود الامر به والحسن والقبح لم يكتسبا بورود الامر باحدهما والنهى عن الآخر ، بل هما صفتين متجددتين بل بعد توجه الامر الى احدهما والنهى الى الآخر ، على حكمهما قبل ورود الشرع .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ثم المعتزلة قسموا الحسن والقبح . وزعموا : ان منها مايدرك قبحه وحسنه على البديهة والضرورة من غير احتياج الى نظر ، ومنها مايدرك الحسن والقبح فيه بنظر عقلى » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : **« وسبيلنا ان نوجه عليهم القول، فنقول : ما ادعيتم حسنه او قبحه ضرورة ، فانتم فيه منازعون ، وعن دعواكم مدفوعون . واذا بطل ادعاء الضرورة بطل به رد النظريات اليها »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما زعمت انهـا تعلم بالضرورة : أن الكفر معلوم قبحه بالضرورة . يقال لهم : الضرورات لاتختلف فيها العقلاء . الا ترى أنهم لا يختلفون فى عملهم بنفوسهم ، وبباطن أحوالهم ولا فى محسوساتهم ، فلو كان الكفر معلوما قبحه بالعلم الضرورى لما واقعه الكفار ولا خالفوا فيه المؤمنين . الا ترى، أنهم لايخالفونهم فى سائر معلوماتهم الضرورية . ثم لو كان الكفر معلوما قبحه بالضرورة ، ولما وقع التكليف به كما لايقع التكليف بما علم ضرورة . كالادراكات وغيرها . ثم يقال لهم : نحن عقلاء مثلكم وقد خالفناكم فى أنا لا نعلم قبح الكفر ضرورة من حيث ادعيتم العلم به منه . نعم نعلمه ضرورة من حيث تواتر عندنا قبحه فى الشرع ضرورة . فقبحه علمناه من حيث تواتر عن النبى ﷺ الأخبار عن قبحه .

واذا الزمنا المعتزلة بطلان قولهم وادعائهم العلم الضرورى ، وخلافنا لهم ، راموا انفصالا عن ذلك . وقالوا لنا : انتم توافقونا على التقبيح والتحسين لكن طرقنا اختلفت : فزعمتم أنتم : أن التقبيح والتحسين يرجع الى الشرع ، وزعمنا نحن : أنه راجع الى العقل . والضرورات قد يختلف فيها العقلاء على هذا الوجه ، فان أخبار التواتر يعقبها العلم الضرورى .

وقد زعم « الكعبى » وأشياعه : بان طريق العلم بما تواترت الاخباريه : استدلالى ولم يقدح ذلك فى العلم الضرورى ، اذ العلم قد حصل وان اختلفت طرقه . وهذا الذى راموا أنه انفصالا ، لايصح لهم : فانا قدمنا أن الحسن والقبح ليسا صفتين ثابتتين للحسن والقبح ، وليسا باكثر من ورود الشرع بالامر باحدهما والنهى عن الثانى فادعاؤهم صفتين ثابتتين للقبح والحسن ، وزعمهم : أنهما يعلمان بالضرورة هو موضع نزاعنا . فنحن ما اجتمعنا معهم فى مطلب واحد .

***

قال الإمام أبو المعالي : ومما يوضح الحق في درئهم عن معنى الضرورة : أن الذى ادعوه قبيحا على البديهة ، قد أطبق مخالفوهم على تجويزه واقعا من افعال الله تعالى ، مع القطع بكونه حسنا . فانهم قالوا : للرب تعالى أن يؤلم عبدا من عبيده ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض على الألم ومن غير جلب نفع ودفع ضرموفيين على الألم . وكما قطعوا بتجويز ذلك في أحكام الله تعالى ، فكذلك قطعوا بأنه لو وقع لكان حسنا . وهذا مالا سبيل الى دفعه . وفيه فرض تحسين العقل (١) في الصورة التى ادعى المعتزلة العلم الضرورى بالتقبيح فيها » (٢) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : واذا بطل كون ادعاء الضرورة بخلاف من خالفهم فيها من العقلاء ، لم يسلموا من دعوى الضرورة في نقيض ما قالوه ، حتى يقولوا : انهم علموا الضرورة في حسن ماقبحوه وقبح ماحسنوه ، لأن شان من ادعى الضرورة في غير موضعها ، ان تقلب دعواه .

***

قال الإمام أبو المعالي : « فان قالوا : الدليل على أن الحسن والقبح يدركان عقلا ، أن منكرى الشرائع وجاحدى النبوات (٣) يعلمون قبح الظلم والكفر وحسن الشكر ، ولو كان الأمر في ذلك يتوقف على الشرع (٤) لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح . وهذا الذى ذكروه

---

(١) العقل : ط

(٢) واذا بطل ... الخ يفهم من الأصل أنها من كلام الامام . لأن قال المفسر ساقطة .

(٣) وجاحدى النبوات : ط

(٤) السمع : ط

لامحصول له . وأول ما فيه : أنه احتجاج فى موضع الضرورة على دعواهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم من أسند دعــــواه الى الضرورة أن يستمر عليها ولا ينتقل منها الى الاستدلال . وانتقــــاله الى الاستدلال تسليم منه لترك الضرورة ، واعتراف بأن دعواهم لهــــا باطل . ثم هذا الذى ذكروه انما كان يثبت لو كان من ينكر الشرع عالمين بالقبح والحسن ، ولعلهم معتقدون له غير أن يكونوا علماء به . فقد تعتقد طائفة كبيرة من الخليقة أمرا ، ويظنها عالمة به . وليس الأمر كذلك . فكم اعتقدت المعتزلة والبراهمة (١) كون الظلم قبيحا . كذلك اعتقدت المجوس قبح ذبح البهائم . واعتقادهم ذلك جهل لا علم وتصميم من صمم على أمر ـ وان كانوا جماعة ـ لا ينتصب دليلا على كون ماذهبوا اليه معلوما . الا ترى أن اليهود مصممون على تكذيب نبينا وشفيعنا محمد ﷺ واعتقادهم كذلك جهل لا علم . وكذلك تصميم النصــــارى على التثليث واعتقادهم له جهل لا عــــلم . ولو كــــان اجمــــاع منكــــرى الشرائع على قبح الظلم دليلا على كونه حقا فى نفسه ، لكان تصميم هؤلاء أيضا دليلا على كون ماصمموا عليه حقا فى نفسه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يعول عليه المعتزلة فى ادعاء الضرورة : أنهم قالوا العاقل اذا سنحت له حاجة . وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل أيضا بالكذب يصدر عنه . ولامزية لأحدهما على

---

(١) البراهمة : هم فرقة من الهنود ، تنسب الى ابراهم أو ابراهما ، أو ابرهمان . الذى ذكر فى الفيدا ، أحد كتبهم المقدسة . والبراهمة نظام دينى واجتماعى وسياسى ، يعتبر براهمــا الالــه الأعلى . ومن أصوله تقسيم الأمة الى طبقات أربع . على ماهو معروف .

الثانى فى تمكنه من جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما • فاذا تساويا لديه وتماثلا من كل وجه ، فالعاقل يوثر الصدق لامحالة ويجتنب الكذب • وانما يختار الكذب اذا تخيل له غرض زائد على مايتوقعه فى الصدق • فأما اذا تساوت الأغراض ، فالعقل قاض بالاعراض عن الكذب وايثار الصدق • وما ذلك الا لكون الصدق حسنا عقلا • وهذا الذى ذكروه باطل من وجوه » الى آخر قوله •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هؤلاء بعد اسنادهم دعواهم الى الضرورة ، أخذوا فى أساليب النظر وفى طرق الاستدلال والضرورات لايستدل عليها ، الا ترى ان المدركات لايستدل عليها ؟

وليس يصح فى الافهام شئ •
اذا احتاج النهار الى دليل

ثم زعمهم ان الأغراض فى الكذب والصدق تتساوى : مناقض لقولهم ان الصدق حسن لنفسه والكذب قبيح لنفسه • فإذا كان هذا حسنا وكان ذلك قبيحا ، فكيف تتماثل الأغراض ؟ ثم اذا كان الصدق حسنا لنفسه والكذب قبيح لنفسه ، انبغى لذلك أن لايجرى بهما التكليف ولايستحق عليهما ثواب ولاعقاب • لان كل من ألجئ الى شئ وحمل عليه ، لا يستحق عليه ثوابا • واذا كان الصدق كما زعموه ، كان حكمه حكم ما يجبر العاقل عليه • وما أجبر العاقل عليه ، لايتوجه التكليف بـه •

***

قال الإمام أبوالمعالى : « فان قالوا : فرضنا الكلام فى منكرى الشرع أو فى من لم يبلغه شرع أصلا • فان العاقل مع هذا الفرض يؤثر الصدق • قلنا : انما ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه استحقاق الذم على الكذب عقلا • وذلك محظور مجتنب • فان من صور ذلك فيمن لايقول

بتقبيح العقل وتحسينه ولم يبلغه شرع واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه ، فلسنا نسلم والحالة هذه أنه يؤثر الصدق لا محالة ، بـــل يمتنع من ايثار الصدق واثبات الكذب »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا الذى قاله الامـــام صحيح بين ، لأن الكذب خبر ، والصدق خبر ، والخبر كلام . فـــاذا لم يترجح عنده الصدق بجهة من تلك الجهات التى صورها المصـور ، لم يصح أن يقال : انه لابد له من ترجيح الصدق على الكذب . وكيف يترجح الصدق على الكذب . وكيف يترجح أحدهما على الآخر . وهـــذا خبر . ولايتفاوتان فى كونهما خبرا ؟

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يستروحون اليه أن قالوا : ان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع ، لما فهم أيضا عند وروده . وهذا من ركيك الكلام فانا اذا صرفنا الحسن والقبح فى حكم التكليف الى ورود الأمر والنهى ، فلا يمتنع العلم بالأمر اذا قدر وروده قبل وروده . وهذا بمثابة العلم بالنبوات ، فنعلم قبل ظهور المعجزات ان الدال على من يجوز أن يبعث : خوارق العادات . ثم يعتقد ذلك قبـــل وقـــوع المعجزات ودعوى النبوات »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : نحن اذا صرفنا الحسن الحسن والقبح الى ورود الشرع ، فانا نجوز أن يكون من لم يبلغه شرع يفكر فى نفسه ويقول : لو جاءنا شرع يأمرنا بأمر فيكون ذلك الأمـر حسنا وينهانا عن شىء فيكون ذلك المنهى عنه قبيحا ، لتصور ذلك ولم يبعد . وانما ظنوا هذا دليلا علينا ، لما إعتقدوا أن الحسن والقبـــح

زائدين على الشرع . وأما نحن فاذا أسندناهما الى ورود الشرع بطل أن يكون ذلك دليلا علينا .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يشغبون بالرجوع الى العادات . ويقولون : العقلاء يستحسنون الاحسان وانقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان وان لم يحضر لهم سمع . وهذا تلبيس وتدليس » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن انما نقصد بالتحسين ما ورد الثواب عنه . وبالقبيح : ما ورد العقاب عليه . وأما ما يرجع الى التدادات النفوس والامتناع منها ، فليس مما نحن فيه بسبيل ، فلا شك أن النفوس تتألم من ظلم من يظلم لانها تتخيل أن ذلك لو وقع بها لأذاها . ثم القبيح لو كان قبيحا لنفسه مع أن كثيرا من ذوى المروءات يستقبحون أن يتركوا الاماء والعبيد يفجر بعضهم ببعض بمرأى منه ومسمع ، وهم متمكنون من حجز بعضهم من بعض ، فلو كان هذا قبيحا لنفسه لكان ذلك قبيحا فى كل حال .

ونحن نعلم أن البارى جل وعز خلق الرجال وهم عبيده ، والنساء وهم اماؤه والفجور بينهم كثير والفسوق عندهم موجود . ثم لايقال : ان ذلك قبيح فى حقه ، لما تقدم من رجوع الحسن والقبح الى الشرع ، وهو جل وعز المكلف لارب غيره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فما دليلكم على ما نصبتموه ؟ ولم غيرتم الترتيب واستقبحتم المسالة بذكر شبههم ؟ قلنا : انما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ظن المعتزلة أن الحسن والقبح مدركان ضرورة ، لم يصح معهم فرض الاحتجاج . اذ لايستدل على الضرورات ، فيدين أولا بكسر دعواه ونقضها . فمن تـرك دعـوى الضرورات فى هذه المسالة ، فانه يقال له : اذا قلنا فى الشىء انه قبيح ، لم يخل ذلك من أحد شيئين : اما أن يرجع الى صفة نفسه ، فمن قال : انه راجع الى صفة نفسه ، رد ذلك عليه بان قيل : القتل ظلما ـ يماثل القتل قصاصا ، والسيف يبدى الجـور فى تـارة ويظهر الانصـاف فى أخرى . ولا محالة فى أن ثل القتلين كان كليهمـا عز غلاصـم وفرى أوداج . والمثلان يتساويان فى جميع صـفات الانفس . وكذلك الوطء الحلال . وقد حسن أحدهما وقبح الآخر ، وكذلك السجود لله وهيئته مماثلة لهيئة السجود للصنم ، وقد حسن أحدهما وقبح الآخر .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يوضح فساد هذا القسم : أن ما يصدر من العاقل لو صدر من صبى غير مكلف ، فانه لايتصف بكونه قبيحا مع وجوده »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاما (١) من وافقنـا من المعتزلة على أنه لايسمى فعل الصبى قبيحا فقد قامت الحجة عليه قبـل ما بينا ، ومن زعم منهم أن فعل الصبى يسمى قبيحا رددنا عليه بمـا تقدم من أن القبح لايرجع الى الشرع ، واذا بطل كون القبيح قبيحا لنفسه علمنا أن الحسن والقبح قد وصف به أفعال المكلفين ، علمنا بذلك أن معنى كون الشىء حسنا كونه مأمورا به ، وأن معنى كونه قبيحا كـونه منهيا عنه ـ على ماسبق بيانه ـ ومن قال : ان الشىء لايقبح بالشرع

---

(١) قال المفسر غير موجودة فى الأصل قبل فاما من وافقنا .

ولا يقبح بالنفس ، فانه يقال له : قد وضح فى الشرع وصف بعض أوصاف المكلفين بالحسن وبعضها بالقبح • وقد بطل رجوع الحسن والقبح الى صفتين نفسيتين ولم تصرفوا أنتم الحسن والقبح الى الشرع ، فالام تصرفون الحسن والقبح ؟ فان صرفتموه الى صفة معنوية ، اذ قد أبطلت عليكم الصفة النفسية ، كان ذلك باطلا • اذ أفعال المكلفين كلها صفات وأعراض والصفة لاتحمل الصفة ، ثبت بجميع هذا بطلان تقبيح العقل وتحسينه فى حكم التكليف •

***

قال الإمام أبو المعالى : « وقد تعدينا فى هذا الفصل حد الاختصار قليلا ، لما الفيناه اصلا لكل ما يأتى بعده فى أحكام التعديل والتجويز • وستجدون المسائل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة ، وفى الاحاطة بها ابطال ما موهوا (١) به • فهذه أحدى المقدمتين »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة ينسبون انفسهم الى التعديل حين رأوا أن المحرمات قبيحة لانفسها • والله جل وعز لايخلقها لقبحها ، فعدلوا أنفسهم حين لم يصفوا الله بالاقتدار على ماقبح لنفسه ، وجورونا حين لم نجعل هذه المذكورات قبائح لانفسها ، وقضينا بانها مخلوقة لله جل وعز ، وهذه المسائل تاتى مفصلة ان شاء الله تعالى فى أبوابها •

فصل

فى أنه لا واجب عقلا على العبد أو الله

قال الإمام أبو المعالى : فى المقدمة الثانية • وهى تشتمل على الرد على من قال : ان العقل دل على وجوب واجب • وهذا ينقسم

---

(١) ما سواها : ط

قسمين ، فيتعلق الكلام فى أحدهما بما يقدر واجبا على العبد ، ويتعلق الكلام فى الثانى بالرد على من اعتقد وجوب شىء على البارى ـ تعالى عن أقوال المبطلين ـ فاما القسم الأول فانه يضاهى المسألة السابقة فى التقبيح والتحسين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هؤلاء يصورون شكر المنعم صورة . فيقولون : اذا علم العبد العاقل أن له ربا وجوز فى نظره ذلك أن يريد منه الرب المنعم شكره له ، ويكره منه كفره له . ولو شكره لاثابه واكرم مثواه ، ولو كفر به لعاقبه وارداه فاذا خطر له هذان الخاطران الجائزان ، أرشده ذلك الى ايثار مايؤمنه من العقاب . ومثلوا ذلك بأن من تصدى له فى سفره مسلكان كلاهما يؤدى الى مأمنه ومقصده ، واحدهما آمن ، والآخر مشحون بالمعاطب على ألوان وضروب ، منها اللصوص المحاربون والسباع المتعدية ، وليس له غرض فى سلوك السبيل المخوفة . فالعقل يقضى عليه بسلوك سبيل الأمن وتركه للسبيل المخوفة ، وهذا وان كان نظرا منقسما الى أقسام ، اغفل المعتزلة أهمها ، لانهم كان حقهم اذا خطر لهم هذان الخاطران أن يخطر لهم خاطر ، بأن له ربا اخترعه وملكه ، وأن المملوك ليس له أن يتصرف الا بأذن مالكه . الا ترى أنه لو أتعب نفسه وجهدها غاية الجهد بغير اذن ربها ومالكها ، لكان ملوما غير مشكور ، لاسيما ومالكه المنعم عليه غنى عن شكر الشاكرين ، متعال عن الاحتياج ، كما ابتدأ بالانعام من غير أن يكون ذلك مستحقا عليه كذلك لايبتغى بالعقل بدلا عليها ، فاذا عرض له هذان الخاطران قضى العقل لامحالة أن يتوقف فى ذلك حتى يامره الله جل وعز ، الا ترى ان ملكا من الملوك لو منح سائلا ساله كسرة رغيف ، فمضى ذلك السائل يروح المشارق والمغارب ، ويثنى على ذلك الملك لعد ذلك قبيحا من فعل السائل ، اذ كان ماصدر من الملك بالاضافة الى سعة ملكه حقير ، والنعم كلها ظاهرها وباطنها نافعها ودافعها ، اقل واذل عند الله جل وعز من كسرة رغيف بالاضافة الى ذلك الملك .

ومتى يتعب العقل على أن يكون العبد الذليل الحقير المحدث المخلوق يتصدى لشكر القديم الواجب الوجود المستحيل عليه العدم ، الذى قامت السموات والأرض بأمره ، لولا اذن الله جل وعز فى ذلك . ألا ترى أن ملوك الأرض لو تصدى رجل من الرجال الى خدمتهم وغشيان سدتهم عن ذلك . هذا وكلهم مربوب محدث مخلوق مفتقر الى استعمال الغذاء لبقاء شخوصهم ، ، ومفتقر الى الوطء لبقاء نوعهم . فكيف يقول قائل : أن العقل منهض الى عبادة الله جل وعز ؟

ثم هؤلاء انما فرضوا خطور الخاطرين فانما يفرضونه فى حال الذكر ، فاذا قدر غافل ذاهل فقد انسد عليه الطريق الى وجود الشكر ، ولما وجه عليهم هذا الالزام ادعوا دعوى فى نهاية البطلان والبهتان . فقالوا : لابد من وقوع هذا الخاطر ببال العاقل فى أول كمال عقله . فلما ألزموا فى ذلك أن هذه الخواطر شكوك ، والشكوك فى حق الله كفر لا يخلقه الله جل وعز ـ على زعمهم ـ قالوا عند ذلك : ان الله يبعث عند ذلك الى كل عاقل ملكا يختم على قلبه ، ويقول فى نفسه قولا لا يسمعه (١) . وهذا دعوى يكذبهم فيها كل مكلف ، لأن سماع الكلام معلوم ضرورى محسوس . والعقلاء المكلفون لايجدون ذلك ، ثم انهم يسألون عن كلام الملائكة ، وكيف هو ؟ والمكلفون تختلف لغاتهم ، فهل يكلمون كل أحد بلغته ؟ فان قالوا : كذلك يكون الأمر ، فيقال لهم عند ذلك : أنتم تنزلون العادات منزلة الأمور العقلية ، ونحن لا نشاهد أصواتا الا بلهوات ومخارج مقطعة . فكيف تثبتون ذلك للملائكة والله جل وعز قد خلقهم على صور ليست كصورنا ؟

وان قالوا : ان كلام الملائكة غير حروف ولا أصوات ، تركوا قولهم أن الكلام حروف وأصوات .

***

(١) قولا يسمعه : ص

قال الإمام أبو المعالي : « فان أردنا تخصيص هذه المسألة بقادح ، قلنا : الرب تعالى مخترع المخترعات ، فلا خالق سواه ـ كما أوضحناه ـ وما يكتسبه العبد خلق لله تعالى ، فلا معنى اذن فى دلالة العقل على وجوب شيء على العبد ، مع استحالة ايقاعه اياه . نعم لو طالب الرب عبده اثبتت الطلبة على الصفة التى ذكرناها فى شبه الخصوم فى خلق الأعمال »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن الوجوب من جهة العقل انما يتوجه على موجد ما أوجب عليه . واذا كان عندنا أنا لا نفعل فعلنا ، وكل مايكون منا فانما هو فعل لله جل وعز فكيف يستجيز عاقل أن يقول : وجب فى العقل على العبد أن يفعل ما ليس له فعله ؟ لكن مطالبة الشرع اذا توجهت علينا وجب بها اكتساب الفعل ـ على ما سبق ـ

***

قال الإمام أبو المعالي : « فهذا أحد قسمى الفصل .

والقسم الثانى يشتمل على نفى الايجاب على البارى تعالى ، فلا يجب عليه شيء . وهذه المسألة شعبة من التحسين والتقبيح . وسبيل تحرير الدليل فيها : أن نقول لمن اعتقد وجوب شيء على الله تعالى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لايصح لمعتقد أن يعتقد أن الله جل وعز يجب عليه شيء بأمر ، من وجوه :

أحدهما : أنه الآمر فلا يصح أن يكون وهو آمر مأمورا لنفسه ، لأن التضايف بين الآمر والمأمور يقتضى تعددا وتقابلا ، فلايصح أن يفرض ذلك فى ذات واحدة ، ولا يصح أن يكون مأمورا لعبده ، لأن الآمر انما

يكـون من الأعلى الى من دونـه . والبارى ـ جـل وعـز ـ هـو أعلى الموجودات وأكملها ، فاستحال أن يكون مأمورا لغيره . وان زعموا : أن المعنى . بوجوبه : أنه يرتقب ضرر لوترك مايجب عليه ، كما نقول فى الظمآن الذى برح الصدى والماء حاضر عنده : يجب عليه شرب الماء . لما فى ترك شربه له من الضرر فذلك محال أيضا فى حق البارى جل وعز لانه مقدس عن التضرر ، اذ التضرر تألم وهو متعال عن ذلك جل جلاله .

ثم انهم قالوا : المعنى بوجوبه حسنه وحسنه صفة نفس له ، فقد تقدم بطلان كون الحسن والقبح صفتين للحسن والقبح .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ولكنا (١) نومىء فيه الى نكتة جارية على حسب أصولهم (٢)] وذلك ان هؤلاء أوجبوا على الله تعالى ثواب المكلفين على أعمالهم [(٣) فنقول : أعمال العباد شكر منهم لنعم الله تعالى . وهو حتم عليهم عندكم . وليس من حكم العقل استيجاب عوض على أداء فرض ، ولو استوجب العبد على أداء الشكر المفروض عوضا ، لوجب أن يجب لله تعالى على العبد شكر جديد ، اذا اثابه . وان كان الثواب واجبا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لما أوجبت شكر البارى المنعم عقلا ، ووجب عليهم أن يشكروه بالأعمال ، فاذا كانت الأعمال واجبة عليهم ، فيزعمون ان هذا الواجب المتحتم يستحق عليه ثواب . وهو انما كان شكر لنعم ، انعم بها على العبد . فاذا زعموا : أن

---

(١) ولكنا : سقط ط

(٢) قولهم : ط

(٣) ما بين القوسين : من خ

الثواب واجب على الله جل وعز ـ وان كانت الأعمال شكرا واجبا لنعم الله تعالى ، فاذا لم يبعد عندهم أن يكون للفرض الواجب ثواب ، فينبغي أيضا ان يقال على هذا : يجب لله جل وعز على العبده شكر مستانف على أنعامه عليهم بالثواب ، اذ قد جمع الأمر بين كونهما واجبين ، وذلك يؤول الى أن تكون الجنة دار التكليف والتكليف مأخوذ من الكلفة وهى المشقة وتصوير التكليف والتنعيم أمر لا يمكن .

فصـــل

القول فى الآلام وأحكامها

قال الإمام أبو المعالي : « الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعـــالى . واذا وقعـــت من فعـل الله تعـالى فهى منـــه حسن سـواء وقعـــت ابتـــداء أو حـدثت منـــه ، مسـماة جـــزاء ولا حاجة عند أهل الحق فى تقديرها حسنة الى تقدير سبق استحقاق عليها ، أو استيجاز التزام اعواض عليها ، أو روم جلب نفع أو دفع ضرر ، موفيين عليها ، بل ماوقع منهما فهو من الله تعالى حسن ، لامعترض عليه فى حكمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الباري جل وعـز مـالك الخلق المتصرف فيه بمشيئته وارادته وعدله وهو اذا ألم من شاء عباده ، ففعله حسن . وفى اطلاق قولنا حسن تسامح ، لأن الحسن انما نطلقه فيما ورد فيه الأمر . وأفعال الله تعالى لم تكن مأمورا بها ، فـلا يقـال فيها انها حسنة على ذلك الوجه ، وانما نريد قولنا : انها غير معترض عليها .

ثم ان هذه الآلام قد يخلقها الله جل وعز ابتداء ليعظم بها أجـــر المتحنين تفضلا منه ، وقد تقع عقوبات لارتكاب محظورات بهـــا

كما يجلد الزانى والقاذف وتقطع يد السارق ونحوذلك . ولايقال : ان الثواب عليها واجب على الله . ولايقال : ان ذلك لايحصل شرائط حتى يكون ذلك الألم وفقا لألم أشد منه . هذا كله لايشترطه أهل السنة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « واضطربت الآراء (١) فى تفويض الأمور الى الله تعالى . ونحن نحكى جملا من عقود المذاهب المجانبة للحق ، ثم ننص على قاطع وجيز فى الرد على كل فئة (٢) » الى آخر كلامهم .

وقال الامام : بعد ذكره لأصول المعتزلة : « ثم من تمام أصلهم : أن ما يحسن لأجله لو علم فانه يحسن اذا اعتقد ، أو غلب على الظن ما يحسن الألم لأجله فى عادات الناس . قالوا : وكذلك يحسن فى عادات الناس العقلاء ، التزام المشقات لتوقع منافع زائدة عليها . وان كانت عواقبها منطوية عن العباد ، وعلام الغيوب المستاثر بعلمها . فاما الثنوية . فمما قالوه من كون الألم ظلما قبيحا لعينه ، باطل [لاخفاء ببطلانه (٣)] فانا نعلم ان المريض اذا شرب دواء بشيعا ، كريه المشرب وقصد بذلك » الى آخر كلامه .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح ، لأن الألم لو كان قبيحا لعينه لقبح جميع جنسه ، ولا محالة فى أن العقلاء يقصدون الى شرب الأدوية فى حال مرضهم تارة ، ليرفعوا بها المرض ، أو فى حال

---

(١) واضطربت الأمور على من لم يلتزم تفويض الأمور : ط
(٢) فى الرد على مخالفته : خ
(٣) لاخفاء ببطلانه : ط . والنص مراجع على : ط . وفى ط قبل فاما الثنوية : فصل فى الأعواض .

صحتهم ليحفظوا بها الصحة ، وهذا هو ماهية صناعة الطب ، حفظ الصحة على الأصحاء (١) ، وردها على المرضى ، فمن أنكر هذا كان منكرا لصناعة الطب التى حاولها وعالجها كثير من العقلاء ، فمن أنكرها انتسب الى جحد الضرورة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم يقال لهم (٢) : ماتقولون فى الخير ؟ أهو مدعو اليه أو ليس بمدعو اليه ؟ فان زعموا انه غير مدعو اليه ، **تركوا قاعدتهم فى أن العقل يحث على الخيرات ويحذر من السيئات . وان قالوا : الخير محثوث عليه ، قيل لهم : هل على من يحيد عنه ملام وايلام على حكم العقاب أم لا ؟ فان قالوا لالوم عليه ولاعقاب كان ذلك تجرئة منهم على ملابسة الشر ومجانبة الخير ، والتزموا الا يلام مسىء ، ولا يخص بحسن الثناء محسن . وهذا لقاعدتهم فى تحسين العقول وتقبيحها .**

وان قالوا : لوم المسىء وايلامه وتعرضه للهموم والغموم حسن ، فقد نقضوا قولهم بأن الألم يقبح نفسه »

---

(١) الصحة : ص

(٢) عبارة ط تختلف عن خ ، فى قول الامام هنا . وقال الامام : ساقطة من خ فى هذا الموضع . ونصها : « ثم يقال لهؤلاء : الخير والميل اليه ، مدعو اليه أم لا ؟ فان أنكروا كونه مدعو اليه ، تركوا مذهبهم من حث العقل على الخيرات وتحذيره من السيئات . وان قالوا : الخير محثوث عليه . قيل لهم : هل على من يحيد عنه ملام وآلام على حكم العقاب أم لا ؟ فان قالوا : لا يلتزم شرير عقابا ، فقد جروا على ملابسة الشر ومجانبة الخير ، والتزموا أن لا يلام مسىء ، ولا يخص بحسن الثناء عليه . وكل ذلك يبطل ما يستروحون اليه من تحسين العقول وتقبيحها . وان قالوا : لوم المسىء وايلامه وتعريضه للغموم والهموم حسن ، فقد نقضوا قولهم بأن الألم يقبح لنفسه » اهـ .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كله بين واضح لا اشكال فيه ولا غموض ، لان الخير اذا كان مدعوا اليه : ففى الدعاء اليـــه والتكليف به مشقه ، لان التزام أمر مع أن النفس كانت تستريح لو لم يلزمه ، لابد من أن يقترن بهذا الالزام ألم ٠

ثم ان النافر عن الخير ان ترك ونفاره عنه ، كثر الأشرار وبطـــل مايدعو العقل اليه ـ على زعمهم ـ من الخير والحث عليه ، وان أولـــوا فقد ثبت الألم ، واذا ثبت حسنا بطل أن يكون قبيحا ، فتناقض مـــابين الحسن والقبيح ٠

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى : « وأما البكرية فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة ، فانا على اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند لمام الالام بها ، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها ٠ ولو ساغ جحد ذلك منها ، لساغ جحد حياتها والمصير الى أنها جمادات لاتحس ولا تـــألم ولا تدرك »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما اعتقدت هذه الطائفة أن الآلام انما تحسن لو قوعها جزاء عن أعمال قبائح فى الشرع ، وعلمـــوا أن البهائم غير مكلفة ، إنكروا آلامها ، فوقعوا فى إنكـــار الضرورات ٠ وكذلك الأطفال ، الا ترى أن الطفل يكون مالم يتألم ، وادعا خافضا ، فاذا ألم به [ألم] كانت له نفرة وقلق واعوال وكذلك البهائم تشاهد كثير من هذه الأحوال فيها ٠ ولا فرق بين من يتشكك فى ذلك وبين من يتشكك فى كونها حيوانات ، وفى كونها أجساما ٠

❋ ❋ ❋

قال الإمام أبو المعالى : « وأما أهل التناسخ فإن الذي حملهم على ما أبدعوه وشقوا به العصى ، أمر يلزم المعتزلة وكل قائـــل بتقبيح العقل وتحسينه ، فانهم قالوا : الابتداء بالايلام ، من غير عوض قبيح ، ولايحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة على التفضل بامثـــال العوض وأضعافه ، ولا يحسن أيضا قصد اعتبار غير المؤلم ، اذ يقبـح ايلام زيد ليعتبر عمرو ، فلا يبقى وجه يحس الايلام الا تقديره عقابــا على أمر سابق . وذلك يستدعى لامحالة تقدم التكليف وفرض مخـالفة فيه ، وجريان الألم المتأخر عقابا على ماسبق (١) .

وسنوضح توجه كلام التناسخيين على المعتزلة . ولكنا نقول لهم : ما قولكم فى ابتداء التكليف ؟ فان قالوا (٢) : للرب تعالى ابتداء تكليف ما فى امتثاله مشـقه ، فقد صـوروا ايلامـا وآلاما من غير اجترام ، ونقضوا ما أصلوه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا بين لانهم اذا قالوا : ان البارى جل وعز ابتدأ تكليف ما يشق فعله . والتكليف الزام والالـــزام ايلام ، وهم منعوا الايلام ابتداء من غير عوض ، فاذا أجازوه ههنا ، فقد نقضوا ما أصلوه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان راموا من ذلك . مخلصا . وقالوا : انما حسن الزام الآلام ابتداء للثواب اللازم العظيم شانه . فنقول لهم : هلا حسنتم ايلام البهائم والأطفال لاعواض عليها ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا أيضا بين لانهم حسنوا أن يبتدأ الايلام بالتكليف ابتداءا من غير جرم سبق ولا عصيان فرط لأجل

---

(١) على ما فطر : ط

(٢) فان قالوا : ط

الثواب العظيم ، الذى يكون جزاءا عنها . وعلى هذا كان يلزمهم أن يحسن تكليف البهائم والاطفال ليعوضوا على ايلامهم أعواضا تربـــو عليها . فلما منعوا ذلك كان تركا لأصولهم المتداعية الى الفساد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : التفضل بمثل العوض جائز ، والتفضل [(١) بمثل الثواب ممتنع . كان ماذكروه تحكما . فانه ما من مبلغ من النعيم ، الا والرب سبحانه قادر عليه متفضلا ومثيبا ومعوضا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن ذلك كله ممكن لا واجب ، اذ قد بطل وجوب شىء على الله . وقد علمنا أن الله قادر على كل ممكن ، واذا ثبت أن هذا ممكن لزم أن يوصف الله جـــل وعز بالقدرة عليه تفضلا تارة واثابة أخرى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : ما كلف الله العباد ما فيه (٢) مشقة . فالذى ذكروه باطل ، فانه لو لم يكلف العباد ما فيه مشقة ، لم يجز تكليف أصلا ، وكان الأمر مهملا سدى . فكيف يتصـور الاجترام ؟

ومن أى وجـه استحقت الآلام ؟ وكيف يستقيم ذلك ممن يبنى قاعدة مذهبه على التحسين والتقبيح »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : انكـــار هـؤلاء التكليف : انسلاخ منهم فى مسلاخ البراهمة المنكرين للنبوات ثم انهم تناقضوا لأنهم

---

(١) من ط

(٢) ما فيه : ط

أوجبوا أن الايلام انما يحسن اذا كان عقابا على اجترام . فاذا أنكر التكليف بطل الاجترام ، اذ لايعلم ولايعقل الا بالمطالبة به . وذلك هو التكليف الذى أشرنا اليه . فثبت بطلان قول من يزعم أن الله لم يكلف العباد .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : كلف الرب العباد ملاذ ، لامشقات فيها ، قيل لهم : هذا محال ، فان من ضرورة الالزام فى حكم التكليف أن يعتقد المكلف لزوم ما الزم (١) ، وفى وجوب الاعتقاد عليه والزامه العقاب لو لم يعتقد ، لزوم ما الزمه (٢) ، تعرضه لمشقه لاخفاء بها »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح . لأن التكليف من حيث هو الزام ، يتوقع تاركه عقابا على تركه هى أعظم مشقه ، لانه قد كان أروح له وأنعم لباله الا يفعل ذلك الفعل الذى الزمه ، والزم أن يعتقد وجوب لزومه . وفى ذلك كله مشقة شديدة وكلفة عظيمة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم الغرض من التكليف التعرض للثواب . وانما يحسن فى العقل على أصل التحسين : الاثابة على شاق من الأعمال . فاذا جاز خرم حكم العقل فى الاثابة على لذات عرية عن المشاق ، ساغ أيضا نقض ما أصلوه ، بناء على تقبيح العقل من الآلام ».

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأن التكليف انما يقصد للثواب الذى يكون جزاء عنه . وذلك انما يحسن بكون العمل

---

(١) لزوم ما الزم : ط (٢) ما الزمه : ط

الذى وقع به التكليف شاقا ، لينال من ذلك الشاق نعيما ودعة وخفضا . هذا هو الظاهر على أصول من يحسن ويقبح . فلو جاز أن يبطل هذا الاصل حتى يكون التكليف بلذات مستطابة مستساغة ، لساغ أيضا ان ينقض ما أصلوه على تقبيح العقل وتحسينه من قبح الآلام .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا فرض الرب تعالى الزام (١) التكليف الى خيرة الارواح . قيل لهم » الى آخر قولهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من فرض قبح الألم من غير استحقاق ، كذلك يجب أن يفتح عنده فعله والتعويض عليه ، لأن الحسن والقبح هما صفتا نفس للحسن والقبيح . وصفات النفس لايدفعها تعويض مرتقب عليها . وجملة الأمر : أن التكليف ألم ـ على ماسبق ـ وكل أمر يوجب عندهم تقبيح الألم ، فانه يوجب عندهم تقبيح التكليف . والمكلف لو خير بين التزام التكليف أو ترك التزامه ، وعلم أنه لامرية للالتزام على الترك ، لآثر الترك ، لأنه أودع له وأقل تعبا لنفسه . وهذا مالا اشكال فيه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثم لنا بعد ذلك مسلكان :

أحدهما : نسبتهم الى جحد الضرورات فى قولهم : ان البهائم تعقل ، ويدعوها بنيها فتفهم تبليغ الرسالة . وذلك جحد للضرورة . فان مجوز ذلك يجوز أن يكون الذباب والديدان مفكرة فى دقائق العلوم ، يفهم بعضها بعضا التعرض للحجاج والاستدلال والسؤال (٢) والانفصال وذلك أمر هزء ، لايلتزمه لبيب »

---

(١) الزام : ط (٢) والسؤال : ط

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح لأنا بالضرورة نعلم أن البهائم لاتعقل كما نعلم بالضرورة انها تحيى وتحس . والمستريب فى كونها غير عاقلة كالمستريب فى كونها حية وحساسة (١) .

***

قال الإمام أبو المعالى : « والمسلك الثانى : ان نثبت عليهم الشرائع ان لم يتقبلوها ، ثم اذا ثبتت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم من دين الامة ضرورة اعتقادها خلاف ماتدعيه التناسخية . هذا أمر لا اشكال فيه . لكن من المنتسبين الى الاسلام منهم من يتعلق بآيات من القرآن . منها قوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم » [الأنعام ٣٨] قالوا : فالتماثل ههنا انما وقع بالاجتماع فى التكليف . وهذا باطل لأن التكليف أمر لايقع به المماثلة بأنه فعل من أفعال المكلفين ، استند الى أمر الله جل وعز ونهيه ، والتماثل انما يقع بصفات النفس لأنها ليست صفة من صفات النفس ، لكن المقصد من الآية التعريف لأنها كلها جواهر ، والجواهر من حيث هى جواهر متماثلة .

***

(١) قال الشيخ ابن حزم فى كتاب الفصل : ان جماعة من المنتمين للاسلام زعموا : أن فى البهائم رسلا . لأن كل نوع من البهائم أمة من الأمم . لقوله تعالى : « وما من دابة فى الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه ، الا أمم أمثالكم » [الأنعام ٣٨] فقد بين أن كل نوع من الذباب والكلاب والحمير وغيرهم أمة مثل الآدميين . وقال الله فى آية : « وان من أمة الا خلا فيها نذير » [فاطر ٢٤]

واستشهدوا أيضا بقول الله تعالى : « وان الدار الآخرة لهى الحيوان » [العنكبوت ٦٤] فقالوا ان ذلك هو تردد هذه الارواح فى حيوانات تكون تقدمها فيها . وهذا باطل ، انما مقصود هذه الآية : استمرار الحياة لأهل الجنة . فبنيت على هذا البناء ، لأن الحياة هنالك مستمرة .



قال الإمام أبو المعالى : « واما المعتزلة فقد ذكرنا انهم صاروا الى أن الألم يحسن لوجوه . ولو عرى عنها وعن آحادها لكان قبيحا [ونحن الآن نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحدا واحدا] (١) . فاما قولهم الألم يحسن لكونه عقابا على أمر فارط . فهم فيه منازعون والى الدليل عليه مدعوون . فيقال : لم قلتم : ان الالم يحسن اذا عقابا ؟ فان قالوا : انما قلنا ذلك لقضاء العقل بأن من ظلم وبغى عليه وأولم ابتداء أو اعتداء ، فيحسن منه الانتصاف ممن ظلمه وعدا عليه . فاذا ساء أدبه ، لم يقبح عند العقلا زجره . قلنا : بم تنكرون على من يزعم أن ذلك انما لم يقبح لاستفادة المنتصف بانتصافه ، شفاء غليلة ودرء الحنق والمغايظ عن نفسه . فيرجع ذلك فى التحصيل الى دفع ألم بألم . وكلامنا فى ايلام الله تعالى من شاء ، مع استغنائه عنه وتعاليه عن الحنق والغيظ والاحتياج الى تبريد الغليل . فهلا قلتم : لايحسن منه الألم مع استغنائه عنه وعدم احتياجه اليه . ولايجرى حكمه فى ذلك حكم العباد ؟ وهذا مما لا محيص لهم منه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النفوس مجبولة على الانتصاف ممن ظلمها وبغى عليها . لأمرين :

---

(١) من ط

أحدهما : أن ذلك الايلام أوجعه ، واستثار حنقا وغيظا ، يحمله على أن يؤلم مؤلمه ، ويوجع موجعه .

والثانى : ان المؤلم مهتضم مضيم والذل لايحمله الحر ، فتدعوه النفس عند ذلك الى الانتصاف ، ليدفع عن نفسه حطة الحيف وماطرأ عليه من الضيم والظلم ، فان حسن الايلام اذا كان عقابا على اعتداء فى حقنا ، فانما هو لما ذكرناه ، فكيف يجوز أن يقبح الايلام من الله جل وعز ابتداء من غير اجترام سبق ؟ والذى حسنه فى حق العباد هو التالم والذل ، وهما أمران يتنزه البارى جل وعز عنهما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قالوا : الرب تعالى وان كان غنيا عن معاقبة المجرمين ، فلو ترك معاقبتهم لكان ذلك اغراء بالفواحش وارتكاب الجرائر والكبائر ، وهذا الذى ذكروه باطل عليهم بقبول التوبة فانه حتم فى حكم الله تعالى عليه عندهم . وفيه اغراء بالذنب ، فان مقارف الذنب يتجرأ عليه لاعتقاد قبول توبته عن حوبته اذا تاب وأناب »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما أبطل عليهم قياس أفعال الله جل وعز على أفعالنا بعدم العلة التى تجمع بينهما الثابتة فى حقنا المعدومة فى حق الله جل وعز ، أخذوا فى هذا الاسلوب الآخر ، وقالوا : يجب على الله أن يعاقب المجرمين ليقل الاجترام وتنزر الكبائر والفواحش ، فلم لم يعاقبوا فى الدنيا بالحدود ولا فى الآخرة بما جاء من الوعيد ، لتهافتوا الى عصيانهم وتساقطوا على اجرامهم . فرد عليهم بقبول التوبة لانهم قالوا واجب على الله أن يقبل توبة عبده المذنب اذا أقلع عن ذنب .

وهذا أيضا مما يغرى على ارتكاب الذنب ، لأن المذنب اذا اعتقد أنه تمحى سيئاته بالتوبة ، كان ذلك يحمله على استرساله فى المعاصى ، لاعتقاده أن التوبة تمحوها وتمحصها . وأهل السنة ـ الذين سدد الله قرائحهم ومهد فى الحق طرقهم ـ لم يعتقدوا على الله تعالى واجبا .

ثم أن القرآن العزيز لما وعد بقبول التوبة فى قوله تعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده » [الشورى ٢٥] كان هذا ظاهرا عندهم لائقا . وهم يرجون قبول التوبة على وجل وعلى خوف من ان لاتقبل ، لتكون خشيتهم للذنب مستمرة دائمة ، وتقواهم لله جل وعز ثابتة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واما قولهم ان الايلام يحسن للتعويض عليه بنعيم مقيم يربى عليه . فباطل من وجهين :

أحدهما : أن الرب تعالى قادر على التفضل [بمثل مايصدر عوضا : فلا غرض فى تقديم ألم ، وتعويض عليه من القدرة على التفضل بمثله] (١) وسبيل ذلك كسبيل من يؤلم ضعيفا ليعطيه رغيفا ، مع اقتداره على التفضل بمثله ابتداء ، وهذا أوكد فى حكم الله تعالى . فانه القادر على الكمال الذى لايتعاظم عنده عطاء ، ولايكثر فى حكمه حباء» الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز لاتتناهى مقدوراته ولا يعد انعامه . ولو قيل : أن أيلامه للعبد يحسن لما يعوض عليه من الثواب مع قدرته ـ جل وعلا ـ على الابتداء بذلك : قول بعيد عن تحسين العقل وتقبيحه . فان الابتداء بالتنعيم من غير سبق ايلام ، أحسن فى النفوس . فلما ألزموا هذا قال منهم قائل : لايجوز

---

(١) ما بين القوسين من ط

التفضل بمثل العوض . وهذا بهت . فانا نريد بالأعواض نعيم ،اما منقطع واما دائم سرمد . وكل ذلك ممكن ، وكل ممكن مقدور لله جل وعز .

وان قالوا : **لو جاز التفضل بمثل العوض ، لجاز التفضل بمثل الثواب** . قلنا : هذا عقدنا لأن الله جل وعز كان يجوز فى فعله أن ينعم العباد ويتفضل عليهم من غير تكليف يكلفهم .

وتمام الكلام فى هذا الفصل يقع فى باب الثواب والعقاب .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« والوجه الثانى فى ابطال تحسين الألم بالتعويض » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البارى جل وعز يحسن منه أن يؤلم عباده ليعوضهم . ولو أن واحدا مناجنا على غيره جناية ، وقصده ان يعوضه عنها عوضا ، لكان قبيحا فى حقنا . وهو حسن فى حق الله جل وعز ، فلو كان التعويض عليه يخرجه عن القبيح لأخرجه أيضا اذا صدر منا .

***

قال الإمام أبو المعالى : **فان قالوا : انما يحسن الألم من الله تعالى لعلمه بالتمكن من التعويض عليه . والعبد لايحيط علما بعواقب أمر نفسه ، فليس له أن ينجز ألما لأمر لايعلم الوصول اليه » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لايرتبط تحسين الألم لعلم حسن العاقبة فيه ، بل قد يحسن لغلبة الظن بحسن العاقبة : ألا ترى أن المرء قد يؤلم نفسه بفصد أو بحجامة أو غير ذلك ، ليدفع عن نفسه ألما .

وان لم يكن اندفاع الألم معلوما عنده ولا مقطوعا لديه ، فبول تعويلهم على ارتباط التعويض بالعلم . وكذلك يبعث الرجل العاقل بنفسه فى طلب الرزق وفى الفلاحة والملاحة ، وهم لايحصلون أعراضهم منهـــا ، وقصاراهم أن يفعلوا ما توجبه تلك الصناعة ، مع انطواء الغيوب عنهـم فى مآلها وعقباها . وهل يتحصل لهم أولا تتحصل .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وأما الوجــه الثالث فى تحسين الألم وهو أن يدفع به ضررا أعظم منه ، فباطل لامحصول له فى حكم الله تعالى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لما زعموا أن تحسـين الالم يكون بدفع ضرر آخر أعظم منه به ، لا وجه له . كما قالوا ، لأن البارى جل وعز له نعمة الدفع ، كما له نعمة النفع . فكما يقتدر على الايلام ، كذلك يقتدر على دفع الضرر ، فكيف يحسن الألم لأجل ذلك ؟ وما ذلك الا بمنزلة من اقتدر على أن يرشد صبيا من التحفظ من أسد ضار ، وهو قادر على أن يحفظه منه بسلوك طريق دمث سهل ، فيحمله على طريق صعب ينال فيه من المشقة كثيرا ، ويبلغ فيه منه الجهد بلوغـــا عظيما . أفيحسن هذا من فاعله مع قدرته على ضده ؟ أو كمن يعـــلم دواءين ، أحدهما كريه المطعم ، والآخر لذيذ المطعم . وهما جميعا يبرءان بحكم العادة من علة معينة ، ولايتفاضل الدواءان ، بل مايوجد من البرء باحدهما يوجد بالثانى .

فمقصد المعالج أن يعالج عليله بالدواء الفظيع مع شدة استبشاع العليل له ، واعراضه عن الدواء الذى كان يستسيغه العليل ويستلذه [مقصدقبيح] ومن فعل ذلك فانه غير حسن منه .

***

قال الإمام أبو المعالي : « ومن قال منهم : ان الألم لايحسن بمحض التعويض ، حتى ينضم اليه قصد اعتبار الغير ، فقد أحال فيما قال . فان العقل اذا لم يحسن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما أبطل على هؤلاء حسن الايلام بالتعويض عليه ، ورأوا أن ذلك لازم ، زادوا مع فرض التعويض غير المؤلم بايلام المؤلم . وهذا فى نهاية السقوط لأن الاضرار بشخص ليعتبر شخص آخر ، قبيح . لاسيما والله جل وعز قادر على أن يدفع عن هذا الألم ويوفق الغير لفعل ما قصد كفه عنه بالاعتبار .

نعم انما يكون قصد الاعتبار فى حق المذنب ، لأنا نرى أن الحدود والقصاص فيها ايلام المذنب واعتبار غيره . ولهذا سميت العقوبات نكالا ، لأن غير المعاقب ينكل عن غير ما توجهت اليه العقوبة .

قال الله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » [البقرة ١٧٩] وقال [العرب] : القتل أنفى للقتل » أو « بالقتل يقل القتل » ثم يقال لهم : اذا كان العوض المحض لايخرج الألم عن كونه ظلما ، حتى يقترن به الاعتبار ، فوجوده كعدمه .

***

قال الإمام أبو المعالي : « والذى يوضح ذلك : أن من أعله نبى أن فى ايلامه شخصا (١) اعتبارا لغيره ، فليس له أن يؤلمه ويلتزم العوض ، ويحصل الاعتبار المعلوم عنده باخبار الصادق اياه المستيقن صدقه »

---

(١) شخصا : خ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا لم يحسن مراعاة الاعتبار فى هذه الصورة التى وقع لنا اليقين بها ، تبين بذلك فساد قول المعتزلة وبطلانها . وهذه كلها آراء مبنية عندهم على تحسين العقل وتقبيحه ، واذا بطل ذلك الاصل كنا فى غنية عن ذكر هذه الردود كلها ، اذ باجتثاث الاصل يبطل الفرع .

فصل

القول فى الصلاح والاصلح .

قال الامام أبو المعالى : « اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة فى عقود هذا الباب » الى آخر اقوالهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما اعتقد البغداديون أن الله يجب عليه فعل الاصلح لعباده فى دينهم ودنياهم ، ولايجوز فى حكمته وجه يمكن فى الصلاح العاجل والآجل . وقالوا : ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة . واذا خلق المكلفين فى علمه اكمل عقولهم واقدرهم وكل مايفعله بهم فى الدنيا والآخرة فهو الاصلح لهم . وخلود أهل النار أصلح لهم . والفسقة الاصلح لهم أن يلعنوا وتحبط طاعاتهم . ولا توزن أعمالهم . فانه يقال لهؤلاء : لم قلتم ذلك ؟ وما الذى حملكم عليه ؟ فان قالوا : انما فعلنا ذلك لانا نشاهد من العقلاء مراعاة الاصلح لعبيدهم ، فتارة يصلحونهم بالدعة وبالخفض ، وتارة يصلحونهم بالايلام وبالعقاب . واذا سلكوا هذا المسلك قيل لهم : أوجبوا على السادة منب الا يتركوا وجها من الصلاح الا يفعلونه بعبيدهم ؟ والمصالح كثيرة . الا ترى

(١) قال المفسر : ساقطة من الاصل

أن العبد الذى يلبس مايقيه من الثياب ويطعم مايرد جوعته من الطعام كان الأصلح له أن يلبس الشفوف من الثياب ، ويأكل المرقق والصناب من الطعام ، فاذا لم يوجبوا ذلك شاهدا ، فكيف حملتم الغائب على مالم يثبت لكم شاهدا ؟ والعبد نفسه لايجب عليه تطلب أقصى الغاية فى اصلاح نفسه ، مع تمكنه من طلب منافع وجلبها لنفسه .

وربما يرمون الانفصال عن ذلك أن يقولوا : انما لم يجب على العبد فعل الأصلح فى حق نفسه وفى حق غيره ، لأنه يصير بتكليف ذلك مكدودا مجهودا ، فجاز أن لا يكلف الأقصى والنهاية القصوى ، وليس كذلك حكم البارى تعالى لأنه مقتدر على نفع غيره واتمام صلاحه مع تعاليه عن الضرر فيما يفعل . وهذا لامحصول له ، لأن التعب والنصب لو كان مانعا من وجوب فعل الأصلح حتى يكون ذلك حاصلا بين الشاهد والغائب ، لوجب منه الا يجب على العبد شىء من تكاليف الشرع ، لما يقترن بها من النصب والتعب . وربما قصدوا الانفصال عن ذلك بأن قالوا :ماينال العبد من ثواب الطاعات يربو على ماكده وجهده من المشقات . ولو كان هذا صحيحا للزمهم أن يوجبوا طلب الأصلح للعبد ، تعرضا لعظيم الثواب الذى ينالونه جزاء عليه . ويبقى السؤال على أوله لازما لهم .

***

قال الإمام أبو المعالى : « **ثم نقول : العبد بالتزام الأصلح احق على فساد أصولكم ، وما ذكرتموه فى رَوم الفصل يقضى بضد ما ذكرتموه ، فان مكابدة المشقة تجر الى من يقاسيها ثوابا جزيلا ، فيحصل الأصلح عاجلا والثواب على المشقات آجلا ، والرب تعالى لايتقرر فيه الاتصاف بنصب ولا يحسن التكليف اشتماله على المشقات عندهم الا لما ذكرناه** » **فاذا كان من اصلهم القول بان التكليف على ما فيه من المشقات حسن لما ينال فيه من الثواب الجزيل ، فلا يستعظم إن يجب**

على العبـــد طلب الغــاية القصــوى فى صلاح نفســه حتى يثاب على ذلك ثوابا جزيلا . وكلما عظمت المشقات عظم الثواب . فيتحصل وجوب الاصلح فى دار الدنيا وعظم الثواب فى دار الآخرة . واذا لم يقولوا ذلك فى حق العباد مع لزومهم القول به ، فبطل وجوب الأصلح شاهدا ، فليبطل أيضا غائبا . اذ لاطريق لهم فى الاستدلال الا حمل الغائب على الشاهد . واذا بطل الأصل المقتبس عليه فى نفسه ، بطل القياس لامحالة .



قال الإمام أبو المعالى : « ومما نعتصم به ـ وهو يدانى ما ذكرناه ـ ان نقول : النوافل والقربات المتطوع بها ، فى فعلها صلاح العباد .

والذى يحقق ذلك : دعاء الرب اليها وحثه . ولا يندب الــرب تعــالى الا الى الأصــلح (١) عند هؤلاء ، فــاذا وضــح كــون فعلهــا اصلاحا (٢) فليجب على العبــاد مايصلحهم واذا لم يكن الامــر كذلك ، وانقسم فعل العبد الى مايجب عليه والى مايندب اليه على الاستحباب من غير ايجاب ، فلنقسم افعال الله تعالى الى مايجب فى الحكمة (٣) والى ما يعد تفضلا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بما شــاء الله تعــالى من اضلالهم وحكم عليهم من فساد أهوائهم ، تركــوا أن يعتبروا أفعــال الله تعالى بعضها ببعض ، وسارعوا الى اعتبار أفعــال الله بافعــال العباد . ثم لم يتم لهم ذلك ، وانكسر عليهم كما ذكرناه . والبارى جل وعــز قد تقسمت أوامره وتنوعت تكاليفه . فمنها الواجبات التى يلام تاركها .

---

(١) الصلاح : ط (٢) صلاحا : خ
(٣) فى الحكمة : ط

ومنها المندوبات التى يثنى على فاعلها . فلما انقسمت هذا الانقسام ، مع أنها كلها مصالح ، ومع علمنا بأن كثرة القربات ترفع الدرجات . والبارى سبحانه لم يكلف العباد تكليف ايجاب القربات ، علمنا : أن أفعاله جل وعز كلها تفضل ، وكان حقهم على مابنوه على قواعدهم الفاسدة أن يقسموا أفعال الله تعالى الى واجب والى متفضل به . ولايحتاج فى ذلك الى قياس أفعال الله تعالى على أفعال العباد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان راموا فصلا بين الشاهد والغائب بما ذكرناه (١) اجبنا بما قدمناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لانهم ان فصلوا بين الأمرين بما كان يكون فى وجوب ذلك من المشقات ، فانه يرد عليهم بأن المشقات تزيدهم ثوابا يوم القيامة »

قال الإمام أبو المعالى : « وان (٣) قالوا : بما قسم الرب تعالى الأحكام الى الايجاب والاستحباب ، لأنه علم ذلك صلاحا ووقع فى معلومه أنه لو قدر القربات بأسرها واجبات ، لكفر العباد ونفروا عن أعباء التكليف ، وجنحوا الى الدعة والتخفيف ، فقدر الله - تعالى - ما هو الأصلح » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وهذا غير مسلم لهم ، اذ قد وافقونا على أن النوافل صلاح ، والصلاح مدعو اليه . وأما اعتبارهم

(١) بما ذكرناه : ط
(٢) قال المفسر : سقط من الأصل
(٣) قال الامام : سقط من الأصل

بما وقع فى معلوم الله تعالى فلا وجه له ، لأن البارى جل وعز قد علم أن الكافر الطاغى الجاحد لآلاء الله تعالى المكذب بآياته ، لو اخترمه الله قبل توجه التكليف عليه ، لفاز ونجا . فكان يجب على الله تعالى أن يخترمه ، لكنه أبقاه . فهلا قالوا مع هذا الذى فى القول به تـرك اعتبار المعلوم عند الله جل وعز ان فعل النفل الذى هو صلاح واجـب من غير التفات الى ماوقع فى معلوم الله جل وعز كما لم يقع الالتفات فيمن علم الله أنه يكفر اذا اكمل عقله . ولو اخترم قبل ذلك لم يتوجه عليه عقاب .



قال الإمام أبو المعالى : « ومما يعظم موقعه على هؤلاء ان نقول : قضاؤكم بوجوب الأصلح على الله ، ورطكم فى جحد الضرورات . وذلك ان الكتاب اذا بلغ أجله وطوق كل امرى عمله ، وصار الكفار الى الخلود فى النار (١) ، وزعم هؤلاء أن للرب أن يصلح عبده . فـأى صلاح لأصحاب النار فى خلودهم وتقطع جلودهم ومعاطاة الزقوم بـدلا من السلسبيل والرحيق المختوم ؟ فان قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون فى الجنات ، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قـد علم الا دار بعد الـدار الآخرة . وهم وان إستحسنوا الآلام فى الدنيا لأعواض تكون عليهـا ، فكيف يستحسنون ويستصلحون آلام أهل النار الذين يرتقبون أعواضا على آلامهم وأبدالا منه أوجـاعهم ؟ ثـم هـؤلاء كمـا جحدوا الضرورات فى إن رأوا أن الخلود فى النار اصلح من الخلود فى الجنان ، فكذلك

---

(١) فى النار . وعلى الرب تعالى أن يصلح عباده ، فأن الصلاح . الخ : ط

خالفوا قول الله تعالى وكذبوه ، لانه تبارك وتعالى يقول بعد ذكر أهل النار : « أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا » [الفرقان ٢٤]

***

قال الإمام أبو المعالى : « وان قالوا : انما يخلدهم الله فى العذاب الأليم ، علما منه بانه لو انقذهم ، لعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على ماهم ملابسون عليه ، فتقريرهم على ماهم فيه أصلح لهم من تعريضهم لما يربى عليه من العذاب »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا منهم نزل لقاعدتهم فيمن كلفه الله جل وعز وهو يعلم أنه يكفر فلم يعتبر ، وههنا علم الله بكفره ، فكان من حقهم الا يعتبروا ، علم الله جل وعز بهم انه لو انقذهم لعادوا لما نهوا عنه . ثم ان البارى جل وعز كان قادرا على أن يميتهم قبل زمن التكليف أو يسلب عقولهم ، ثم أن الدار الآخرة انما هى دار جزاء بثواب أو عقاب ، وليست دار تكليف ولا اقتضاء طاعة .

وكما قالوا : ان الأصلح تكليف من علم الله أنه يكفر ، هلا قالوا : ان الانقاذ ممن علم الله أنه يعود أصلح ؟ لاسيما مع ما فى الانقاذ من الدعة والراحة . وفى التكليف من التعب والمشقة .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما (١) نعتضد به أن نقول : اذا حكمتم بأن كل ما يفعله الرب بعبده ، فهو حتم عليه ، فينبغى أن

---

(١) عبارة ط هى : « ومما نعتضد به أن نقول : اذا حكمتم بأن كل ما يفعله الرب تعالى ، لا يستوجب على شىء من أعماله شكرا وحمدا ، كما لا يستوجب بايصال الثواب الى مستحقه حمدا فى الدار الآخرة . اذ العقل على قيامهم يقضى بأن من يؤدى واجبا ، لايستحق عليه شكرا . كالذى يرد وديعة أو دينا لازما » [ص ٢٩٤]

تقضوا بأن الرب تعالى لايستوجب على شيء من اعماله شكرا ولا حمد كما لايستوجب بايصال الثواب الى مستحقه حمدا فى الدار الآخرة . اذ العقل على قياسهم يقضى بأن من يؤدى واجبا لايستحق عليه شكرا ، كالذى يرد وديعة او دينا لازما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لازم لهم لأن البارى جل وعز اذا فعل بعبده ما يجب عليه أن يفعله ، فكيف كلف عباده ؟ وهو انما فعل مالو لم يفعله ، لكان ذلك خارجا عن طريق الحكمة . فلهذا قالوا : ان العباد لايجب عليهم شكرا لله فى الجنة ، لأنهم انما دخلوها بما يجب على الله تعالى من توفيتهم ثوابهم وجزائهم على أعمالهم .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : الثواب عوض . وليس (١) على العوض عوض . وليس كذلك الابتداء بالنعمة . قلنا : اذا استويافى الوجوب والحتم لم يؤثر افتراقهما فيما ذكرتموه ، ثم شكر العبد عوض من النعم ، وهو مقابل للثواب . فبطل التعويل على ما ذكروه من كل وجه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ان كان الثواب (٢) واجبا على الله ، وكان الابتداء بالنعمة ايضا واجبا ، وجب أن لايستحق واحد منهما عوضا ، وكان يجب مع ذلك ـ كما تقدم ـ ألا يجب على الانعام الواجب شكر .

ثم رفع العوض عن الثواب بأن الشكر عوض عن الانعام ، فلم يكن

---

(١) وليس على العوض عوض : سقط ط
(٢) ان الثواب : خ

على العوض عوض ، يبطل عليهم بوجوب الشكر على العبد ، الذى هو عوض من الانعام . وقد وجب عليه الثواب ، فاذا لم يبعد أن الذى هو عوض عن الشكر ، الذى هو عوض عن الإنعام ، فليوجبوا أيضا على الثواب الذى هو عوض عن الشكر ، عوضا . ولابد لهم من التزام ذلك .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومما كثر فيه خبط البغداديين ، أن قيل لهم : قد أوجبتم على الله تعالى فعل الأصلح فى الدنيا ، ومقدورات البارى – تعالى – لا تتناهى فى اللذات ، فاى قدر تضبطونه فى الأصلح ، ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات ، وكل مبلغ من الاحسان فعليه مزيد من الامكان ؟ فان قالوا يتقدر الأصلح فى حق العبد بما علم البارى تعالى أن المزيد عليه يطغيه . قلنا : اللذات منافع ناجزة ولا معول على العالم بأن العبد سيطغى أن رآه استغنى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا ان البارى جل وعز تتعلق قدرته بما لايتناهى من الممكنات ، فاذا وجب عليه فعل الأصلح لعبده فى الدنيا ، فكل لذة ممكنة منها ، فانه قادر على اضعافها وأضعاف اضعافها . فاذا رأينا رجلا مرفها ، علمنا ان مافاته من الترفيه اكثر مما ناله منه . وكذلك ان رأيناه ممكنا من الأموال عينها ورباعها وعبيدها وخولها ، علمنا أن الذى فاته اكثر . وكذلك ان خول جاها وتمكنا من الدنيا ، علمنا ان الذى فاته اكثر فكيف يقال : ان الذى فعل الله بعبده هو الأصلح له ، وقد فاتته مصالح كثيرة جمة ومنافع ناجزة ؟ وما اعتذروا به من ان الله جل وعز انما أصلح عبده ، بما علم أنه لو زاد عليه لأطغاه ذلك ، ليس بعذر لهم ، لما قررناه من أن الأمر

لو كان كذلك ، لوجب على من علم أنه يكفر اذا بلغ مبلغ التكليف ، أن يميته قبل ذلك ، حتى لايوجد كافر . فكذلك كان يجب عليه أن يخترم قبل البلوغ من علم انه يفسق بعد ، حتى لا يوجد فاسق . ولما لـــم يعتبروا علم الله فى شىء مما ذكرناه ، فكذلك لايعتبر فى شىء ممـــا ذكروه فيما زعم هؤلاء .

ثم ان المعتزلة تجرأوا على الله فلم يقبلوا الصلاح منه الا بوجوبـه عليه . وكذلك لم يقبلوا ثوابه فى الآخرة الا واجبا متعينا ولم يجعلوا شيئا من انعام الله جل وعز فى الدنيا والآخرة تفضلا ، لكن جعلوا ذلك أداء حق متعين . وهذا دأبهم ، فانهم تارة يشاركون الله فى خلقـــه ، فيزعمون أنهم يخلقون أفعالهم كما يخلق الله الأجسام (١) ، وتـــارة يقولون : ان أفعالهم . أفضل من أفعال الله ، فان فعل الطاعات وخلقها أفضل من خلق الأجسام . وتارة يقولون ان كل ما فعله الله من امتنان واحسان ، فانه واجب عليه لنا ، لم يفعله تفضلا ولا انزله بنا اجمالا . وكان لهذا منهم ازراء بالالهية ، وقدح فى الربوبية (٢) ، وخروج عن ذل العبودية . فالحمد لله الذى هدانا للحـــق وشرح صدورنـــا لتفويض الأمور الى الله تعالى وتسليمها اليه ، والايمان بكتابه العزيز ، وبقوله جل وعلا : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ،، ماكـــان لهـــم الخيرة ». [القصص ٦٨]

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « اما البصريون فان ناجزناهـــم على الأصل الأول ومنعناهم تحسين العقل وتقبيحه ، وأوضحنا الا واجب

---

(١) دليلهم : قول الله تعالى : « انما تعبدون من دون الله أوثانا ، وتخلقون افكا » [٢٩ العنكبوت : ١٧]

(٢) الأربوبية : ص

على الله تعالى • ففى ذلك صدهم عن مرامهم • وان نحن اضربنا عن ذلك وقدرنا تسليمه جدلا ، قلنا لهم بعد ذلك : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح فى الدين • فهلا أوجبتم الأصلح فى أمر الدنيا ؟ وأى فصل بينهم » الى آخر القول •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البصريون من المعتزلة لما خالفوا البغداديين فى اعتقاد وجوب الأصلح فى أمر الدنيا وأوجبوا الأصلح فى أمر الدين ، سئلوا عن الفصل بينهما ؟ فقيل لهم : أنتم انما تعولون فى جميع أنحائكم ومقاصدكم على الجمع بين الغائب والشاهد ، وقد نعلم أن ملكا من الملوك يملك بحارا عذبة وأودية خرارة ، بمرأى منه ظمآن قد برح به صداه وبلغ به كل المبلغ عطشه ، وجرعة من ذلك الماء البرود تنتع غلته وتروى ظماة • ونحن نعلم أنه لايحسن من الملك أن يخليه عن ذلك المشرب ويحول بينه وبين ذلك الرى ، وان لم يقبح ذلك عندكم ، أيها المقبحون المحسنون ، فلا قبيح فى العقل • ونحن نعلم أن مصالح الدنيا كلها بالاضافة الى مقدورات الله تعالى أقل من غرفة ماء ، بالاضافة الى البحار ، فان تلك متناهية قد حصل الوجود لها ، فحصره العدد ومقدورات الله جل وعز منها موجودة ومنها ما يرتقب وجوده ، فتنتفى عنه النهاية لذلك •

ثم ان الواحد منها ربما ملأ قلبه شجى ، وأنزع صدره بخلا ، فهو يتضرر ببذل جرعة ماء ، والبارى سبحانه يتقدس ويتعالى عن قبول الضرر ، فهلا وجب عليه فعل الأصلح فى الدنيا عند البصريين كما وجب عند البغداديين ؟ فان عارضونا بما زعموه من أن الأصلح لهم ما حصل لهم ، اذ لو زيدوا عليه ، لأطغاهم ذلك ، فقد سبق الجواب عليه •

ثم أنا نقول : ان العبد اذا أساء شاهدا ، حسن عفو سيده عنه • وهذا معلوم شاهدا ، وللبارى جل وعز يعذب الكفار والعصاة ويخلدهم

فى النار على معاص منتهية منقضية . فكيف يصح عند من يقول بتحسين العقل وتقبيحه ، أن العقاب بالآم لا تتناهى على معصية تناهت : حسن مع أن البارى – جل وعز – لا يتضرر بعصيان العاصين ولا يتألم بالحلم عن المتمردين .



قال الإمام أبو المعالى : « ومما نخص بى البصريين . وفيه ايضاح باب ممكن افراده . وهو أن نقول : قد أوجبتم بعد التكليف الأصلح فى الدين ، وحسنتم التكليف لتعريضه المكلف للثواب الدائم ، فاذا علم الرب أنه لو اخترم عبدت قبل أن يناهز حلمه ، لكان ناجيا . ولو امهله وأرخى طوله وأقدره وسهل له النظر ويسره ، لعند وكفر ، فكيف يستقيم أن يقال : أراد الرب الخير لمن علم ذلك منه ؟ أم كيف يستجيز لبيب أن يقول : الأصلح تكليفه ولو اخترم لفاز ؟ فعند ذلك تحقهم (١) وتضغطهم المضايق »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا شان المسائل المبتية على أصول فاسدة وقواعد واهية ، لابد لها من اضطراب يلزمها واختلال يصحبها . ومن أشد مايبطل به القول بالصلاح والأصلح أنا لو فرضنا ثلاثة أشخاص . أحدهما صبى مات قبل ادراكه . والثانى رجل استوفى عمره فى طاعة الله وعبادته . والثالث كافر قطع أيام حياته فى كفره وتمرده .

فاثاب الله العابد المجتهد فى عبادته ثوابا جزيلا ، وأثاب الصبى الذى لم يبلغ الحلم ثوابا دون ثواب الأول ، فيقول الصبى : يارب لم نقصت ثوابى عن ثواب هذا العبد ؟ فيقول الله له : لأن طاعاته أكثر من طاعاتك . فيقول الصبى : يارب هلا نسأت عمرى وأمهلت فى حياتى

(١) تحق : ط

حتى أعمل كالأول ، وأنال مثل ثوابه ، فيقول الله له : اخترمتك قبل ادراكك لعلمى بانى لو أمهلتك واستحققت العقاب الدائم ، فعند ذلك ينادى الكافر المخلد فيقول : يارب لم اخترمتنى قبل الادراك فاقنع برتبة ذلك الصبى فى الثواب ؟ فهل يصح مع هذه الصورة ادعاء وجوب صلاح على الله تعالى للعبد ؟

***

قال الإمام أبو المعالى : « وها نحن نوضح بحق فى هذا المجال بضرب مثال ، فنقول : اذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمده بالأموال لطغى وآثر الفساد وتنكب الرشاد ، ولو قتر عليه لصلح ، فلو أراد الأب استصلاح ولده فأمده بالمال مع علمه بانه يطغيه ويرديه ، فباضطرا نعلم : ان التقتير أصلح من له البسط . ولو قال الوالد وقد أمد ولده وهيأ له عدده وأحسن صفده : انما قصدت أن أقيم أودك مع علمى بخلاف ذلك ، فلا خفاء بخروجه عن موجب العقل »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لأنا نعلم ان البارى جل وعز أخبر بقوله تعالى : « كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » [العلق ٦ ـ ٧] فبين لنا أن الغناء قد يكون سببا لطغيان الطاغى . وهو جل جلاله قد أمد الطاغين بالأموال وقواهم بالثروة ، وربما كان يكون الأصلح لهم لو قتر عليهم وأعطوا الرفق من قوتهم . فكيف يقال : ان غناء المستصلح الذى علم أن صلاحه فى الاقتار هو الأصلح له ؟ واذا بطل هذا بالصورة التى ذكرها الامام وهى الشاهد الذى يحمل جميع المعتزلة الغائب عليه ، علم أنه لايصح القياس ، اذ قد فسد الأصل المقيس عليه .

قال الإمام أبو المعالى : « انما لايكون الأب ناظر له ، لأنه لايحيط بمبلغ ما يعرضه له من الخير لو رشد فى المال ، والرب تعالى

عالم بمبلغ مايستوجبه المكلف من الثواب لو آمن . وهذا تلاعب بالدين فان العلم بمبلغ الثواب لا حكم له مع العلم بأنى لا ينـاله ، فمـا يغنى العبد علم الله تعالى بمبلغ ثواب لايناله »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم وعلم أن علم الله جل وعز محيط بمعلومات لاتتناهى . وكل مايكون فهو معلوم له جل وعز ، فاذا تقرر هذا وتبين أن من أمده الله بالمال ، وقد علم منه أنـه يكفر وأنه لايؤمن ايمانا يثاب عليه ، تبين بذلك أن علم الله جـل وعز بمبلغ ثواب المؤمن وأنه لايناله هذا الكافر ، لافائدة للعبد فى علم الله بذلك ، وانما يستفيد العبد ثوابا يناله ، ثم ان مبلغ الثواب والعـلم بمقداره لا أثر له فى التكليف ، لأن الانبياء مامورون بتكليف العبـاد وأمرهم بالايمان وهم لايعلمون جميع ما يثابون عليه على التفصيل . فليس أيضا عدم العلم بتفصيل شرطا فى ايجاب التكليف ، ثـم ان التكليف لو كان خيرا ، لحسن ممن لم يبلغ مبلغ التكليف أن يدعوا الله جل وعز فى أن يتقيه حتى يكفر ، اذ حق العبد أن يرغب الى الله سبحانه فيما هـو الأصلح له ، وأى صـلاح فى كفر يسـتحق عليـه التخليد فى النار ؟ وكل ذلك يبين فساد أقوال هؤلاء وانخرام قواعدهم .

قال الإمام أبو المعالى : **« ومما نخاطب به البصريين ، أن نقول : الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب ، فأى غرض فى تعريض العباد للبلوى والمشاق والبلاء ؟ فان قالوا : لا يتصف الرب تعالى بالاقتدار على ذلك ، فانا لو قدرنا ذلك لكان الرب تعالى متفضلا به » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما علمنا أن البارى سبحانه قادر على التفضل بمثل الثواب ، بل بأضعافه ، فهلا عرض العباد له ، ولم يلزمهم تكليفا يشقهم وتعبدا يثقلهم ؟ وقول المعتزلة ان ذلك خارجا

عن مقدوراته ، قول منهم بتناهى مقدورات الله تعالى وتعرضهم الى قولهم أن الثواب الواجب أسوغ من التفضيل المبتدأ به قول من يقول : الله قدره ولا انزل العبودية منزلتها • ومن الذى يستنكف من قبول فضل الله تعالى ؟

والبصريون من المعتزلة يقولون : ان الرب متفضل بابتداءا التكليف • وهلا أجازوا على هذا أن يكو نجل وعز متفضلا بالثواب دون تكليف ؟ ثم ان فى ذلك كله تركا لمراعاة الشاهد التى بنوا قواعدهم عليها ، لا بابتداء أن الواجد منا لو ابتدأ التفضل على رجل ومكنه غاية التمكين واجزل جائزته ووف الصنيعة اليه ، ثم استأجر بعد ذلك أجيرا ووفاه اجره بعد مشقته فى عمله وجهده فى خدمته ، فالمتفضل عليه أولى بالحظوة وأجدر بالمكانة من ذلك الذى عوض من خدمته نزر تافه بعد عرق الجبين وكد اليمين •

فصل

القول فى اللطف

قال الإمام أبو المعالى : **« اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذى علم الرب تعالى أن العبد يطيع عنده ولا يتخصص ذلك » الى آخر قوله •**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء لم يزالوا يعبدون العقائد حتى أداهم ذلك الى تعبير اللطف فى اللغة • فا ناللطف فى اللغة انما يطق على نعمة موفورة ومنحة جزيله • واللطف من أسماء الله يدل على سعة انعامه ورفقه بعباده ، وهؤلاء كما أضافوا اللطف الى الايمان ، كذلك اضافوه الى الكفر ، وأى نعمة فى الكفر الذى يستحق

عليه الحرق فى النار ؟ ثم فعل اللطف واجب على الله تعالى ، ثم انهم مع ذلك قضوا بتناهى مقدورات الله جل وعز لانهم قالوا : ليس فى مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ـ تعالى الله عن قولهم ـ

***

قال الإمام أبو المعالى : « وأما أهل الحق فاللطف عندهم : خلق قدرة على الطاعة ، وذلك مقدور لله تعالى أبدا »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أهل الحق وضعوا اللطف موضعه وانزلوه منزلته لأن القدرة على الطاعة ، بها تكون الطاعة . والطاعة قد تكون ايمانا وقد تكون اعمالا والايمان تنال به النجاة من النار ، والأعمال تنال بها الدرجات العالية فى الجنة . فقد تبينت النعمة فى اللطف المصروف الى خلق قدرة الطاعة ، واذا خلقت قدرة الطاعة وجدت الطاعة ، لما لزم من مقارنة القدرة للمقدور .

ثم يقال للمعتزلة : لم أوجبتم اللطف فى الدين ؟ فهلا قلتم انه يقع اللطف تعظيما للمحنة وتعريضا للمكلفين لعظم المشقات ، وقطع الالطاف تعريض للثواب الاجزل وهذا متوجه عليهم لأن اللطف اذا رجع عندهم الى فعل ليس القدرة على الطاعة التى تحصل المقدور فتقترن به ، فهلا كان قطع الألطاف هو المعرض للثواب الأجزل ؟ وهلا كان وجودها موجبا للمحنة ؟

فان قالوا : الغرض بالتكليف وباللطف أن يؤمنوا . فالجواب أن يقال : الأغراض لاتخلو أن تصدر من عالم بها أو غير عالم ، فاذا صدرت من عالم بها كما يصدر من النظر فى الدليل ، العلم بالمدلول ، لأن الناظر فى الدليل يعلم انه يتحصل

له العلم بالمدلول لامحالة . والبارى جل وعز اذا علم ممن طـالبه بالايمان أنه لايؤمن ، فكيف يصح هذا الغرض ؟ والذى أريد لايحصل . وأما اذا صدر الغرض ممن لا علم له بالغاية والمـآل ، فلا ينكر منـه أن يتطلبها ظانا بحصولها . واذا قضى قاض بتحسين العقل وتقبيحه ، علم أن اللطف ممن علم الله أنه لايؤمن أن يخترمه قبل توجه التكليف عليـه لا محالة ، أن هذا صحيح أصلح له والطف به .

باب

القـول فى اثبـات النبوات

قال الإمام أبو المعالى : « اثبات النبوات من أعظم اركـان الدين . والمقصود منه فى المعتقد يحصره خمسة أبواب » الى آخــر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لمـا كانت قضـايا الشرع قصارى العقل فيها التجويز ، والجائز متردد بين النفى والاثبات ، لطف الله بعباده ومن على خليقته بارسال الرسل اليهم واقامة الحجة عليهم .

ولما كان الدين وقضاياه التكليفية لاتوجد الا عنهم ، ولا تصـدر الا منهم ، عظم موقعه فى الدين ، ووجب التعنى بالعلم بها على جميع المسلمين .

والأنبياء صلوات الله عليهم يجوز بعثهم خلافا للبراهمة . وهم صلوات الله عليهم يدعون أن الله بعثهم وأرسلهم الى الخلق . والدعوى بمجردها لا تقتضى صدق مدعيها ، فلابد من أدلة تدل على صدقهم .

والادلة هى المعجزات الخارقة للعادة وذكر شرائطها يميزها من الكرامات . وغير ذلك من خوارق العادات . ولابد أيضا من الوقوف على وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول . وهذا كله يعم سائر الأنبياء .

ثم لابد لنا من النظر فى نبوة نبينا محمد ﷺ خاصة ، والرد على

من أنكرها (١) وجحدها من أهل الملل . وأيضا لابد لنا من أن نعرف

---

(١)

١ - فى التورات نبوءات تدل على نبى الاسلام محمد ﷺ . منها :

أولا : ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام : « **انا الله القدير . سر أمامى وكن كاملا . فاجعل عهدى بينى وبينك وأكثرك كثيرا جدا** »

[تكوين ١٧ : ١ - ٢] ومعنى « **سر أمامى** » أى ادع الى معرفتى ، ومعنى « **وكن كاملا** » أى كن قدوة حسنة للناس .

ثانيا : لما قال الله لابراهيم : « **سر أمامى** » وكان وقتئذ فى سن التاسعة والتسعين . ولم ينجب غير اسماعيل . لأن اسحق ولد فى سن المائة . قال ابراهيم لله : « **ليت اسماعيل يعيش أمامك** » أى يحيا نسله فى طاعتك ، والدعوة الى دينك . ولما قال لله : « **ليت اسماعيل يعيش أمامك** » رد الله عليه بانه قد استجاب دعاءه ، وقال له : « **وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه . ها أنا أباركه ، وأثمره ، وأكثره كثيرا جـــدا . اثنى عشر رئيسا يلد ، وأجعله أمة كبيرة** » [تكوين ١٧ : ٢٠]

ثالثا : وبعد ولادة اسحق عليه السلام قال لابراهيم : سأبارك اسحق أيضا كما باركت اسماعيل « لأنه باسحق يدعى لك نسل ، وابن الجارية أيضا سأجعله أمة لأنه نسلك » [تك ٢١ : ١٢ - ١٣]

رابعا : بدأت البركة فى نسل اسحق ، **من موسى** عليه السلام . فقد أعطاه الله التوراة ، **وجعل لبنى اسحق ملكا** ، بدأ فى العالم من موسى . واذا جاء زمان بركة اسماعيل عليه السلام تبدأ من محمد عليه السلام . فالبركه معناها أ - الملك ب - والنبوه . وقد أصطفى الله نسل اسرائيل الذى هو يعقوب من اسحق يقوم بالملك والنبوه نيابه عن اسحق واستبعد عيسو ، أخا اسرائيل من البركة .

خامسا : لما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، قال بنو اسرائيل لموسى : اذا أراد الله أن يكلمنـــا ، فيكلمنـــا عن طريقك ونحن نســـمع « ولا يتكلم معنا الله لئلا نموت » [خر ٢٠ : ١٩] ورد الله على موسى بقوله : ساكلمهم فى المستقبل عن طريق نبى مماثل لك . ذلك لأن الله لما تكلم مع موسى فى طور سيناء بحضرة بنى اسرائيل ، رأى بنو اسرائيل =

= الرعود والبروق وصوت البوق والجبل يدخن ، ولما رأوا ، ارتعدوا، ووقفوا من بعيد ، وفضلوا سماع كلام الله عن طريق موسى من أجل ذلك .

سادسا : وهذا النبى المماثل لموسى هو محمد ﷺ . لأن بركة اسماعيل لا تتحقق الا بمجيء نبى من نسله صاحب شريعة مثل موسى . وقد تكلم الله عن أوصافه فى هذا النص :

« يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون . حسب كل ماطلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا اعود أسمع صوت الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ماتكلموا . أقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه ، فيكلمهم بكل ما أوصيه به . ويكون أن الانسان الذى لايسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى ، أنا أطالبه . وأما النبى الذى يطغى فيتكلم باسمى كلاما لم أوصه أ نيتكلم به ، أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى ، فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذ ىلم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر ، فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى . فلا تخف منه » [تثنية ١٨ : ١٥ ـ ٢٢]

سابعا : ان اسماعيل لما فارق أباه « سكن فى برية فاران » [تك ٢١ : ٢١] وقال كاتب التوراة : « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته . فقال : جاء الرب من سيناء ، وأشرق لهم من سعير ، وتلألأ من جبل فاران . وأتى من ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم . فأحب الشعب . جميع قديسيه فى يدك ، وهم جالسون عند قدمك ، يتقبلون من أقوالك » [تثنية ٣٣ : ١ ـ ٣] يشير الكاتب بالتلألأ من جبل فاران الى شريعة تاتى للعالم من فاران ، من بنى اسماعيل ، ذلك لأن لاسماعيل بركة . لقول الله تعالى عنه : « ها أنا أباركه »

٢ ـ وفى الانجيل نبوءات تدل على نبى الاسلام محمد ﷺ . منها :

أولا : تذبأ دانيال النبى عن أربعة ممالك تقوم على الأرض ، وبعد المملكة الرابعة وهى مملكة دولة الروم ، يقوم ملك الهى على الأرض .

معنى النبوة وأحكام الأنبياء وما يجوز لهم وما يجوز عليهم ، وبانتهاء هذه الفصول يتم العلم بالنبوات . ولكل واحد من هذه الفصول بــــاب يختص بها على ما سيأتى ان شاء الله .

* * *

قال دانيال بعد ذكر الممالك الاربعة : « كنت أرى فى رؤى الليل ، واذا مع سحب السماء مثل ابن انسان أتى وجاء الى القديم الايام ، فقربوه قدامه ، فاعطى سلطانا ومجدا **وملكوتا** ، لتتعبد له كل الشعوب والأمم والألسنة . سلطانه سلطان أبدى ما لن يزول ، وملكوته مالا ينقرض » [دانيال ٧ : ١٣ ــ ١٤] ولما ظهر عيسى عليــه الســلام بــدأ دعوته فى بنى اسرائيل بقوله : « توبوا . لأنه قد اقترب ملكوت السموات » [متى ٤ : ١٧] وضرب أمثلة لهذا الملكوت منها هذا المثل ــ وهو مثل الأمـــــة الاسلامية فى الانجيل ــ : « يشبه ملكوت السموات حبة خردل ، وأخذها انسان وزرعها فى حقله . وهى أصغر جميع البزور . ولكن متى نمت فهى أكبر البقول . وتصير شجرة حتى ان طيور السماء تاتى وتتآوى فى أغصانها » [متى ١٣ : ٣١ ــ ٣٢]

ثانيا : قال عيسى عليه السلام لتلاميذه : « ان كنتم تحبوننى فاحفظوا وصاياى وأنا أطلب من الآب فيعطيكم معزيا آخر ، ليمكث معكم الى الأبد .. » [يوحنـــا ١٤ : ١٥ ــ] كلمة « المعزى » ــ بتشـــديد الزاى مكسورة ــ مترجمة عن الكلمة العبرانية « باراكليت » ومعناها النائب عن المسيح ليعزى بنى اسرائيل فى فقدهم الملك والنبوة . و « باراكليت » تترجـم فى اليونـانية « باراكليتوس » وفى التراجـم القديمـة وردت « فارقليط » .

وكلمة « بيريكليت » العبرانية ، أو « بيريكليتوس » اليونــانية هى اسم « أحمـد » وكلمة « بيريكليت » هى التى أشــار اليها القرآن الكريم باسم « أحمد » والنصارى حرفوها الى « باراكليت » لتعنى صفة .

فصـــــل
فى اثبات جواز النبوات

قال الإمام أبو المعالى : « أنكـرت البراهمـة النبـوات ، وجحدوها عقلا ، واحالوا ابتعاث بشر رسولا ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم ، وتتقصى عنها أولا . فمما استروحوا اليه ان قالوا : لو قد قدرنا ورود نبى لم يخل ماجاء به من أنيكون مستدركابقضية العقل ، أو لا يكون مستدركا بها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـؤلاء تحكموا فى هـــذا الالزام وطالبونا بما لايلزمنا ، لانهم قالوا: ما جاء به الرسول ان كـان مما يصل اليه العقل ، ففى العقل كفاية الى تحصيله . فلا فائدة فى مجىء الشرائع وان كان ما جاءوا به تدل عليه العقول ، فهو مردود .

والبراهمة تبنى أصولهم على اعتبار الأغراض فى أفعاله ــ جل وعز ــ وهو أصل قد أبطل . فيقال لهم : لاتمتنع . وان كان ما جاء به الرسل تدل عليه ، أن يؤكد بدليل النبوات وتاكيدا أمر بدليلين ، غير منكر الها ترى أن المعلوم المعقول ، تدل عليه أدلة عقلية فكان ينبغى لهم أيضـــا أن ينكروا ذلك ، ويقولوا : اذا استقل دليل واحد على تحصيل العـلم بالمدلول ، كان ماسواه من الأدلة عبثا . ولما لم يصح ذلك من قولهم ، علمنا أن تاكد المعلوم العقلى بالشرائع ليس عبثا .

ثم نقول : العقـل فى النبوات انمـا تجـول فى تجويزهـا لا فى ايجابها . كم انقول المعتزلة ولا فى استحالتها كما تقول البراهمة . وتثبت النبوات احكام الشرائع فلا تتلقى الا منهما ، فحسب العقل تجويزها . وأما تفصيل الأحكام الشرعية فان العقل قاصر عن تحصيلها وايجابها . فقد تبين أن لنشرائع والنبوات فائدة لا تحصلها العقول .

ثم لنا أن نقول : وان كان من معتقدنا لايمتنع أن يقع فى معلوم الله أن رسولا اذا ابتعث كان ابتعاثه لطفا فى الاحكام العقلية ، وينتدب العقلاء لها عند ارسال الرسل ، فلم يخل الابتعاث عن غرض ، وقد تقدم أن اللطف عندنا هو خلق قدرة الطاعة ـ كما سبق ـ ولكنا انما ذكرناه جدلا وان دخلناه فى أسلوب نظرنا وطريق مذهبنا ، فانا نقول فى بعث الانسان فائدة . وذلك أنهم اذا بعثوا وخرقت بهم العادات ، انبعثت القلوب الى النظر فيما ادعوه . أهو صحيح أم ليس بصحيح ؟ لأن الأنبياء يوجبون على الخلائق النظر المؤدى الى العلم بالله . فكان لهم أن يقولوا لو لم تات الأنبياء بالمعجزات أنتم تجبروننا بان الله جل وعز أوجب علينا النظر ، ولا يصح الايمان بصحة الأمر الا بعد العلم بالأمر ، فنحن لم يجب علينا النظر بعد . لكن المعجزات بحكم جرى العادات بنهتهم على النظر فانبعثت اليه ، ولولا تنبيه المعجزات للقلوب ، لما تمكنت المطالبه بطاعة من يعلم بعد . فهذا أيضا غرض صحيح فى النبوات .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ثم نقول : لم زعمتم أن ما جاء به الرسول ﷺ اذا لم يكن مدلول العقل كان باطلا ؟ وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك يجرى مجرى ما لو تقدم عليل الى طبيب » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فى جبلة النفوس وخلق القلوب : أن المصالح متطلبة . والمكلفون قبل ابتعاث الأنبياء يريدون الصلاح لأنفسهم على الجملة ، لكنه لايتعين لهم خصوص المصالح ، فتبينها لهم الرسل صلوات الله عليهم ، كما أن العليل اذا سال الطبيب ، فانا نعلم أن مقصده الشفاء والبرء ، لكنهم لايعينون الأدوية . التى يقع

عنها البرء كما تجرى العادة ، حتى رشد اليها الطبيب . فكما يفتقر المريض الى الطبيب فى تعيين ما يقع به الشفاء الذى هو مطلوبه ، كذلك أيضا لايتعين للخلائق مهامهم الآخروية ، حتى تعنيها لهم الرسل .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ويقال لهم : لم زعمتم ان **العقول تغنى عن ابتعاث الرسل ؟ فهلا جوزتم ارسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية ، وتميزها عن السموم المؤذية » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا قاطع منهم فى قولهم ان بعث الرسل لافائدة فيه . وهذه فائدة بينة ظاهرة ، لأن المولدات الثلاثة التى هى النبات والمعدن والحيوان ، كما جعل الله منها ما لايضر استعماله ، كذلك خلق منها ما يضر استعماله ، ألا ترى أن المعادن وأشرفها « الذهب » وهو اذا كلس كان من أوحى السموم ، والنباتات منها « البيش » الذى يذيب الكبد ، وكذلك الحيوان جعل فيها مؤذيات كـ « الأفعى » و « الحية » ومرارة الأفعى من أوحى السموم ، فهلا قالوا : ان الأنبياء يبعثون لتمييز هذه المهلكات ؟ وهذا من أعظم المصالح وأشد المنافع ، فان راموا انفصالا عن ذلك ، بأن قالوا : التجربة تميز ذلك . قيل لهم : التجربة لاتكون الا بتلف نفوس وذهاب شخوص ، فهلا وقى بارسال الرسل تلك المهالك والمعاطب ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « **ومما تمسكوا به أن قالوا : ألفينا الشرع عندكم مشتملا على أمور مستقبحة عقلا ، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش « الى آخر قوله .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هؤلاء يرون أن الأمـــر بايلام البهائم قبيح ، وليس بحسن ، فيقال لهؤلاء البارى جل وعز يؤلم البهائم والأطفال الذين لم يحتقبوا وزرا ويميتهم ، فاذا لم يقبح وجود ذلك فعلا لله جل وعز لم يقبح وجوده مأمورا بأمره .

فان قالوا : ذلك حكمة من الله . قيل كما يكون وجوده حكمه ، يكون الأمر به أيضا حكمة لاسيما على أصولنا فى انكار التولد ، واعتقادنا أن ذلك كله فعل لله جل وعز فصار هذا وان كان مأمورا به ووقع بأمره ، فان ذلك فعله له .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وربما يشـــيرون الى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب . فيقولون : فى الشرائع ما تردع عنه العقول كالانحناء فى الركوع الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هــذا من الطراز الأول ، لاننا نعلم أن نعلم أن الله جل وعز يمتحن العبد بعلة ينحنى لها ، وذلك موجــود فى الكبر والهــرم ، وكذلك بفقره فقرا يضطر فيه الى التعرى والتحسر ، ويضطره الى الهرولة ، هربا من أمر يخافه ، فاذا لم ينكر ذلك من فعله لم ينكر أن يأمر به . وكل هذا لو فعله واحد منا بعبــده لكان ملوما مذموما . والبارى جل وعز بملكه لمخلوقاته يتصرف فيهــا كيف شاء ويفعل فيها مايريد . « لايســأل عمــا يفعل وهــم يسألون » [الأنبياء ٢٣] ونحن نشاهد العبيد وفيهم المجانين الذين سلبت عقولهم واضطرتهم الى أمراض وأسقام فاذا كان ذلك موجودا من فعله ، لم يبعد أيضا الأمر به .

فان زعموا : أنه كل ذلك فيه مصالح خفية ، استأثر الله بعلمها ، قيل : لاينكر أيضا ان يكون فى الأمر بها مصالح استأثر الله بعلمها ، وهو جل وعز وان أمر بما أمر منها ، فهو فاعلها فينا ، وقد قلتم : ان فى أفعاله مصالح خفية ، فاطردوا ذلك ولا تتعرضوا بسببه الى الطعن فى النبوات .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن فى المعجزات ، ونحن نذكر عمدتهم منها فى تضاعيف الكلام .

والدليل على جواز ارسال الرسل وشرع الملل : أن ذلك ليس من المستحيلات التى يمتنع وقوعها لأعيانها كاجتماع الضدين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح على أصولنا فى أن الجواهر متماثلات فلا ينكر انحراف العادات لذلك . ثم ان تعيين الله عز وجل عبدا من عبيده ليبين للناس شرائعهم غير ممتنع عقلا ، فان منعه مانع من جهة تقبيح العقل وتحسينه ، فانا قد أبطلنا التقبيح والتحسين . ولو أنا نسلم لهم التقبيح والتحسين جدلا ، فانه ليس ارسال الرسل مما يقبح كما يقبح الظلم والضرر المحض عندهم ، اذ لا يتعلق قبحه بأمر يتعلق بالغير ، اذ لايمتنع أن يقع فى معلوم الله كون الانبعاث لطفا يؤمن عنده العقلاء . وقد قدمنا أثر بعد الأنبياء فى التنبيه للنظر .

فهذا كله قاطع فى جواز النبوات . والقاطع فى ثبوتها : المعجزات على ماياتى شروطها وأحكامها ان شاء الله - واذا ثبتت النبوات بالمعجزات ، كان ذلك أقوى ردا على منكرها .

فصـــل

القول فى المعجزات وشرائطها

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا أولا : أن المعجزة مأخوذة لفظا من العجز ، وهى عبارة شائعة على التوسع والاستعارة والتجوز » الى آخر قوله

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وقع التجوز فى هذه اللفظة من وجهين :

أحدهما : أسناد الفعل اليها . وقد علمنا أن المعجز انما هو خالق العجز . وهو البارى جل وعز اذ لافاعل الا هو .

والوجه الثانى : أن العجز على ماسبق حكمه بان يقارن المعجوز عنه ، كما أن حكم القدرة الحادثة أن تقارن المقدور ، وقد سبق فيمـــا مضى ان العجز لايكون الا حادثا ، وأن لايصح كونه قديما ، اذ معنى العجز وحقيقته : أن صفة تمنع من وقوع الفعل الممكن . والفعل يستحيل وقوعه أزلا .

فتبين من هذا كله : أن المعجزة لو كان لفظها حقيقيا فى اللغـة لبطلت حقيقتهاوذاتها ، لانها كانت تقتضى وجود المعارضة ، ولو وجدت المعارضة بطلت المعجزة ، اذ من شرائطها عدم المعارضة .

واعلم : أن الجمهور يطلقون العجز على امتناع الفعل ، والمتكلمون انما يطلقونه اذا قارن العجز المعجوز عنه . كما أن المتكلمين يطلقون الجهل على اعتقاد المعتقد على ماليس به . وهذا هو الذى يعبر عنـه المنطقيون بالجهل على طريق الحال ، والجمهور يعتبرون بالجهل عن عدم العلم . وهو الذى يعبر عنه المنطقيون بالجهل عن طريق السلب .

***

قال الإمام أبو المعالي : « ثم اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الاحاطة بها (١) • منها أن تكون فعلا لله تعالى ، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفه قديمة » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم الدليل أن يكون له اختصاص بمدلوله ، فاذا لم يقع الاختصاص بالمدلول لم يكن دليلا ، والصفة القديمة لا اختصاص لها بالنبى ، فحكمها منه كحكمها فى غيرها ، فاذا لم يصح أن تكون قديمة ، وجب أن تكون فعلا لله عـز وجـل ، اذ لا واسطة بين القدم والحدوث • ثم ذلك الفعل يتنزل منزلة قـول الله تعالى لمن أرسله الرسول : « صدق عبدى » على ما سيأتى تبين وجه دلالة المعجزة على الصدق •

***

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : هل يجوز أن يكون المشى على الماء والتصعد فى الهواء والترقى فى جو السماء معجزة ؟ قلنا : لايبعد تقرير ذلك معجزة ، اذا تكاملت صفات المعجزات والحركات فى الجهات » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما التزم « الامام » أن تكون المعجزة فعلا لله ، وجه على نفسه هذا الاعتراض ، وقال الحركات هى من مقدورات البشر ، فاذا تحدى المتحدى بمشيه فى الهواء ، وحركاته اختيارية مكتسبة له • فكيف صح أن تكون معجزة [وأجاب] عن ذلك بأن قال : الحركات وان كانت مقدورة ، فلا تقع الا بالقدرة ولا خلاف

---

(١) تتعين الاحاطة بها : ط

بيننا وبين المعتزلة فى أن القدرة الحادثة خلق لله تعالى • فقد وقع الاعجاز بما انفرد الله سبحانه به ، وأما على رأينا فى أن الحركات فعل لله تعالى ، فيقع أيضا بها الاعجاز من حيث كانت فعلا لله ، لا من حيث كانت كسبا لنا ، لأن الحركات المكتسبة لنا انما أجرى الله العادة بأن تكون فى الأرض لا فى الهواء ، فخلقها الله لمن شاء أن يريده بالمعجزة فى الهواء •

***

قال الإمام أبو المعالى : « لو ادعى نبى النبوة • وقال : آيتى أن يمتنع على أهل هذا الاقليم القيام مدة ضربها • فذلك من الآيات الباهرة • وليست هى فعلا بل هى انتفاء فعل • فقد قال شيخنا رحمه الله : « المعجزة فعل لله تعالى يقصد بها التصديق أو قائم مقام الفعل ، يتجه فيه قصد التصديق » وأشار الى ما ذكرناه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما ذكر النبى أن آيته امتناع فعل • وامتناع فعل : انتفاؤه • وهذا معارض فى الظاهر ، لما سبق من أن المعجزة لابد أن تكون فعلا لله تعالى • وذكر أن « الشيخ أبا الحسن » يشترط فى المعجزة أن تكون فعلا لله تعالى أو ما ينزل منزلة الفعل ، لسلم من هذا الاعتراض •

و « الامام » لم يشترط فى المعجزة الا أن تكون فعلا • ومضى على ذلك مصمما على رأيه •

وقالوا : أن الاعجاز وقع بالتعود ، لأنه اذا امتنع القيام الذى هو وضع ما للانسان ، لم يكن بد من أن يعقبه عرض مضاد له ، هو أيضا وضع آخر له ، اذ قد تقدم : أن الجوهر لا يخلو عن الاعراض ، ولابد أن تتعاقب عليه •

ثم اعترض على نفسه بأن قال : « من شرط المعجزة أن تكــون خارقا للعادة ، والقعود معتاد » ثم أجاب عن ذلك بأن القعود معتاد فى حق أفراد من الناس ، وأما فى حق أمة كانت عادتهم أن ينصرفوا ثم أنهم لزموا القعود على خلاف عادتهم ، فان ذلك معجز لا محالة .

وذكر عن « الشيخ » أنه قال : « المعجزة فعل الله يقصد بمثله التصديق » وكثيرا ما يطلقه « الامام » وفيه نظر . لأن تصديق الله راجع الى كلامه . وكلامه قديم . والقديم لايتعلق به القصد ، الذى هــو الارادة ، لأن الارادة مشيئة لمتجدد ، واذا استحال تعلق الارادة بالباقى سبحانه ، المحدث ، فأحرى وأولى أن يستحيل تعلقها بالقديم الذى لا أول له .

وتصحيح العبارة أن يقال : المعجزة فعل لله تعالى يقصد بمثلها التعريف بالتصديق ، فيتعلق القصد بما هو حادث .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة . اذ لو كانت معتادة لاستوى فيها البر والفاجر والصالح والطالح » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كان شرط المعجزة ألا تعارض . لم تكن بمعتادة ، لأن المعتاد لايمتنع أحد من الاتيان به ، فكانت لذلك خارقة للعادة ، لتمتنع المعارضة .

وقد وجه البراهمة المنكرون للنبوات ، أسئلة يريدون [بها] ابطال المعجزات . منها أن قالوا : خرق العوائد لا ينضبط . وأما ما يوجد على الندور مرة أو مرتين يخرج عن قبيل الخوارق . واذا تكرر وتوالى حينا ،

صار معتادا ، واذا لم ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ، ويخرجه عن الخوارق ، فالقول فيه مستند الى جهالة .

وهذا الذى قالوه مردود عليهم . لانا نعلم ان احياء الموتى وقلب العصى ثعبانا ، همـا لامحالة معجزات . وقـع العلم لمن علم ذلك ، أن من ظهرت على يديه صادق فى دعواه ، وان لم ينضبط لهم العـدد الذى يلحق ذلك بالمعتاد ، ولو كـان العلم بصـدق الآتى بهـا موقوف على حصر الاعداد التى تلحقه بالخوارق ، لكان ركنا من أركان النظر .

واذا انخرم ركن من أركان النظر لم يصح العلم بالمنظور فيه . فقد علمنا بالقطع أن من ظهرت هذه الآيات عليه فانه صادق . وقـد يجد من المعلومات الضرورية مالا ينضبط عدده ، ومع ذلك فانه معلوم كأخبار التواتر التى لاينضبط أقل عدد يحصل به التواتر ، لكن العلماء رأوا أن العدد المشترط فى الشهادة ليس يؤدى الى العلم الضرورى . ومازاد على ذلك لاينحصر ، وكذلك أيضا قرائن الاحوال توجب لنـا علوما ضرورية بما شاهدناه مقترنا بتلك القرائن كعلمنا بغضب من أغضب وخجل من أخجل ووجل من خوف ، ثم انا لا نضبط العلم بالخجل على حمرة الخجل ، اذ قد تحمر من مرض عراه فى وقته ، كقرحة الرئـة التى تصحبها حمرة الوجه ، أو كهيجان الدم . وكذلك الوجل أيضـا لايتقيد العلم بصفرته ، اذا الضعيف الكبد يلزمه بالضرورة . فقد تبين من ذلك كله أن عدم انحصار الاعداد فى معلوم ما ، لاتكون مانعالنا من القول به .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالت البراهمة : من أصلكم أن خرق العوائد وقلبها مقدور لله تعالى ، وليس من المستحيل ان تطرد عادة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لما اشترطنا أن تكون المعجزة خارقة للعادة غير موجودة فيما سبق ، فاذا انخرقت ووجدت على حسب دعوى النبى ، فقد حصل التصديق . واستمرارها بعد ذلك لايبطل دلالة النبوة اذ قد استوفت شرطها . ويبين ذلك : ان النبى ﷺ لو ادعى أنه يؤيد بمعجزة خارقة للعادة ، ثم تستمر ، لكان له فى ذلك آية من وجهين : من جهة صدقه فى انخراق العادة ، ومن جهة اخباره عن المغيب . واذا دل نادر ندر ، ثم لم يوجد بعد على صدق النبى ، فلأن يدل نادر مستمر أولى فى تصديق النبى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومن اعظم شبههم فى ذلك : **أن قالوا : كيف يتيقن العاقل كون ما جاء به النبى خارقا للعادة . وقد استقر فى نفسه ما أطلع عليه الحكماء عليه من خواص الأجسام ، وبدائع التاثيرات » ؟ الى آخر قوله .**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : اجاب الامام عن ذلك بأن القول بهذا يجر الى انكار البدائه ، والتشكك فى الضرورات ، لأن احياء الموتى وقلب العصا حية ونحو ذلك ، معلوم بالضرورة انه ليس مما يتوصل اليه بالخواص ، لانه لو ادعى ذلك للزمه الا ينكر أن يكون فى صقع بعيد ، أن تكون الحيوانات فيه تنبت كما ينبت النبات ، ثم تعقل اذا تم نباتها كعقل الانسان من الحيوانات ، حتى يكون الانسان اذا لقى شخصا لايعرفه يتشكك ، لأنه نام نمو النبات ، وانه لم يدر فى أطوار الخلق .

ومن جوز ذلك كان خارجا عن حزب العقلاء . ولو أن مدعيا للنبوة جاء ببعض هذه التى لم تعهد وتحدى بها ، لكان الله جل وعز يبطل ذلك

عليه حتى لاتكون آيته مصدقة ، لان الله جل وعز لايصدق الكاذب والأمكن ايضا أن اتى الله جل وعز بمعارض يعارضه فى آيته يبطل دعواه ويكذب قوله ٠

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « والشريطة الثالثة للمعجزة : أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت عليه ٠ وهذه الشريطة تنقسم الى اوجه يتعين الاحاطة بها ، منها أن يتحدى النبى بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامحالة أن النبى اذا قال : آيتى أن تخرق هذه العادة ، ثم انخرقت على حسب ما قال ، فانها تدل على صدقه ٠ وأما لو سكت فانخرقت عادة ، فلما انقضى انخراقها ، قال : هذه آية على رسالتى ، فانها لاتدل على صدقه ، لان المعجزة اذا كانت تنزل منزلة التصديق ، فلا يصح تحقق التصديق ، الا مع تقدم ادعاء ذلك الخارق ، وانه شاهد على رسالته ٠ ومثل ذلك بأن رجلا لو دعا بحضرة ملك ، حفل مجلسه وكثر حاضروه ، فقال لهم : أيها الملأ انى رسول الملك اليكم ، ومبلغ قوله الى جميعكم ، وآية صدقى : أن أقول للملك : قم واقعد على خلاف عادته ٠ فاذا قام الملك وقعد ، دل ذلك على تصديق له ٠ ولو أن الملك قام وقعد قبل أن يتكلم ذلك المتكلم ، لما كان فعله ذلك تصديقا له ٠

وكذلك النبى لابد من أن يتحدى ٠ فيقول : آية صدقى أن يحيى الله الميت ، فاذا حيى كان ذلك مصدقا له ، وليس من شرط تحديه أن يقول : ولا يــاتى أحد بمثلها ؛ لان عــدم المعارضه شرط فى ثبوت المعجزة ، فاســتقل كونهــا شرطــا فى المعجــزة عن أن يلفظ بهــا النبى ،

كما استقل كونها فعلا من شرائطها عن أن ينطق بها ذلك النبى مبينا ومصرحا .

ثم من الوجوه التى تشترط فى التحدى الا تتقدم المعجزة على الدعوى ، وهو مما سبق ، اذ لو قال : وقد ظهرت آية . هذا الذى رأيتموه آيتى ، فصدقونى ، ثم سأل ربه ، ولا استمع منه لما تقدم من سبق التحدى بالآية .

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذا نظرنا الى صندوق والفيناه خلوا ، واقفلناه وتركناه بمرأى منا . فقال مدعى النبوة : آية نبوتى أنكم تصادفون فى هذا الصندوق ثيابا . فاذا فتحنا الصندوق والفينا المتاع كما وصف ، كان ذلك آية . قلنا : نحن كنا نجوز تقدم اختراع ذلك المتاع على دعواه ، ولكن قوله المبنى على الغيب آية . وذلك مطابق لدعواه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعجزة فى هذا هو فصل الله جل وعز لكون الثياب فى ذلك الصندوق . فان كان الله جل وعز كان قد تقدم خلقه لها ، فان كونه فى الصندوق فعل مستأنف لله جل وعز وأما مجرد اعلامه بالغيب فى قصة واحدة ، فانه لاينتصب دليلا على الصدق ، اذ قد يصدق المخبر عن الغيب فى قصة واحدة أو ثنتين من غير نبى .

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : هل يجوز استئخار المعجزة عن دعوى النبوة ؟ قلنا : ان تأخرت وطابقت الدعوى ، كانت آية . وذلك مثل ان يقول النبى : آية صدقى انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح . فاذا وقع ما وعد كما وعد ، وكان خارقا للعادة ، كان آية »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : حكم الآيـة أن تكون موافقة لامحالة لها . وهذا الذى ادعى أن آيته ستكون فى وقت معين ، فكانت قد جاءت موافقة لدعواه . فدلت على صدقه .

قال الإمـام أبو المعالى : « فان قيل : لو قال مدعى النبوة : ستظهر آيتى بعد موتى بوقت ضربه ، فاذا وقع ماقاله بعد الوفاة ، على حسب دعواه كان ذلك خارقا للعادة ، فالوجه عندى فى ذلك ان تقول : ان كلف الناس التزام الشرع ، ناجزا والآية مرقوبة بعد ، فقد كلفهم شططا . وان نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية ، صح ذلك . و « القاضى أبو بكر » منع ما صححته ، ولا وجه لمنعه . والحق احق أن يتبع »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى قاله الامام من أن دعواه جاءت الآية مصدقة لها غير مكذبة ، وهو لم يكلفه شيئا الا بعد حصول الآية . والقاضى انما منع ذلك من أمر وهو أن كونه صادقا انما ثبت بعد موته . والميت حين كان عادما للحياة عدم الكلام ، والاخبار الذى يكون به صادقا . وتصدق من ليس بحى فضلا عن أن يكون مخبرا صادقا ، يبعد .

لكن الامام أن يقول : نحن لانمنع أن نصف الميت بكونه كاذبـا كما نصف الخبر بعد عدمه بكونه صادقا .

قال الإمـام أبو المعالى : « ومن وجـوه تعلق المعجـزة بالتصديق : الا تظهر مكذبة للنبى ، مثل أن يدعى مدعى النبوة ، فيقول : آية صدقى أن ينطق الله يدى . فاذا أنطقها الله بتكذيبه ، وقالت : اعلموا انه مفتر ، فاحذروه » الى آخر الباب .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لامحالة فى أن نطق الميت قد خرق العادة وصرح بالتكذيب ، فوجب أن يكون المدعى كاذبا ، لأنه ادعاها لتصدقه . فجاءت على وفق دعواه فى الانخراق ، ثم صرحت بتكذيبه ، فكانت آية على تكذيبه لانخراق العادة فيها .

قال الإمام أبو المعالى : **« ولو قال : آيتى أن يحيى الله هذا الميت فأحياه الله تعالى ، فقام وله لسان زلق ، وقال : صاحبكم هذا متحرض ، وقد بعثنى الله تعالى لأفضحه ، ثم خر صعقا . فقد قال القاضى رضى الله عنه : هذه آية مكذبة » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انخرقت العادة باحيائه ، ثم نطق بتكذيبه بعد معاينة الآخـرة والاطـلاع عليهـا ، رأى القاضى أبو بكر أن قوله مكذب لمدعى النبوة . الا ترى أن الذى أحياه الله حين ضرب ببعض بقرة بنى اسرائيل ، فلما حيى اعترف بقاتله فقتل به ، فكما صدق موسى عليه السلام كلام ذلك الميت حتى قيد به قاتله ، لمجرد دعواه كذلك رأى القاضى أبو بكر أن هذا مكذب لمدعى النبوة ، ورأى الامام أن تكذيب هذا الحى لمدعى النبوة لاتكذبه ، لانه لم تنخرق به العادة ، لأن نطق حى أمر معتاد ، وانما وقعت الآية فى احيـــائه ، وقد صدقته ، وما الزمه القاضى من أن المعاين الى آخره : لايكذب . فان هذا يعارض قوله تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » [الانعام ٢٨] لان هؤلاء كفروا وكذبوا وعاينوا أهوال الآخرة ، ثم ان الله جل وعــز أخبر انهم لو ردا الى الدنيا لعادوا لكفرهم بعد معاينتهم ، فلا ينكر من هذا أيضا أن يكذب صادقا كما يكذبه سائر الكفرة .

باب

في اثبات الكرامات وتميزها من المعجزات .

قال الإمام أبو المعالي : « ما صار اليه اهل الحق : جواز انخراق العادات فى حق الأولياء وأطبقت المعتزلة على منع ذلك . والأستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذاهبهم » الى آخر قولهم .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى ارتضاه معظم الأئمة تجويز خوارق العادات فى معارض الكرامات (١) ، ويتبين صحة ذلك

---

(١) كرامات الأولياء تنقسم الى ثلاثة اقسام :

- القسم الأول : كرامة تظهر على يد انسان صالح بحضرة الناس . كان يتهم انسان رجلا صالحا بالزنى . وهو برىء . فيظهر الله تعالى بحضرة الناس ما يبرؤه من التهمة . وهذا لاينكره احد من المسلمين او أهل الكتاب فيوسف عليه السلام اتهم زورا وأظهر الله براءته . وكثيرون من الصالحين يحدث لهم مثل هذا . فدانيال النبى لما فرق بين شاهدى الزور ، عرف ان المتهمة بريئة من افتراء الرجلين الفاسقين . وهذا ثابت فى الأصحاحات المحذوفة من سفره . وهذا القسم محل اجماع بين جميع المسلمين . وهو المراد من لفظ الكرامة .

والقسم الثانى : كرامة تظهر من انسان صالح وهو بعيد عن الناس . وليس متهما بشىء . وذلك كقول عمر رضى الله عنه : « ياسارية الجبل » وهذا القسم محل نظر بين المثبتين والنافين . وحجة النافين : أن هذا قد يكون صوتا من شيطان كما صوت على لسان النبى ﷺ بقوله : « تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى » وقد يظهر الشيطان نفسه متمثلا بصورة الرجل ويتكلم وهو بعيد عنه ، فيظن الناس أن المتكلم هو =

بابطال حجج نفاة الكرامة ، وببطلانها ، يصح الفرق بينهما وبين المعجزات . والذين انكروها ان قالوا : لو جاز انخراق العادة من وجه لولى ، لجاز ذلك فى كل وجه حتى يكون ما ثبت معجزة لنبى ، تظهر كرامة لولى . وذلك يبطل بمعجزة النبى ، لأنها معارضة لها ، لأنه اذا تحدى ، وقال : لاياتى أحد مثل ما اتيت به ، فلو جاءت من الولى لكان ذلك قدحا فى معجزته وبطلانا لها .

وهذا يبطل عليهم بوجوه : منها أنه ليس من شرط التحدى أن يقول النبى : لاياتى أحد بمثلها .

والثانى : أن ما كان معجزة لنبى قد يكون معجزة نبى آخر بعده .

فان قالوا ان النبى يقيد دعواه فى خطاب من تحداه ويقول : لاياتى أحد بمثل ذلك الا من يدعى النبوة صادقا فى دعواه . قلنا : كذلك ايضا يقيد دعواه ويقول : لاياتى بمثلها منخرق ولا مفتر والمكرم يخرج عن هذا التعيين ، فبطل بذلك أن تكون الكرامة قادحة فى المعجزة .

قال الإمام أبو المعالى : « ومما احتجوا به ان قالوا : لو جوزنا انخراق العوائد للاولياء ، لم نأمن فى وقتنا وقوعه » الى آخر قوله .

= الولى وليس الشيطان . كما ظهر لأبى هريرة رضى الله عنه وهو يحرس أموال الصدقة ، وكما ظهر لكفار مكة فى صورة شيخ من قبيلة نجد ، ليلة تآمروا على قتل النبى ﷺ .

والقسم الثالث : كرامة تظهر على ميت . وذلك كان يموت رجل صالح ، ويعتقد الناس أنه يقدر على اظهار كرامة بعد موته ، كما قدر على اظهار كرامة له وهو حى . وهذا القسم لايعتقد فيه الا العوام لأن الجسم يفنى فى القبر ، والروح لاتتعلق الا بجسم . ومن يقول : ان أجساما بعينها لاتفنى ، ليس معه دليل على قولته الا دليل متشابه أو حديث آحاد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم أن انخراق العادات مطردة لاتنخرق ، فان الزمونا وقالوا : ان مما يجوز أن يكون معجزة لنبى : أن ينلقب « دجلة » دما عبيطا ، والأطواء ذهبا ابريزا ، واذا جوزتم ذلك ، فلتشككوا فى أنه قد حصل كرامة لولى منا على أصلكم فى أن الكرامات تتنزل منزلة المعجزات . وهذا الذى قالوه مردود عليهم بما كان فى زمن الأنبياء فانهم كانوا عالمين علم ضرورة بأن ذلك لايكون .

ولما قضى الله انبعاث النبى سلب من صدور العقلاء تلك العلوم الضرورية ولم يجعل فيها غفلة واضطرابا عن تذكر العلم ، أو يوقعها فى حال نوم العقلاء . فاذا بطل ما قاله منكرو الكرامات . قلنا بعد ذلك : الكرامات هى من مقدورات الله جل وعز وكل ما كان من مقدور الله فانه يجوز وقوعه ، ولو بطل كون الكرامة ممتنعة لمعارضتها للمعجزة ، دل ذلك على جوازها ، ثم نقول بعد ذلك : المعجزة لاتدل على صدق الرسول لعينها كما تدل الأدله العقلية ، وانما تدل لتعلقها بدعوى التنبى ونزولها منزلة التصديق بالقول ويدل على ذلك : أن مجرى انخراقا العادات لاينتصب دليلا على نبوة نبى، وكذلك مايكون شرطا من أشراط الساعة ، لايكون شىء منها دليلا على نبوة نبى ، من حيث لم تقترن بدعوى مدع . وكما خلق الله المعجزة تصديقا لنبى كذلك يخلقها الله جل وعز كرامة لولى .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ما الفرق بين الكرامة والمعجزة ؟ قلنا : لايفترقان فى جواز العقل ، الا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة [ووقوع الكرامة دون ادعاء النبوة] (١)

---

(١) من خ

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : هذا كما تقدم من أن المعجزة ليس حكمها حكم الأدلة العقليه حتى يجب اطرادها . وانما فى حكم الأدله الوضعية . والوضعية لاينكر مجيئها على جهات مختلفة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واستدل مثبتو الكرامات بما لا سبيل الى درئه فى مواقع السمع . فان اصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل الى جحده وما كانوا أنبياء ـ اجماعا »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : لبث اصحاب الكهف ثلاث مائة سنين وتسعا ، من غير أ نيتغيروا ، أو يتطرق اليهم ما يتطرق الى اجسام من آفات ببعض هذه المدد ، مما يعد أمرا خارقا للعادة ولم يكونوا أنبياء وكذلك مريم عليها السلام خصت بضروب من الآياتكان يتعجب منها زكريا صلوات الله عليه ، وكان يجد عندها فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف ، ولم تكن نبية .

وان احتج محتج فى أنها نبية بقول الله تعالى : « يامريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك » [آل عمران ٤٢] فلا حجة فيه لأن الاصطفاء ليس مخصوصا بالأنبياء . قال تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ، فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات [فاطر ٣٢] والظالم لنفسه ليس بنبى . وكذلك أم موسى عليه السلام ألزمت فى أمره ما لا خفاء به ، و لايقال : ان ذلك معجزة لموسى لأن المعجزة لاتتقدم دعوى النبى ـ كما سبق ـ وكذلك ماظهر من خوارق العادات لنبينا محمد ﷺ قبل ابتعاثه كاظلال الغمامة له ، وشق بطنه ، وظهور النور الذى كان بين عينى عبد الله أبيه . ثم انتقل الى أمه

« زهرة » كل ذلك خارق للعادة ، ولم يكن معجزات له ﷺ من حيث لاتتقدم المعجزة الدعوى ٠

وكذلك لايصح لقائل أن يقول : ان كل ماظهر من تلك الخوارق كانت معجزات لنبى كل عصر ، اذ من شرط المعجزة أن يتحدى بها النبى ٠ واذا لم تقترن بخارق للعادة دعوى وتحدى ، علمنا انها لاتكون معجزة واذا لم تكن معجزة حين لم تقترن بها الدعوى ، ثبت انها كرامات للأنبياء ، ففيه الحكم بكون خوارق العادات كرامات الانبياء وفيه اثبات الكرامات ٠

على أن عصر مولد رسول الله ﷺ لم يكن فيه نبى ، تكون تلك الخوارق معجزات له ٠ فثبتت الكرامات عقلا ، ووضحت الأخبار المنقولة سمعا ٠

بـــــاب

فى اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات .

ونذكر فيه اثبات الجن والشياطين ، والرد على منكريه .

قال الإمام أبو المعالى : « فأما السحر فثابت ، ونحن نصفه أولا ، ثم ندل عقلا على جوازه ، ونتمسك بموارد السمع على وقوعه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الساحر لاينكر عقلا أن يرقى فى الهواء ويحلق فى جو السماء ، لأن ذلك اكوان وحركات ، قد يخلق الله جل وعز القدرة لمن شاء كفره ، فيخلق ذلك اضلالا له واغواء ، ولايمتنع فى العقل أن يفعل الله له جل وعز عند محاولة الساحر سحره هذه الأفعال . وكل مادل على جواز الكرامات يدل على جواز السحر .

واعلم : أن السحر منقسم قسمين :

أحدهما : يرجع الى خيال الرائى .

والثانى : يكون حقيقة . فالأول لاثبوت له الفكر ، والثانى له ثبوت [فقد] سحر رسول الله ﷺ فكان يخيل اليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله . وقال الله ـ تعالى ـ فى سحر سحرة فرعون : « يخيل اليه من سحرهم انها تسعى » [طه ٦٦] ونظير هذا الخيال : ما يتراءى الرائى من الشراب الذى يحسبه ماء ، فاذا جاءه لم يجده شيئا . والثانى هو التحبيب والتبغيض . وهو الذى يسميه العرب . التودة . قال الله تعالى فى هاروت وماروت : « فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء

وزوجه » [البقرة ١٠٢] لأن المحب يحس الحب ، والمبغض يحس البغض وكل مادل على ثبوت الكرامة فهو دال على ثبوت السحر ويتميز السحر عن الكرامة . لأن الكرامة لاتكون الا لولى . والسحر لا يظهر الا على يدى كافر أو فاسق كما تتميز المعجزة عن الكرامة باقتران التحـــدى بالمعجزة ، وامتناع اقترانـــه بالكرامة ـ على ماسبق ـ وشـــواهد ثبوت السحر فى القرآن كثيرة : منها حديث هاروت وماروت (١) ومنها حديث

---

(١) المفسر فسر « وما أنزل على الملكين ببابل . هاروت وماروت » بمعنى الذى أنزله الله ـ بالاثبات ـ وغير المؤلف فسر بالنفى . أى لـــم ينزل الله من شىء عطفا على « ما كفر سليمان » لأن الله ينفى الكفر ، وبالتالى ينفى نـــزول الملكين ، لتعليم السحر . وعليـــه يكون الســـحر لاحقيقة له ولا تاثير . ويكون تفسير الآية هكذا : ١ ـ ماكفر سليمان . والكافرون هم علماء اليهود المعبر عنهم بالشياطين لشبههم بهم فى الاضلال

٢ ـ ما أنزل من شىء كما يزعم اليهود ٣ ـ الملكان لم يعلما من أحد ، لأنهما مانزلا . ٤ ـ وحيث لم يعلما ، فهما لم يقولا : انما نحن فتنة . أى نفى نزول الملكين . يترتب عليه أنهما لم يعلمـا لأنهمـــا ما نزلا .

٥ ـ وحيث لم ينزلا ولم يعلما ، فهما لم يقولا لأحد : انما نحن فتنة . وبالتالى لم يعلما أى شىء يفرق بين المرء وزوجه ، كما يزعم الفسقة من علماء بنى اسرائيل ٦ ـ والوهم يضر بصاحبه . وقد يستعمل اليهود الوهم فى احداث ضرر ما بانسان ما . ويدعون أنهم يستطيعون الضرر . وقد بين الله تعالى أنهم « ماهـــم بضارين به من أحـــد الا باذن الله » ٧ ـ وقد ألف اليهود كتبا فى السحر وضمنوها كتاب التلمود . وكانوا يعلمون السحر لطلاب العلم فبين الله تعالى أنهم « يتعلمون مايضرهم ولا ينفعهم » هذا معنى الآية والعلم عند الله تعالى . وهذه أمثلة من التلمود :

١ ـ ان أحد مؤسسى ديانة التلمود كان فى امكانه أن يخلق رجلا بعد أن يقتل آخر ، وكان يخلق كل ليلة عجلا ، عمره ثلاث سنوات بمساعدة حاخام آخر وكانا ياكلان منه معا . [سنهدرين ص ٢ ما] =

سحرة فرعون ، ومنها سورة الفلق . واتفاق المفسرين على أنها نزلت حين سحر لبيد بن أعصم رسول الله ﷺ فى مشط ومشاقة تحت رعوافة فى بئر ذروان فجاء جبريل وملك آخر ، فسأل أحدهما الآخر ، فقال : ماتقول فى الرجل ؟ فقال : مطبوب . فقال له الأول : من طبه ؟ فقال لبيد بن أعصم فى مشط ومشاقة ، تحت راعوفة فى بئر ذروان فأمر النبى ﷺ على بن أبى طالب رضى الله عنه فذهب الى البئر واستخرج السحر من تحت الراعوفة وكان فى تلك المشاقة عقد ، فكانوا كلما حلوا عقدة خف عن رسول الله ﷺ الالم ، فلما انحلت العقد برىء .

وسحرت يهود خيبر عبد الله بن عمر فتكوعت رجلاه وأصابه الندع وكان يشتكى منه .

وسحرت جارية : عائشة رضى الله عنها .

واتفق الفقهاء على وجود السحر ، واختلفوا فى حكمه ، وهم أهل الحل والعقد ، وبهم ينعقد الاجماع . ولا عبرة مع اتفاقهم بحثالة المعتزلة . فأما من حكم على الساحر بأنه كافر ، واحتج بقول الله تعالى : « انما نحن فتنة فلا تكفر » [البقرة ١٠٢] فانه يقتل كفرا . فان قيل :

---

٢ ـ وكان أحد الحاخامات أيضا يحيل القرع والشمام الى غزلان ومعيز [سنهدرين ص ٧٠]

٣ ـ وكان الربى « نياى » يحول الماء الى عقارب . وقد سحر يوما ما ، امرأة وجعلها حمارة وركبها ووصل عليها الى السوق [سنهدرين ٣ر٦٧]

٤ ـ وكان ابراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ يتعاطى السحر ويعلمه ، وكان يعلق فى عنقه حجرا ثمينا ، يشفى بواسطته جميع الأمراض ، فوصل هذا الحجر لبعض الحاخامات التلموديين ، وكان بقوته هو وباقى رفقائه يقيمون الموتى .

٥ ـ وحصل أن أحد الحاخامات قطع مرة رأس حية ، ثم لمسها بالحجر المذكور ، فاذا هى حية تسعى . وقد لمس أيضا به جملة أسماك مملحة ، فدبت فيها الروح بقوة السحر .

الكفر انما هو الجهل بالله ، والسحر انما هو عمل من الاعمال ، فكيف يكون عمل من الاعمال كفرا ؟ قلنا : أجرى الله العاده بأن لايفعل هذا مؤمن ، كما أجرى العادة بأن من قتل نبيا فهو كافر . وان كان القتل عملا من الاعمال ، وكما أجرى العادة بأن من سجد للصنم مختارا ، فانه كافر وأما من قال : ان الساحر ليس بكافر لكنه فاسق ، فهؤلاء مختلفون فى قتله ، فمنهم من يرى انه يقتل كما يقتل الزانى المحصن حدا لاكفرا . ومنهم من قال : انه ينظر الى سحره فان قتل به ، فانه يقتل ، وان لم يقتل به فلا يقتل .

ثم أن الكرامة وان لم تظهر على يدى فاسق فانها لاتدل على ان من ظهرت على يديه ولى عند الله ، اذ لو كان الامر كذلك لامن صاحبها العواقب . والبارى جل وعز بحكمته طوى العواقب عن البشر ، ليكونوا متصرفين بين الخوف والرجاء ، كما انه جل وعز طوى ليلة تعين القدر ، وطوى الساعة التى فى يوم الجمعة ، ليجتهد المسلمون فى الطلب .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : بينوا مذهبكم فى الجن والشياطين ؟ قلنا : نحن قائلون بثبوتهم . وقد انكرهم معظم المعتزلة ، ودل انكارهم اياهم ، على قلة مبالاتهم وركاكة دياناتهم »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : واعجبا من المعتزلة تؤمن بالملائكة وهى أرواح مطهرة ولاتؤمن بالشياطين (١) وهى أرواح خبيثة .

---

(١) المعتزلة تعترف بالشياطين . لان الشيطان قد ورد له ذكر فى القرآن ، وهم لاينكرونه . والنص على الشيطان محكم غير متشابه ، فقد قال أيوب لله عز وجل : « انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب » وذرية الشيطان تعصى الى الابد . هذا الشيطان الذى عصى عن السجود لادم =

واختلف فى الشيطان ، لم سمى شيطانا فقيل : انه بعد عن رحمة الله ، يقال شطن الرجل عن بلده اذا بعد عنها ، فوزنه على هذا فيقال ، وقيل : انه مأخوذ من شاط يشيط اذا غضب واحترق ، ووزنه على هذا فعلان . والقول الأول أولى لقول العرب : تشيطن الرجل ، فيثبتون النون فى تصريف هذا الفعل . ولو كانت زائدة لانحذفت . والجن واقع على الشياطين لاغير ، ولا ينطلق على الملائكة . يدلك على ذلك : قوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعا . ثم يقول للملائكة : اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانك . أنت ولينا من دونهم . بل كانوا يعبدون الجن » [سبأ ٤٠ – ٤١] فلو انطلق الجن على الملائكة لما كان هذا براءة لهم منه عن عبادتهم اياهم ، وأما الجنة فانه ينطلق على الملائكة وعلى الشياطين . يدلك على انطلاقها على الملائكة : قوله تعالى : « وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا » [الصافات ١٥٨] . والكفار يقولون : أن الملائكة بنات الله – تعالى الله عن ذلك ، ويدلك على وقوعه على الشياطين : قوله تعالى : « الذى يوسوس فى صدور الناس ، من الجنة والناس » [الناس ٥ – ٦] وقوله تعالى : « لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » [السجدة ١٣] وثبوت الشياطين جائز عقلا ، لا استحاله فى ذلك .

ثم أن الشرع قد نص عليهم فى غير ما آية . منها سورة الناس ، ومنها سورة الجن ، ومنها حديث ابليس مع آدم ، ومنها تسخيرهم لسليمان – على نبينا وعليه السلام – ومن أنكر ذلك أو شيئا منه ، فانه مكذب بالقرآن غير مصدق للرسول – أعاذنا الله من الخذلان ، وسلك بنا طريق الهدى بمنه لارب غيره –

أما الجن وهم غير الشياطين . فمنهم المؤمن والمسلم ومنهم الكافر . وهم قد أطاعوا أمر الله وسجدوا لآدم . وهم مكلفون بالشرائع التى نزلت على موسى ومحمد عليهما السلام [انظر كتابنا : علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب – نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر]

باب

فى الوجه الذى منه تدل المعجزة على صدق الرسول .

قال الإمام أبو المعالى : **« اعلموا - أرشدكم الله - أن المعجزة لاتدل على صدق الرسول (١) حسب دلالة الأدلة العقلية » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الأدلة تنقسم الى عقلية ووضعية ونازلة منزلة الوضعية . فالعقلية هى التى تطرد دلالتها ولا تنكسر أبدا . كدلالة الاحكام على العلم والتخصيص على الارادة .

والادلة الوضعية هى التى وضعها واضع ، ولو شاء الا يضعها لامكن ، كالامير الذى يضع ضرب الطبل (٢) دلالة على خروجه . وقد يمكن أن يضربه لغير ذلك . والنازلة منزله الوضعى هى المعجزة ، فان الله جل وعز لم يقدم الينا ، ولم يقل لنا : انى اذا خرقت عادة فالمقصد بها الاعلام بصدق الرسول لكنها تنزلت منزلة الوضعى ، من حيث لم تطرد اطراد الادلة العقلية ، اذ قد تنخرق العادات كرامة لولى ، وقد تنخرق فعلا لله جل وعز كما يكون بين يدى الساعة .

ويدلك على أن الادلة العقلية لاتتصور غير دالة على مدلولها كدلالة الحدوث على المحدث ، لايتصور ابدا غير دال عليه . وانقلاب العصى

---

(١) النبى : ط

(٢) الضرب : ص

حية يجوز أن يقع ابتداء ، من فعل الله جل وعز من غير دعوى نبوة .
فقد تبين كون المعجزة خارجة عن مشابهة دلائل العقول .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « فان قيل : فما وجه دلالتها اذن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المثال الذى جرت عادة الائمة ان يمثلوا به فى وجه دلالة المعجزة على الصدق هو قولهم : ان ملكا من الملوك لو جمع الملأ من رعيته ، وحشرهم الى مجلسه وسكت ولم يكلمهم ، فانبرى رجل من الحاضرين . وقال لهم : ايها الملا المجتمعون قد حل بكم أمر عظيم واظلكم خطب جسيم ، وانا رسول الملك اليكم مؤتمنه لديكم ، ورقيبه عليكم . وآية صدقى فى دعواى التى هى بمرأى من الملك ومسمع : ان اقترح عليه أن يقوم فى سرير ملكه ويقعد على خلاف عادته .

ثم يسال ذلك الملك . فيفعل ماقاله .

فيقع العلم اليقين للحاضرين بانه قد صدقه وينزل ذلك الفعل منه منزلة التصديق بالقول .

* * *

قال الإمام أبو المعالي . « فهذه العمدة فى ضرب المثال . وها نحن نبنى عليه أسئلة ، ونتقصى عنها . ويندرج تحت مانطرده أغراض يعظم خطرها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة داوموا ان نختص بهذا الدليل ، وأن يصرفونا عنه . وذلك أنهم قالوا : نحن لا تجوز ان

يضل الله الخلق ، فيصح معنا هذا الدليل . وأمـا أنتم معشر أهـــل الاثبات مع مصيركم الى أن الله جل وعز قادر على أن يضل الخلق ، فما الذى يؤمنكـم من اظهـار المعجزات على أيدى الكذابين قصـــدا لاضلالهم . وأما نحن فنعلم بتصديقها له من حيث خصصها بالصـــادق دون الكاذب ؟ قلنا : المثال الذى مثلناه يوقع العلم فى نفوس الحاضرين بتصديق الملك ذلك الرسول ، وان لم يخطر ببال واحد منهم فى – أن الملك لايقصد اضلال رعيته ، ولا التسفه بأحلامه ، حتى يرسل اليهم كاذبا يستفز عقولهم فلو كان لايعلم التصديق الا باشتراط العلم بان الملك لايطغى لمن حصل العلم دون استكمال جميع النظر .

ثم ان المجلس يعلمون تصديق الملك ذلك الرجل ، وان كان ظالما غشوما .

ثم يسال المعتزلة فيقال لهم : ماوجه دلالة المعجزة عندكم ؟ فان قالوا : وجهها علمنا بأن الله تعالى لايضل خلقه . قيل لهم : علمكم هذا المدعى يقارن المعتاد من الأفعال ، حسب مقارنة الخارق منها للعادة ، فتجوزوا أن يقع معتاد علما لنبى . فان قالوا : لابد من اختصاص المعجزة بوجه ، لأجله تدل . قلنا : فثبتوه نتكلم عليه . فلا يزالون فى عمه وحيرة ، او يرجعون الى الحق . فاذا لم يوضحوا وجها ، سوى ما انتحلوه من فاسد معتقدهم ، فانا نقول : تظهر المعجزة على يد الكاذب ، وظهورها على يده محال . لأن تصديق الصادق للكاذب محال ، ليس من جائزات العقول ، واذا كان محالا كـان مقدورا . ووجـــوب اقتران المعجزة بالصادق كاقتران الألم بالعلم ، اذ لايصح أن يقوم ألم بعتالم ، الا وهو عالم به . كذلك لايصح أن تظهر معجزة على يد كاذب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ان ثبت لكم مادعيتموه فى المثال الذى فرضتموه . فبم تردون الغائب الى الشاهد ، مع علمكم

بأنه لابد من جامع بينهما ، لأن روم الجمع مع غير جامع ، يجر الى الدهر والالحاد ؟ » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا عند الأئمة نازل منزلة الضرورة التى لايستدل عليها ، وانما يذكر على تقدير ضرب الأمثال . والمعجزة انما تدل فى حق من يثبت الالهية وويعتقد بأن بارئه جل وعز عالم بكل شاهد وغائب ، قادر على كل مقدور .

فاذا تقرر هذا الاعتقاد فى نفوس الخلق ، فان النبى يقول لهم : قد علمتم أن ابتعاث الرسل غير منكر ، وأنا رسول الله اليكم . وآيـــة صدقى : انكم تعلمون أن احياء الموتى لايقدر عليه الا الله . وأنا أسأله أن يحيى هذا الميت ، فاذا أحياه علمتم أنه قصد أن يعلمكم بصدقى . فاذا فعل هذا جل جلاله ، وقع على الضرورة لهم العلم الضرورى ، القصد الى التعريف بصدقه وقرائن الأحوال لا مدخل لها هنا . فان من غـاب عن ذلك المجلس الذى وقع له المثـال ، وذكر له ما وقع منه يقع فانه يقع له من العلم بتصديق الملك ذلك الرسول ، ما وقع للحاضرين .

وكذلك لو كان الملك متحجبا عن الناس وقد علموا مكانه وكان بينهم الستر المسدلة ، فاقترح الرسول بأنْ يُحرِكَ الحُجُب . وفَعلُ الملك ذلك ، فيعلم أنه قد صدقه ، فلما جرى التصديق من الملك وهو غـــير مشاهد ولا مرئى ، انقطع تشغيب المشغبين ، ووضح وجه دلالة المعجزة على صدق النبيين ـ صلوات الله عليهم ـ ولذلك كان الكفرة بالرســل انقسموا الى منكرى الالهية فلم يصح له مع انكارها العلم بالنبوة . ومنهم من اعتقد أن النبى ساحر ، وأن الصادر منه تخييل . وأما أن يعلم منهم عالم أن ذلك الفعل فعل الله على الابتداء ، موافق لدعوى النبى ، ثـــم يتشكك فى نبوته فذلك ما لم يقع قط . وأما المعتزلة فانه ينسد عنهـم باب دلالتها على التصديق واثبات قصد الى ذلك ، لانهم لم يثبتوا ارادة

قديمة ؛ وامتنعوا من أن يسموه مريدا لنفسه . وقد بطل عليهم أن يكون مريدا بارادة حادثة ، توجد فى غير محل ، فقد تعذر عليهم اثبات القصد الى التصديق ثم انا نقول أيضا انتم تصرفون كلام الله الى الحروف والأصوات . فما الذى يدل على أنه اذا خرق العادة ، خلق أصواتا يصدق بها الرسول ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : هل فى المقدور نصب دليل على صدق النبى غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك (١) غير ممكن » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما انقسمت أفعال الله جل وعز الى المعتاد وغير المعتاد . وكان المعتاد لايصح أن يكون دليلا ، لأنه لم يختص بالنبى ، بل حقه بالنبى كحقه فى غيره . فلم يبق الا أن يكون بالخارق الآتى على وفق الدعوى . وهذه صورة المعجزة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ان سلم لكم ماذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول ، فلا يتم غرضكم دون أن تثبتوا استحالة الخلف ، وامتناع الكذب (٢) على الله تعالى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا لايتوصل اليه بالأدلة السمعية لأنها مستندة الى كلام الله وصدقه ، وكيف يثبت الشىء بنفسه ؟

(١) قلنا : ذلك : ط ــ فأرى ذلك : خ

(٢) الكذب فى حكم الله : ط

وكذلك أيضا لايحتج عليه بالاجماع ؛ لأن الاجماع مستند الى السمع ، ولا أيضا يمكن تنزيه البارى جل وعز عن الكذب ؛ لانتفاء النقائص عنه ، لأن انتفاء النقائص عنه ، ثابتة بالسمع عندنا . وأيضا فان الكذب عندنا لا يقبح لعينه . وأما الرسالة فانها تثبت دون نظر فى كون البارى جل وعز صادقا ، لأن المرسل وان كان يعبر عن ارساله بعبارة خبر فكأنه أمر .

ثم ان البارى جل وعز لم يخبر عن شىء فات ومضى ، وانما أخبر عن أمر هو فى الحال . ونظير هذا : قول الرجل للرجل : قد وكلتك على أمرى ، فان هذا التوكيل ناجز ، يستوفى فيه الصادق والكاذب ، لأنه فى تقدير الأمر ، اذ المعنى انتدب لشأنى واصلح أمرى . الا ترى أن الملك وان كان يعلم منه الكذب ، فان أهل [مدينته] يعلمون تصديقه له من غير تشكك ولا تريب . كذلك تثبت الرساله قطعا بلا ريب ولا شك . فهو موقف لا يتوقف ثبوته على نفى الكذب ؛ وأما اخبار النبى ﷺ عن أحكام الشرائع ، فلابد فى اثبات صدق الله جل وعز اذ لو لم يكن تصديقه لنبيه صدقا ، لما ثبت صدق النبى . وليس كون ما يخبر به النبى عن الله من الأحكام ، ككون ارساله ، اذ ارساله يرجع الى الأمر الذى لايتصور كونه صدق ولا كذبا .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وقد عول الأستاذ « ابو اسحق » فى كتابه المترجم بـ « الجامع » على فصل وحث على التمسك به . فقال : الأحكام لاترجع عندنا الى صفات الأحكام » الى آخر قوله :

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : « الأستاذ » رأى أن الأمر الجازم انما يعرف انجزامه وانحتامه لتوجه الوعد على فعله والوعيد على

تركه . والوعد والوعيد : أخبار ، فلو لم يصدقا لم يقع بهما الثقة ، ولا تقرر أيجاب ولا حصر ، ويؤدى ذلك الى أن لايكون البارى جل وعز آمرا ناهيا ، وقد قامت الأدلة على كونه الها قادرا عالما . ولا تعقـــل الالهية لمن لا يتصور منه الأمر والنهى ، وهذا الكلام فيه نظر من وجهين :

أحدهما : أن الوجـوب لاينضبط بالوعــد على الثواب عليـه ، ولا بالوعيد على تركه ، اذ قد يغفر الله جل وعز لتارك الامر ، فلو لم يعقل الأمر الا بالوعد والوعيد ، لقيل : أن من عفى الله عنه ولم يؤاخذه بما تركه من الواجبات ، فانه غير مأمور . وهذا ما لاسبيل اليه ، وكذلك قول « الأستاذ » ان الالهية لاتعقل لمن لايأمر وينهى ، وهذا قول بايجاب التكليف وليس ذلك من مذهب أهل السنة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والذى عليـــه التعويـــل فى غرض (١) الفصل أن نقول : قد أوضحنا الطرق الموصلة الى كون البارى تعالى عالما مريدا . وقد قدمنا ما فيه مقنع فى اثبات كلام النفس ، والعالم بالشىء المريد له لا يمتنع أن يقوم بـــه اخبـــار عن المعنى (٢) المراد » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فاذا لزم أن يكون جـل وعلا عالم ، ولم يمتنع ان يكون مخبرا عن معلومه ذلك ، لزم أن يتصف بالاخبار الصادق أو الاخبار الثابت ، فان اتصف بكونه مخبرا خبـــرا صادقا فهو المراد ، وان اتصف بضـد ذلك ، اسـتحال أن يقدر ذهـولا أو غفلة ، لأنا قد صورناه عالما ، والذهول كما يضاد الخبر ، كذلك يضاد العلم والارادة . وان كان ضد للخبر الصادق خبراً ، هو خلف وكذب

(١) هذا : خ (٢) من المعلوم : ط

واقع على خلاف المخبر عنه ، فيجب الحكم بقدمه ، اذ البارى جل وعز ليس محلا للحوادث ، واذا كان قديما استحال عدمه ، ثم يفضى ذلك الى استحالة اخبار الله جل وعز عما علمه ، على حسب تعلق العلم به . وذلك باطل أن يستحيل أن يتصف العالم بالشىء ، بصفة تستحيل معهـا كلام نفسه ، المتعلق بمعلومه ، حتى يقال : يستحيل مع العلم به اخبار النفس عنه ، واذا امتنع هذا شاهدا ، فيلزم طرده غائبا .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل كيف ادعيتم البديهة فى فرع أصله متنازع فيه . فان معظم المتكلمين صاروا الى انكار كـلام النفس ؟ قلنا : الذى يدعى أهل الحق أن كلام النفس لاينكر ، وانمـا التنازع فى أن مادعيناه هل هو كلام أم هل هو اعتقاد او علم . فـاما هواجس النفس وخواطرها ، فالاتصاف بها معلوم لاينكر » (١) .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم فيما مضى : أن المعتزلة لما أثبت عليهم كلام النفس بأن الآمر يجد فى نفسه اقتضاء طاعة المأمور منه بفعل المأمور به ، لم ينكروا وجود ذلك ، لكنهم صرفوه الى الارادة . اما الى ارادة المأمور واما الى ارادة وضع الصيغة الدالة على الأمر ، فدل ذلك على أن وجود الخاطر متفق عليه . لكنـا نحن صرفناه الى الكلام ، وصرفوه هم الى غير ذلك .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : ليس يمتنع مـع تقدير كلام النفس أن يعلم العالم كون « زيد » فى الدار ، ويدير فى

(١) لا يجحد : ط

خلد نفسه مع ذلك أنه ليس فى الدار ، قلنا ، : هذا تخييل ووهم ، فان ذلك الكلام (١) اخبار عن تقدير اخبار ، وليس بخبر ناجز مثبت • والذى يحقق ذلك : ان العالم بالشئ مع الاخبار عنه على حب العلم به ، بتاقضا يدير فى نفسه ما صوره السائل • وحديث النفس على حكم الصدق مستدام » الى آخر قوله •

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : تصوير الاخبـــار عن الشئ على خلاف ماهو به ، مع حصول العلم به ليس مضادا للخبر الناجـــز الثابت ، لانه يوجد معه ، ولو كان مضادا له لم يجتمع معه • وكذلك العالم بالشئ على ماهو به بصورة انه يعتقد على خلاف ماهو بـــه •

ثم ذلك الاعتقاد المصور ليس بضد للعلم المتعلق به على ماهو به • اذ لو كان ضده لما وجد معه ولا انتفى به العلم الحق • فلما لم ينتف به ، علم انه ليس بضد له فقد تبين بهذا كله : ان البارى تعالى متصف بالكلام المتعلق بالمعلوم على ماهو به ، وذلك هو الصدق •

فصـــل

فى اثبات نبوة نبينا محمد

قال الإمام أبو المعالى : « قد قدمنا ما يتعلق باثبات أصل النبوات على الجملة وغرضنا الآن الاعتناء باثبات نبوة نبينا محمد ﷺ • وقد انكر نبوته طائفتان تمسكت احداهما بالمصير الى منـــع النســـخ ، وتمسكت الأخرى بالمماراة فى آياته ومعجزاته • وذهبت طائفة من اليهود

---

(١) الكلام الدائر أخبار ، وليس بخبر ... الخ : ط

يسمون « العيسوية » (١) الى اثبات نبوة محمد ﷺ ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب ، دون ماعداهم .

فاما من انكر النسخ واليه صار معظم اليهود ، فمقصدنا فى ابطال ما انتحلوه لايتبين الا بذكر حقيقة النسخ »

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : مذهب « الامام » فى هذا الكتاب وفى اكثر كتبه : ان النسخ هو الخطاب الدال على انقطاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه ، لولاه لاستمر الحكم المنسوخ . فقد تبين من هذا : أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ، والمعتزلة لايصيرون الى أن النسخ رفع حكم ثابت ، وانما هو تبيين مدة الشريعة أومدة العبادة ، فانما النسخ عندهم تخصيص الزمان ، فاذا توجه اليهم شرع مطلق فالظاهر (٢) تأبده ، فاذا نسخ استبان بذلك أن اللفظ الأول لم يرد به الا تلك المدة المعينة . وهذا القول عند الامام نفى للنسخ وانكار لأصله .

***

قال الإمام أبو المعالى : **« فنقول للمعتزلة : من أصلكم أن تأخير البيان عن مورد الخطاب الى وقت الحاجة غير سائغ ، فلو كان النسخ تبيينا له ، لما استأخر عن اللفظ الوارد أولا ، كما لايستأخر التخصيص عندهم عن اللفظة العامة ، لو جردت عن مخصصها »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : وللمعتزلة أن ينفصلوا عن ذلك بان يقولوا : الذين خوطبوا بالشريعة الأولى ، لم يكونوا متعبدين

---

(١) فرقة تنسب الى أبى عيسى ، اسحاق بن يعقوب الاصفهانى ، أو الأصبهانى . وظهر أبو عيسى ، أيام المنصور العباسى ، وتبعه يهود كثيرون .

(٢) تقرأ : فالظاهر

بالشريعة الثابتة ، حتى يتبين لهم ، فلما لم يتعبدوا بها استأخر التغيير عنها الى من تعبد بها •

وأما من قال بذلك منا ، فانا نعترض عليهم بجواز نسخ العبادة قبل مضى وقت يسعها ، ويستحيل مع المصير الى ذلك ، القول بـــأن النسخ تبيين انقطاع وقت العبادة ، اذ يستحيل أن يقدر للعبادة وقت لايسعها •

والذى ينفصل به هؤلاء أن يقولوا : ان الناسخ هو مبين أن تلك العبادة رفع التعبد عنا بها • واعلم : أن الأرجح فى هذا قول من يقول من أئمتنا : أن النسخ تبيين مدة العبادة ، لأن البارى تعالى عالم بكل معلوم ، فاذا شرع شريعة فقد علم مدتها ، فلا يجوز أن يقال : انـه شرعها على التأبيد (١) ، لأن هذا يؤول الى أن الله جل وعز لايعـلم



(١) أصل النزاع بين المعتزلة وبين بعض اهل السنة هو أن النسخ عند المعتزلة يرجع الى تخصيص الزمان ، أى أن المكلفين اذا خوطبوا بشريعة موسى عليه السلام مثلا ، فانهم يعلمون من الخطاب أنها أبدية ، فاذا نسخت يعلمون أن المراد بالخطاب كان للأوقات الماضية • ويقولون ان النسخ لا يرفع حكما ثابتا ، وانمــا يبين انتهاء مدة شريعة • وهـــذا منهم غير واضح المعنى ، فان انتهاء مدة الشريعة معناه رفع الحكم الذى كان ثابتا • فلحم الجمل فى شريعة موسى كان حكما ثابتا ، بالتحريم ، ولما انتهت المدة التى عينها الله لشريعة موسى ، انتهى الحكم الثـابت بالتحريم ، وحل الحكم الثابت بالحل الى يوم القيامة •

وشريعة موسى نفسها ، وضحت للمخاطب بها أنها شريعة الى مدة • ففيها أن موسى عليـه الســلام قــال لبنى اسرائيل وللأمـم فى شخصهم : ان الله تعالى سيرسل نبيا مثلى يقيم لكم أمر الدين ، فاسمعوا له اذا جاء وأطيعوا • ومعنى قوله : أن المخاطب بشريعته مخاطب الى مجىء هذا النبى الناسخ لشريعته • ففى الأصحاح الثامن عشر من سفر =

المعلومات على حقائقها ، واما نحن فاذا توجه الينا حكم بأمر ، فانا نعتقده مؤبدا بحكم الظاهر ، فاذا نسخ تبين لنا : أن ذلك الاعتقاد لم يكن علما .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فاذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ ، وقلنا : ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ووجوه الاستحالة مضبوطة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المستحيلات قد تستحيل لاعتبار ما ، دون زائد عليها ، كاجتماع الضدين . وقد تعتبر فى الاستحالة عدم شرط ، كعلمنا بان الميت لايكون عالما لما عدم الحياة هى شرط فى ثبوت العلم . فنقول لليهود : النسخ ليس حكمه فى الاستحالة كحكم اجتماع الضدين . اذ لو كان كذلك ، لكان علما ضروريا . والعلوم الضرورية اتفق العقلاء فى ادراكها . ونحن قد خالفناكم . فدل ذلك على أنه ليس معلوما ضروريا ، ولايصح أن يقال : انه استحال المحال على البارى جل وعز ، اذ ليس فى وجود النسخ مايغير صفة من صفات الالهية فان الحكم ليس صفة للفعل – كما سبق – وليس فى تقديره أيضا مايفضى الى تغيير العلم والارادة . ولايزال هم السبر مطردا ، حتى يتبين أن النسخ لايستحيل ، لا من جهة نفسه ولا من جهة غيره .

التثنية : « يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون ، حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا أعود أسمع صوت الرب الهى ، ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ماتكلموا . اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك واجعل كلامى فى فمه ، فيكلمهم بكل ما أوصيه به ... الخ » [تث ١٨ : ١٥ – ٢٢]

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا بم تنكرون على من يزعم أنه يستحيل ، لافضائه الى اتصاف الله ـ تعالى ـ بالبداء ؟ »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : البداء عبارة عمن يستفيد علما لم يكن عنده ، أو من أراد مرادا ثم ندم عليه . وهذان لا يجوزان على الله ـ جل وعز ـ فان الله ـ جل وعز ـ عالم بعلم متعلق بالمعلومات التى لا تتناهى ، وأما الأمر فلا ارتباط له بالارادة ـ على أصولنا كما سبق بيانه ـ فقد بطل ادعاء البداء بطلانا بينا .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وقد تمسك نفاة النسخ بتخيل لايقوم بالانفصال عنه الا متبحر فى هذا الشأن ، وذلك أنهم قالوا : ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجبا . فلو حظره واخبر عن كونه محظورا ، لانقلب الخبر الأول خلفا واقعا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اعلم انه لامعنى للواجب الا ورود الأمر بوجوبه ، ولا معنى للحظر الا ورود النهى عن فعله . والبارى جل وعز اذا أوجب ، فقد اخبر أنه مامور به ، واذا حظر ، فالحظر عن كونه منهيا عنه . وهذا لاتناقض فيه ولاخلف ، لأن كلا الخبرين صادق ، وانما كان يلزم ذلك ، لو كان الوجوب صفة للواجب والمحظور صفة . حينئذ كان يقع الخلف . وأما ونحن نعتقد أنه لامعنى للواجب الا توجه الأمر ، ولا معنى للمحظور الا توجه النهى ، فلا نبالى بهذا السؤال . واذا ثبت بهذا كله جواز النسخ عقلا ، فقد ورد به السمع

(١) من ط

والشرع . قال الله تعالى فى عيسى ـ على نبينا وعليه السلام : « ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم » (١) [آل عمران ٥٠]

قال الإمام أبو المعالى: « وقد نبغت شرذمة من اليهود ، تلقنوا من « ابن الراوندى » (٢) سؤالا واستزلوا به الطغام والعوام

---

(١) المفسر استشهد بهذه الآية على أن عيسى عليه السلام قد نسخ شريعة موسى ، لأنه أحل ماكان محرما والحل نسخ للتحريم . وقد أخطأ خطأ بينا فى فهمه أن عيسى نسخ شريعة موسى . ذلك لأن القرآن صرح بأن عيسى مصدق لما بين يديه من التوراة ، والتصديق معناه الموافقة . وقد نفى الله عنه الهيمنة على التوراة ، أى لايقدر أن يغير من أحكامها حكما . وقوله : « مصدقا لما بين يدى من التوراة » قول محكم . وقوله : « ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم » قول متشابه ، يحتمل أنه أحل ما حرمه العلماء على الناس من تلقاء انفسهم مثل تحريمهم الأكل بأيد غير مغسولة ، ويحتمل أنه نسخ التوراة . والاحتمال الأول هو المراد ، لاتفاقه مع المحكم .. هذا عن القرآن . وأما فى الانجيل فقد ورد على لسان عيسى نفسه : « لاتظنوا انى جئت لانقض الناموس » [مت ٥ : ١٧] وورد عنه أنه أوصى تلاميذه وأوصى اليهود بالسماع من كلام علماء بنى اسرائيل . ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وهم يعلمون على وفق التوراة . ولو كانت له شريعة مباينة لشريعة موسى ما كان يوصى بالسماع من علماء بنى اسرائيل يقول متى : « حينئذ خاطب يسوع الجموع وتلاميذه قائلا : على كرسى موسى جلس الكتبة والفريسيون ، فكل ماقالوا لكم أن تحفظوه فاحفظوه وافعلوه . ولكن حسب أعمالهم لاتعملوا ، لأنهم يقولون ولا يفعلون » [مت ٢٣ : ١ ـ ٣]

وقال الامام الآلوسى البغدادى فى تفسيره : « وذهب بعضهم الى أن الانجيل لم يخص أحكاما ، ولا حوى حلالا وحراما . ولكنه رموز وأمثال ومواعظ وزواجر ، وما سوى ذلك من الشرائع والأحكام ، فمحالة على التوراة ، والى أن عيسى ـ عليه السلام ـ لم ينسخ شيئا مما فى التوراة ... الخ »

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق . ولد فيما بين عام ٢٠٥ وعام ٢١٥ هـ ومات ٢٩٨ هـ أو ٣٠١ هـ

من اتباعهم • وقالوا : النسخ جائز عند الاسلاميين ولكنهم قالوا بتأبيد شرعهم الى تصرم عمر الدنيا ، فاذا سئلوا الدليل على ذلك ، رجعوا الى اخبار نبيهم اياهم بتأبيد شريعته • ونحن نقـول : قد اخبرنـا موسى بتأبيد شريعته » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد علمنا أن الانبياء صادقون فيما يخبرونه عن الله ، لأن معجزاتهـم تدل على تصديق الله لهـم • والصادق لايصدق الا صادقا ، فلو كان ما ادعوه على موسى صدقا ، لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ، فلما ظهرت على يديه وظهرت على يد نبينا محمد ﷺ تبين كذب اليهود فى دعوى تابيد شرعهم • وان راموا القدح فى معجزات عيسى ومحمد عليهما السلام ، تطرق ذلك الى القدح فى معجزة موسى •

ثم يقال لهم : لو صح ماعلمتموه ونقلتموه ، لكان اليهود والمعاصرون لرسول الله ﷺ أولى باظهار ذلك فيه ، حين كان يدعوهم الى الاسلام ، وكانوا لايالون جهدا فى رد نبوة محمد ﷺ وتغيير نعته فى التوراة ، وتحريف الكلام فى الثناء عليه • ولو كان فيها نص لايقبل التاويـــل لأظهروه واحتجوا به • وقد كان « عبد الله بن سلام » من أحفظهم (١) بالتوراة ، وأعلمهم بها ، فلو كان فيها نص لتابيد شريعة موسى ، لمـا ترك دينهم ولا كذب نبيهم فى معجزات نبينا عليه السلام (٢)

---

(١) لا أحد كان يحفظ التوراة •

(٢) اعلم : أن لفظ « الأبد » فى التوراة ، ليس افتراء على موسى عليه السلام فان فى التوراة « فيحفظ بنو اسرائيل السبت ، ليصنعوا السبت فى أجيالهم عهدا أبديا • هو بينى وبين بنى اسرائيل علامة الى الأبد » [خروج ٣١ : ١٦ ـ ١٧] ـ « السرائر للرب الهنا ، والمعلنات لنا ، ولنبينا الى الأبد ، لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » [تث ٢٩ : ٢٩] لكن لفظ « الأبد » ليس الى يوم القيامة ، بل الى اليوم الذى يأتى =

والاولى بنا تصدير هذا الفصل حين يتعلق بالقرآن ، وتحقيق كونه معجزة .

ومقاصدنا نبينها فى معرض أجوبة عن أسئلة .

فان قال قائل : ما دليلكم على ان نبيكم اظهر القرآن ، ومايؤمنكم أن يكون ذلك مختلقا بعده ؟ وهذا سؤال واه ضعيف . لأنه رد لما علم ضرورة ، فانه تواتر الينا ونقل نقلا استوت طرفاه ووسائطه أن النبى ﷺ هو الذى تحدى بالقرآن ، العرب اللد الفصحاء ، وأنه لم يزل يدرسه أصحابه ، ويعلمه لمن آمن به . وكل ما ثبت تواترا ، علم ضرورة ، وعلمنا بذلك كعلمنا بالبلاد النائية ، بالأخبار المتواترة ، وكعلمنا بالدول المنقوضة والوقائع النازلة .

= فيه النبى المماثل لموسى لينسخ شريعته . فان فى التوراة : أن بنى اسرائيل قالوا لموسى : اذا أراد الله ان يكلمنا فليكلمنا بواسطتك ورد الله عليه بقوله فى المستقبل سوف أرسل اليهم نبيا وأجعل كلامى فى فمه ، وله يسمعون ويطيعون فى كل ما يامرهم ، فاذن لفظ الأبد محدد بمدة ، وهى المدة التى تنسخ فيها شريعة موسى على يد النبى المنتظر . ولو كانت شريعة موسى لاتنسخ ، فلماذا ينبه موسى على مجىء نبى من بعده ؟ وعندهم أن لفظ « الأبد » فى قصة العبد المؤبد يدل على أن الابد محدد بمدة . ففى سفر الخروج : « اذا اشتريت عبدا عبرانيا ، فست سنين يخدم وفى السابعة يخرج حرا مجانا . ان دخل وحده ، فوحده يخرج . أن كان بعل امرأة تخرج امرأته معه ، ان أعطاه سيده امرأة وولدت له بنين أو بنات ، فالمرأة وأولادها يكونون لسيده وهو يخرج وحده . ولكن ان قال العبد : أحب سيدى وامرأتى وأولادى ، لا أخرج حرا ، يقدمه سيده الى الله ويقربه الى الباب أو الى القائمة ويثقب سيده أذنه بالمثقب ، فيخدمه الى الأبد » [خر ٢١ : ٢ ـ ٦] وقوله « الى الأبد » أى الى سنة اليوبيل وليس الى يوم القيامة أو الى الموت . ففى سفر اللاويين : « فى سنة اليوبيل هذه ترجعون كل الى ملكه » [لاويين ٢٥ : ١٣]

فان سالوا عن تحديه به وتعجيزه الأمم بالدعاء الى معارضته ، أسندنا ذلك أيضا الى العلم الضرورى المعلوم بالتواتر ، فكما علمنا أنه كان يدرسه ويأخذ به أصحابه ، كذلك علمنا أيضا أنه تحدى به ٠

وان سالوا عن عدم معارضته وقالوا : انه عورض وخفى عنكم ، قلنا : لو عورضُ لكان ذلك قادحا فى النبوة ٠ وذلك كله انما حصل بتحديه ٠ ولو كان كذلك لنقل الينا ــ على ماسيأتى بيانه ــ

وقد نص القرآن العزيز على التحدى ٠

منه قوله تعالى : (قل : لئن اجتمعت الانس والجن على أن ياتوا بمثل هذا القرآن ، لاياتون بمثله ٠ ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) [الاسراء ٨٨] والقرآن وجميع آياته وحروفه ، منقول الينا نقلا متواترا على تكرر العصور ، وتعاقب الدهور ٠

ثم لا يتطرق الينا التشكك فى آية من آى القرآن اذ لو تطرق الينا التشكك فى آية منه ، لاتجه ذلك فى سائره ٠

فان قيل : ما الذى يؤمنكم أن القرآن عورض ، ثم كتم ما عورض به ؟ قلنا : هذا محال ، اذ لو كان ذلك لظهر الأمر واشتهر ، والخطب العظيم لايخفى فى مستقر العادة ٠

فقد اجرى الله العادة بأن أمرا عظيما اذا طرأ فان الهمم تتوقف على نقله ٠ ولذلك نحكم بأن رجلا لو أخبرنا بأن الوالى قتل فى صلاة يوم الجمعة ، وانفض الناس وحدث به ذلك الواحد ، فنعلم أنه كاذب ، لأنه خطب كبير ينقل مثله الكافة من الناس ٠ فانفراده به وحده ، دال على أنه كاذب ، لأنه خطب كبير فى قوله ٠

وادعاء المعارضة كادعاء قيام خليفة بعد استئثار الله رسوله ٠ أقام أمر المسلمين قبل أبى بكر رضى الله عنه ٠

ثم ان الكفره من لدن رسول الله ﷺ باذلون مجهودهم بان ينكروا الدين باقصى الامكان ، فلو كانت المعارضة ممكنة ، لاحتالوا فيها على كرور الدهور ، وطول العصور .

ثم ان صدر هذا السؤال على مثبتى النبوات ، انعكس ذلك عليهم فى معجزات أنبيائهم . فيقال لليهود : مايؤمنكم أن موسى عيه السلام عورضت آياته ، ثم تواضعت بنو اسرائيل على طمس الخبر ، عما يجرى من معارضته ؟ وهذا كله معلوم بطلانه بالضرورة ، لأن الأمور العجيبة ، والوقائع الغريبة ، تتعنى النفوس الى نقلها ، وتتوقف الهمم على التحدث بها ، والعرب فى زمن رسول الله ﷺ كانوا أشد الناس شكيمة ، واقواهم بأسا فى رد نبوته ، وابطال دعوته ، حتى كانوا يسمونه شاعرا وساحرا ومجنونا . وكانوا يثقبون نار الحرب له ، ويحمون وطيس الهيجا ، لقتاله . وكان أيسر من ذلك كله أن يعارضوا القرآن ، ولو عارضوه لشاع الخبر وفشا الحديث . كما أجرى الله جل وعز العاده بفشو ما ظهر موقعه فى النفوس ، وشياع ما جل مكانه فى القلوب .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل بم تنكرون على من يزعم ان العرب ما انكفت عن معارضة القرآن عن عجز ، وانما انحجزت عنه ، لقلة الاكتراث . قلنا : هذا ركيك من القول » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم من عادات العرب انها كانت تهاجى من هاجاها ، ولو بشعر سخيف المعنى ، هازل الالفاظ ، وتتشمر لذلك كما تتشمر لمهاجاة فحول الشعراء . والقرآن العزيز كانوا يعظمونه ويعلمون مكانه من الجزالة والفصاحة . وسموه تارة شعرا ، اذ كان الشعر أحسن مايحاولون ، وأبدع مابه يتكلمون ،

... ثم ارتفع عنهم عن مرتبة الشعر فسموه سحرا ، اذ السحر أغرب مايوجد ، واعجب مايوقف عليه . وهو صلوات الله عليه ـ يسالهم المعارضة ، ويدعوهم الى المساجله ، ويعرفهم هو واصحابه بان المعارضة لووجدت ، نسلم الامر اليهم ، ولم يحاربوا ولا قوتلوا ، فيأبون الا القتال . على مافيه من ذهاب الانفس واستلاب الاموال ، وتملك كرائم النساء . ولا محالة ان المعارضة لو كانت مما يقدرون عليها ، لكانت أسهل عليهم من خوض الحروب والتعرض لوقوع المنايا . فهذا أمر تشهد به العقول ، ويؤكد به العلم العادات .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : أوضحوا وجه الاعجاز فى القرآن ، ثم بينوا القدر المعجز منه . قلنا : المرضى عندنا : ان القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القرآن الكريم لم يات على طريق كلام العرب ، فلم يتقيد بوزن كأشعارها ، ولاجاء فى قانون خطبها بل له قانون ما ، مع اقترانة بالفصاحة والجزالة .

ثم ذلك الأسلوب الذى يوجد فى القرآن ان رامه رائم أو ذهب الى معارضتة ذاهب ، جاء بالنبوة السوداء ، والفضيحة الشنعاء . كما يحكى عن اختلاقات « مسيلمة » ـ لعنه الله ـ فى قوله : « الفيل . والفيل له ذنب رثيل ، وخرطوم طويل » وكقوله : « ياضفدع نقى كما تنقين ، لا الماء تكدرين ولا الشراب تمنعين » .

ولما سمع الصديق الاكبر « أبو بكر » ـ رضى الله عنه ـ هذا . قال : « هذا كلام لم يصدر عن آل » والآل الله جل وعز .

والقرآن العزيز جمع فصاحة كلام العرب ، وجاء على أسلوب ، من رام معارضته كبه الله لوجهه وتله للجبينه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : فما وجه البلاغة فى القرآن ؟ وما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام ؟ قلنا : أما وجوه البلاغة فبينة لاخفاء بها . والبلاغة : التعبير عن معنى سديد ، بلفظ شريف ذلق رائق منبىء عن المقصود » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : القرآن العزيز قد جمع فنونا من البلاغة . فمنها ما أوقع فيه من الايجاز والدلالة على المعانى الكثيرة بالالفاظ القليلة . ألا ترى الى قوله تعالى مخبرا عن من مضى ، ممن حق عليهم الهلاك وتصويرهم فى منازل بهم ، فكقوله تعالى : « فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ، ومنهم من أخذته الصيحة ، ومنهم من خسفنا به الارض ، ومنهم من أغرقنا » [العنكبوت ٤٠] فهذه أنواع كثيرة من العذاب ، وقع التعبير عنها بشطر آية .

وكذلك قوله جل وعز فى أمر السفينة : « وقال : اركبوا فيها ، بسم الله مجراها ومرساها ، ان ربى لغفور رحيم ... وقيل : ياأرض ابلعى ماءك ، وياسماء أقلعى . وغيض الماء ، وقضى الأمر ، واستوت على الجودى . وقيل : بعدا للقوم الظالمين » [هود ٤١ ــ ٤٤] فهذه الآيات جمع الله فيها معانى كثيرة ، منها أمر الله جل وعز لهم بالركوب فيها ، ومنها غوور الماء وغيضه وانقشاع السحاب وهلاك المهلكين وايعادهم بما سينزل بهم .

كذلك قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » [آل عمران ١٨٥] هذا لفظ وجيز يتضمن الزهد فى الدنيا لانقراضها عند الميت بالموت ،

والتأهب للآخرة . لأن الموت أول حال من أحوال الآخرة . وهذا اللفظ الوجيز قد انطوى على ذلك كله .

***

قال الإمام أبو المعالي : **« ومن أقسام الكلام البليغ : قص القصص من غير انحطاط عن الكلام الجزل . ومعظم البلغاء يعلوا كلامهم ما شببوا ، فاذا لابسوا حكايات الأحوال » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا النوع من البلاغة كثر فى القرآن العزيز ، ولو لم يكن فى ذلك الا سورة يوسف ، فانها تضمنت انتقالات يوسف – على نبينا وعليه السلام – من محبة أبيه فيه الى حسد أخوته له ، الى استدعاء يعقوب الى أن يسمح لهم به ، حتى يخرجوا معه الى موضع يرتعى فيه ويلعب ، الى ائتمارهم فى أمره . هل يقتلونه أم يستحيونه ، الى القائهم اياه فى الجب ، الى أخذ السيارة له ، الى اشتراء العزيز اياه ، الى شغف امرأة « العزيز » به ، الى مراودتها اياه عن نفسه ، والى لوم النسوة اياها على حبه قبل أن يرينه ، الى تقطيعهن أيديهن صبابة به ، واقامة عذرهن لها ، الى كذبها عليه ، والى شهادة من شهد بصحة دعواه وكذبه دعواها ، الى سجنه والى تفسير رؤيا الفتيين ، والى سؤال أحدهما أن يذكره عند مالكه والى نسيانه ذلك وادكاره بعد أمة ، والى افتقار الملك الى تفسير رؤياه ، والى تفسير يوسف لها ، والى براءته عند الملك والى تقدمه الى خزائن الطعام ، والى مجىء اخوته ممتارين من عنده ، والى معرفته لهم وانكارهم اياه ، والى رد بضاعتهم اليهم ، والى عودتهم اليه مع أخيه ، والى وضع صواع الملك عنه أخيه ، والى وجدانه عنده والى أخذه اياه على ماكان دين الملك عليه ، والى اشتداد غم يعقوب – على نبينا وعليه السلام – عليه ، وتذكره به حزن

يوسف ، والى قوله ـ وقد اشتد حزنه عليهما : « عسى الله أن ياتينى بهم جميعا » لأن الأزمة اذا شتدت انفرجت .

والى كشفه أمره الى اخوته والى ارساله بقميصه الى يعقوب ، والى رد الله بصره عليه ، والى ذكره منة الله عليه باخراجه من السجن ، ومجىء أبيه واخوته من البدو ، وحسن تاديه مع اخوته فى انه ذكر السجن ولم يذكر الجب ، اذ كان الجب من فعل أخوته ، فكره أن يؤنبهم عن ذلك . ثم ماكان من رفع أبويه على العرش ، والسجود الذي وقع تصديقا لرؤياه الأولى ، ثم شكره لله تعالى على ماآتاه من الملك ، وعلمه من تاويل الأحاديث .

وكل ذلك فى أجزل لفظ ، وأحسن سياق ، وأبدع نظم ، ترتبط آياتها بعضها ببعض ، وتتناسق تناسقا يروقك انتظامه ، ويعجبك اتساقه .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ومن اصدق الآيات على بلاغة القرآن : اعتراف العرب قاطبة بها صريحا وضمنا ، فان منهم من اعترف وافصح ، ومنهم من صمت وسكت . ولو كان فى القرآن ما يجانب الجزالة ، لكان احق الناس بالتعرض لنسبته بالركالة : أهل الكلام (١) واللسان »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معلوم من عادة الكفار فى زمان رسول الله ﷺ انهم كانوايجهدون فىتكذيبه ، ويحرصون على رد رسالته ، ويريدون الطعن فى دعواه ، ألا ترى أن الله جل وعز لما قال : « انكم وما تعبدون من دون الله ، حصب جهنم ، أنتم لها واردون » [الأنبياء

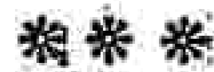
---

(١) الكلام : ط .

٩٨] قال ابن الزبعرى : لأخصمن اليوم محمدا ، فان عيسى عبد وقد عبدت الملائكة . وغير ذلك ، فانزل الله تعالى : « ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون »

وهذا قصور من « ابن الزبعرى » لأن هـذا الخطاب توجه الى الحاضرين فى ذلك الوقت ، فلم يدخل فيه من تقدمه ، ولا كان ذلك جدلا ولا خصاما منه لمحمد عليه السلام (١) .

فاذا كانت عاداتهم أن يقصدوا الى الغلبة بحق أو باطل ، فلو أنهم يجدون فى القرآن العزيز ما ينحط عن البلاغة لأسرعوا الى التوقيف عليه ، والتبيين له .



قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل هل فى القرآن وجه من الاعجاز سوى النظم والبلاغة قلنا : اجل فيه وجهان معجزان » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الاخبار عن الغيوب وجه من وجوه الاعجاز . وغيوب القرآن تنقسم قسمين :

أحدهما : ما سبق وجوده ولم يصح حصول العلم به ، الا بدراسة ووقوف على كتب ، تضمنت صفاتها . وقد جاء فى القرآن من ذلك كثير

---

(١) الرد على « ابن الزبعرى » هكذا : ان « ما » فى «وماتعبدون» للعاقل . والمراد بالعاقل : الذى يجبر الناس على عبادته ، أو يسر بعبادة الناس له ويفرح . وعيسى لم يجبر الناس على عبادته ، ولم يأمر ولم يسر ولم يفرح ، فخرج من جملة المعبودين . وكذلك الحال والشأن فى الملائكة . أما الأصنام فهى غير عاقله ، واذا دخلت جهنم لاتحس بالعذاب . فالمراد : الأشخاص العقلاء الذين يعبدون برضاهم ،

كقصة آدم ونوح وابراهيم وشعيب وصالح وثمود وموسى وعيسى ، وكثير من الأنبياء . وهلاك من أهلك الله من المكذبين لهم .

وكان رسول الله ﷺ أميا لم يخط كتابا ولا حاول تاريخا ولا وقف على علم من علوم الأولين ، ولم يكن ضاربا فى الأرض ولا مسافرا فى البلاد ، فلما أخبر بها وهى مغيبات عن العرب ، كان ذلك من وجوه اعجازها (١) . ومنها : غيوب أخبر أنها ستقع ، فوقعت . كقوله تعالى : « لتدخلن المسجد الحرام » [الفتح ٤٧] وكقوله تعالى : « وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها » [الفتح ٢٠] وكقوله تعالى : « آلم غلبت الروم فى أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين » [الروم ٢] وهذه غيوب كثيرة أخبر بها القرآن العزيز قبل وقوعها ، ولما نزلت سورة الفتح على رسول الله ﷺ قرأها عمر رضى الله عنه وسأله : ما هذا الفتح ؟ فقال له : « فتح مكة ياعمر » (٢)

وذكر « الامام » أن من غيوب القرآن : قوله تعالى : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن عى أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله » [الاسراء ٨٨] وهذا عندى انما يكون غيبا على رأى من يرى أن الاتيان

---

(١) المؤلف والمفسر قالا : ان اعجاز القرآن فى البلاغة ، وفى المعانى . وهذا صحيح . ثم قالا : فى القرآن وجوها أخرى . وهذا خطأ منهما . فان الوجوه الأخرى مثل الانباء عن قصص الأولين ، واشتمال القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال والاخبار عن المغيب . هذه الوجوه تدخل تحت المعانى . أى أنه كان يجب عليهما الكلام فى النظم والأسلوب ، ثم بعد الفراغ من النظم والأسلوب يتحدثان عن المعانى ويقسمانها الى الانباء عن قصص الأولين والى المغيبات والى آيات الله الكونية والعلمية ... الخ

(٢) اعجاز القرآن للعرب وللعالم ، والخطاب للرسول ﷺ ، هو له ولجميع المسلمين من بعده . والفتح هو لانتشار الاسلام فى العالم ، وقد حدث ، وهو مستمر فى الحدوث أيضا .

بمثل القرآن كان مقدورا للعرب ، ثم صرفهم الله عنها . وأما على رأى من يرى أن ذلك ليس مقدورا لهـم ، فلا يكون غيبـا . ألا ترى أن من قال أن المحدث لايقدر على اكتساب الأجسام ولا الألوان ، أن ذلك لايسمى غيبا . لأن العقل يدل عليه كما يدل على استحالة اجتمـاع الضدين (١) .

فصـــل

فى المعجزات الحسية

قال الإمام أبو المعالى : « للرسول عليه السلام آيـات لاتحصى سوى القرآن كانشقاق القمر وانطاق العجماء ونبع الماء من خلال الأصابع وتسبيح الحصى وتكثير الطعام القليل » الى آخر الباب .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه الأمور كلها وان كانت قد نقلت نقل آحاد فانها فى الجملة تعطى التواتر (٢) لأنها متفقة فى أن النبى ﷺ انخرقت له العادة .

---

(١) المفسر جانبه الصواب فى رأيه هذا . فان الله يتحدى العرب والعالم والجن ، على ان يأتوا بمثل هذا القرآن . ثم يخبر عما سيحدث مستقبلا بقوله : انهم لايقدرون . واخباره هذا غيب . وقد وقع بالفعل ولو قال قائل أن العرب عارضوا فى زمان النبوة ، ولم تنقل الينا فى الكتب . فان الرد عليه يكون بأن العرب اليوم والعالم : هـل يقدرون على المعارضة ؟ ان العلماء اذا درسوا يضيعون أوقاتا ، واذا ألفوا يضيعون أوقاتا . ثم يعيدون النظر فيما درسوه وفيما ألفوه . وفى النهاية قد يخطئون . والنبى محمد ﷺ أميا غير قارىء ولا كاتب . وأتى بمعانى صحيحة فى أساليب فصيحة . وهذا يدل على أن القرآن من عند الله .

(٢) قول المفسر : إنها نقلت نقل آحاد : صحيح . وقوله : وهى فى الجملة تعطى التواتر : غير صحيح . لأن الآحاد معارض بآيـات فى القرآن تنفى المعجزات الحسية . ولو لم يكن الآحاد معارضا ، =

كما أنا نعلم سخاء « حاتم » معلوم تواترا ، وأن شجاعة أمير المؤمنين « على بن أبى طالب » رضى الله عنه ـ معلومة بالتواتر ، لكن آحاد الأخبار عنهما ، لم تنقل الينا تواترا .

ومن معجزاته صلوات الله عليه : النور الذى أعطاه « الدوسى » فكان بين عينيه . فقال يارسول الله : انها مثلة ، عسى أن يكون فى غير ذلك ، فكانت فى سوطه . فلما أتى قومه وكان على البعد منهم رأوا ذلك النور فعجبوا له فعرفهم ان ذلك ببركة رسول الله ﷺ ، فآمن منهم من آمن به . وبذلك النور آمن أبو هريرة رضى الله عنه .

ومن ذلك سعى الشجرة اليه فى حديث « الأراشى » .

ومن ذلك انباؤه صلوات الله عليه عن موت النجاشى ونعيه له فى اليوم الذى مات فيه .

ومعجزاته صلوات الله عليه موجودة بعد استئثار الله به .

كان عندنـــا بقرطبـة ـ حرسـها الله ـ رجل صيرف ، يسمى « عبد الله بن عبد الحق » كان قد تعطلت قدمه ، ولم تنبعث الى المشى ساقه ، فعالجه فى ذلك أساة الوقت وأطباء العصر ، فما نجع لهم طب ،

= لأفادت جملته التواتر . ـ على رأيه ـ الآحاد معارض بمثل قوله تعالى: « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » ؟ والآيات التى تثبت انشقاق القمر والاسراء ، وغير ذلك من المعجزات الحسية هى آيات متشابهة غير محكمة . فلا يكون أحد معنييها حجة فى محل النزاع الا اذا انضم الى المحكم . فانشقاق القمر يحتمل وضوح أمر الاسلام ، ويحتمل الانشقاق الحقيقى . فلذلك هو متشابه . ومحكمة هو : « أو لم يكفهم ... الخ » والمتفق مع المحكم هو وضوح أمر الاسلام . وقد حاول بعض العلمـاء التوفيق بين الآيات النافية للمعجزات الحسية وبين الآيات المثبتة لهـا بالمتشابه بقولهم : ان الممنوع هو الآيات التى اقترحتها قريش خاصـة مثل قلب جبل الصفا ذهبا .

ولا اجدى لهم دواء ، فنهض من « قرطبة » ـ حرسها الله ـ رجال يقصدون الحج ، ويؤمون اداء الفرض ، فرغب الى ذي الوزارتين ، الفقيه المحدث ، الكاتب « ابي عبد الله : محمد بن ابي الخصال » ـ رضى الله عنه ـ ليكتب له كتابا الى قبر النبي ﷺ يستشفي به ويسترقى ببركته ٠

فكتب رضى الله عنه ما نسخته : بسم الله الرحمن الرحيم ٠

صلى الله على سيدنا محمد ٠

الى البشير النذير ، والسراج المنير ، المخصوص بالتعزيز والتوقير ، والبيت المقدس بالتطهير : خاتم النبيين وسيد المرسلين ، والشفيع الى رب العالمين ٠

من عتيق هداه وزائره بمحبته ورضاه ، المستكشف ببركته لبلواه ، المستشفى بشفاعته فى دنياه واخراه : « عبد الله ابن عبد الحق »

له قدم ٠ قد قيد الدهر خطوها ... فلم يستطع الا الاشارة بالكف
ولما رأى الرواد يبتدرونه ... وقد عاقه عن قصده عائق الضعف
بكا اسفا ، واستودع الركب ، اذ ... غدوا تحية صدق تنعم الركب بالعرف
فياخاتم الرسل الشفيع لربه ... دعاء مهيض خاشع القلب والطرف
عتيقك « عبد الله » ناداك ضارعا ... وقد اخلص النجوى ، وايقن بالعطف
رجاك لضر اعجز الناس كشفه ... ليصدر داعيه بما شاء من كشف
لرجل رمى فيها الزمان ، فقصرت ... خطاها عن الصف المقدم والزحف
وانى لارجو أن تعود سوية ... برحمة من يحيى العظام ، ومن يشفى
فانت الذى نرجوه حيا وميتا ... لصرف خطوب ، لايزيغ الى صرف
عليك سلام الله عدة خلقه ... وما يرتضيه من مزيد ، ومن ضعف

فما هو الا أن وصل الكتاب ، الى القبر المكرم ، فبرىء (١) الرجل واستقل ، وعاينته مبلا مفيقا . وانتقل من « قرطبه » الى « اشبيلية » ولقيته بها .

وحدثنى رجل يكنى بـ « أبى المعالى » وكان حسن التلاوة للقرآن فى المسجد الجامع بـ « قرطبة » فى بلاط به ، يعرف ببلاط التوحيد .

وسبب تسميته بذلك : أنه كان موضع هيكل النصارى ، حين كان كنيسة ، فرأى المسلمون أن يغيروا ذلك التثليث بالتوحيد ، وسمك جامع « قرطبة » وضعت فيه ألواح ، وزينت كزينة الديباج ، فكتب فى دائرة من تلك الدارات : لا اله الا الله . وجرت العادة بأن خص كل ليلة جمعة بسراج يوقد فيه ، فكنت جالسا يوما فى ذلك البلاط مع قوم يجلسون معى والرجل المذكور جالس مع جماعة أخرى ، فلما انفصل عنهم جلس الى ، وقال لى : حدثت هؤلاء القوم بحديث ، أريد أن أحدثك به . فقلت له : شأنك وذلك . فقال لى :

حججت ثم أخذت فى الزيارة فاذا رجل «يمان» سيد من سادة «اليمن» قد استحسن قراءتى ، فقال لى : يا أستاذ - وكان هذا الاسم غالبا على ، أريد أن تؤم بى ، وتكون فى نفقتى فاجبته الى ذلك ، ثم صرنا ، فلما دانينا « المدينة » - قدسها الله - وقف عشرة رجال من التجار الى ذلك اليمانى ، صاحبى - واليمانون لهم كرامة عند أهل المدينة ، لانهم يمتارون من عندهم - فقالوا : ياأخا اليمن نحن تجار ليس عندنا ذهب

---

(١) ان هذا الرجل - فى علمنا - دعا الله على مبلغ اعتقاده . والله تعالى هو الذى يكشف الضر ، ويجيب المضطر اذا دعاه . لقد غرس العلماء فى قلبه أن التوسل بالقبر الشريف جائز ، فتوسل به . ولحسن نيته شفاه الله وعافاه . والراسخون فى العلم يردون التوسل بالقبر أو بغيره ، أو بأى شىء ، ويقولون : العمل الصالح من الانسان هو الوسيلة للتقرب الى الله . وقولهم هو الصحيح .

رناض ، الا سلعا نروم بيعها ، فنريد منك أن تكفل عند المكاس ، ريثما نبيع ونؤدى اليه •

فقال لهم اليمانى : افعل ذلك •

قال أبو المعالى : وكنت قد أعددت المكس ، ولم تكن لى تجارة أحاولها • فقلت لليمانى : ياأخا اليمن عسى أن تكفلنى ، كما كفلتهم ، فقال لى : افعل ، فخرج المكاس الينا ، فكفل أحد عشر رجلا ، فرضى المكاس بكفالته ، وانس الى ضمانه •

فلما دخلنا « المدينة » وزرنا القبر ، وسلمنا على رسول ﷺ وخف ذاك الازدحام ، دنوت من القبر ، فقلت : يارسول الله انت الذى بعثك الله بالمعجزات ، وخرق على يديك العادات ، التى قد عرفناها بالنقل وان حرمنا مشاهدتها • وان هؤلاء بعدك وضعوا فى مدينتك مكسا لم تشرعه ، وأكل مال بغير حق لم تأذن فيه ، وانى أتوسل بك الى مرسلك فى أن يدفع الله عنى هذا المكس ، الذى أعددته فى جيبى ، لألحق بمن شاهد معجزاتك •

ثم انصرفت وجعلت كلما زرت القبر كررت الدعاء •

واقمنا بالمدينة ثلاثة أيام ، فلما كان فى اليوم الثانى جاء المكاس الى اليمانى ، فقال له : ياأخا اليمن كفلت لى احد عشر رجلا ، أدى منهم عشرة ، وبقى واحد ، فرجف قلبى عند قوله • فقال له اليمانى : فمن أدى اليك ؟ أدى الى الأستاذ ، فقمت من فورى الى القبر ، فقلت يارسول الله قد بدت لى مخايل صدق توسلى بك ، وانا اتوسل بك الى الله فى أن يثبت هذا المكاس على غلطه ، ويقره على غلطه ، ويقره على غفلته •

ثم تكرر المكاس الى اليمانى ، متأسفا على فوات الحادى عشر • وهو مع ذلك يشهد لى بالأداء ، ويقر لى بالانصاف • فلما تكرر ذلك منه

كشفت الامر الى اليمانى ، وحدثته بما كان منى عند القبز ، وأخذته بالكتمان على ، والا يكشف أمرى ، ولا يبوح بسرى .

فقال لى : واعجبا لك . أو ابطل معجزة رسول الله ﷺ ؟ والله لو فعلت ذلك لكنت كافرا .

فلما كان يوم ارتحالنا خرج « المكاس » داعيا على نفسه بالويل والثبور ، يقول : انما مكسى عند أحد عشر رجلا ، أدى منهم عشرة وبقى واحدا . أدى الأستاذ . لا يبدأ بأحد الا بى . فقلت له مستوثقا من صحة هذا الخبر بالله هكذا كان الخبر . فقال لى : أى والذى لا اله الا هو (١) .

وحدثنى الحاج القواس ، المعروف بـ « ابن الشواش » قال : حج أبى وأنا صغير ، فاحتملنى . وكان والده نجارا محسنا . فاحتيج اليه ليحمل الى « المدينة » لاقامة شباك يحول بين الحمام وبين القبة التى على قبر النبى ﷺ لرؤيا رآها رجل ، كان يلزم المسجد ، فامره رسول الله ﷺ أن يأمر الوالى لأن يحال بينه وبين الحمام .

فانتهى الامر الى ملك بنى العباس ، قال الحاج : فصعد رسول ملك بنى العباس ، وهو أمير الحاج ووالى المدينة ووالدى وتبعته انا حتى [اذا] جئنا الى ظهر المسجد ، رأينا ستارة قد صنعت لاتتجاوز ، وبالقرب من تلك الستارة باب لاطىء بالسطح ، قد صفح بالصفر .

---

(١) المؤلف وقع فى خطأ فقهى . وهو أن الضامن غارم . واليمانى كان يجب عليه اذ علم بأن الأستاذ لم يؤد أن يؤدى عنه ، أو يلزمه بالأداء . وهذا « المكاس » لم يفعل مايخالف الشريعة . فعند دخول « المدينة » كان الزائرون يدفعون ضريبة الى شيوخ القبائل ، فىمقابلة حماية تجارتهم من المعتدين ، أو تسهيل البيع والشراء ، أو ما شابه ذلك . ولو كان فعلهم مخالفا للشريعة ، لما تركهم الولاة يفعلون مايحكيه المؤلف . وهذا المكاس لما قال : ان الأستاذ قد أدى ماعليه ، ربما كان قوله لشبه الأستاذ بغيره ، فان الناس فى الزمان القديم كان زيهم واحد ، أو لغلبة الزحام وكثرة المشاغل وما شابه ذلك .

فسأل والدق عن ذلك الباب ماهو ؟ وما أمره ؟ فقيل له : فى هذا الباب عجيب . وذلك أن أهل المدينة اذا ابطا عنهم المطر ، فتحوه ، فمطروا . فاذا اخذوا اربهم من المطر غلقوه ، فانقشع المطر .

قال : وعزموا على أن يكون ذلك الشباك من الصندل المعاصرى والابنوس الهندى .

قال حاكى الخبر : فاحتيج الى المطر ، ففتح الباب « قيم » من المتصرفين فى المسجد ، ثم خرج ذلك القيم الى « خيبر » لحاجة عرضت له واقام فيها أياما . فالح المطر على الناس ، ثم تنبهوا فجاءوا الى الباب فلقوه مفتوحا ، فاغلقوه فانقشع المطر (١) .

فمعجزاته صلوات الله عليه وسلامه لم تنقطع .

***

قال الإمام أبو المعالى : « وأما انشقاق القمر ، فقد أنبات عنه آية من كتاب الله ، ثبت نقلها تواترا » (٢)

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : ان كان انشقاق القمر ، لم تنقل مشاهدته الينا تواترا ، فالقرآن العزيز قد أخبر به . وهو منقول تواترا . والذى منع من أن ينقل الينا تواترا ، على ان العادات توجب ان كل ماحدث من أمر عجب وحادث بديع ، فانه ينقل تواترا ، لأن هذه الآية كانت آية ليلية صادفت الناس منقسمين ، منهم نيام ومنهم مستكنون فى أكنان ، ومنهم غافلون ، ومنهم من رأى الانشقاق فظنه انقضاض كوكب .

فلما انقسمت الحال هذا الانقسام ، لم يكن الذين تحققوا انشقاقه الا عددا لايبلغون عدد التواتر .

---

(١) « ان رحمت الله قريب من المحسنين » واذا أراد الله أمرا ، هيا له الأسباب .

(٢) لكن المعنى متشابه غير محكم .

باب
فى السـمعيات

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا أن أحق ما يفتتح الباب به ، معنى النبوة ، فليست النبوة راجعة الى جسم النبى » الى آخـر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هـذا صـحيح اذ لو كانت النبوة راجعة الى جسم النبى ، لما انفرد بها دون سائر الأجسام . وكذلك أيضا لايرجع ذلك الى عرض من اعراضه ، لأن كل عرض يقوم بـجسـم يماثله ، ولا يصح أن يصرف ذلك الى علم النبى بكونه نبيا من وجهين :

أحدهما : أن غيره يشاركه فى العلم بكونه نبيا ، وينفرد هو بذلك دون من يشاركه فى العلم .

وثانيهما : (١) : فان العلم لابد له من معلوم ، واذا كان معلومه النبوة ، فعنها يقع السؤال . والنبوة انما ترجع الى قول الله تعالى لمن يصطفيه : أنت رسولى : وكما أن الأحكام الشرعية مستندة الى قول الله جل وعز وكلامه وأمره ونهيه ، فكذلك المخبر بالأحكام الآتى بها : يرجع أيضا الى كلام الله جل وعز .

---

(١) وأيضا : ص

فصـــــل

فى عصمة الأنبياء

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : بينوا عصـمة الأنبياء وما يجب لهم . قلنا : تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة . وهذا ما نعلمه عقلا . ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت المعجزة تقوم مقام قول الله جل وعز « صدق عبدى » والصادق لايصدق الا صادقا . وقـــد ظهرت المعجزات على أيديهم ، فوجب أن يكونوا صادقين فيما يخبرونه عن الله جل وعز .

وأما عصمتهم عن المعاصى فهم معصومون عنها اجماعا . وقد تقدم من قولنا : ان التعبير عن هذا بالاجماع فيه نظر ، اذ لايعم الأعصار ، لان الاجماع لاينعقد الا بعد وفاة رسول الله ﷺ ، المعاصرون له يعلمون عصمته كما يعلمها من جاء بعدهـم ، فالاولى أن يقـال : علم من دين الامة(١) ضرورة أن الانبياء ـ صلوات الله عليهم ـ تجب عصمتهم من

---

(١) قال الامام فخر الدين الرازى فى كتابه « **عصمة الأنبياء** » : والذى نقوله : ان الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد ، أما على سبيل السهو ، فهـــو جائز » ا . هـ

وقال ابن حزم فى كتابه « **الفصل فى الملل والآراء والنحل** » : « ذهبت طائفة الى أن الرسل عليهم السلام يعصون الله فى جميع الكبائر والصغائر عمدا . حاش الكذب فى التبليغ فقط . وهذا قول الكرامية من المرجئة ، وقول ابن الطيب الباقلانى من الأشعرية ، ومن تبعه ، وهو قول اليهود والنصارى . وسمعت من يحكى عن بعض الكرامية : أنهم يجوزون على الرسل الكذب فى التبليغ . وأما هذا الباقلانى ، فانا رأينا فى كتاب صاحبه « أبى جعفر السمنانى » ـ قاضى الموصل ـ أنه كان يقول : كل ذنب دق أوجل ، فانه جائز على الرسل ، حاش الكذب فى التبليغ فقط . قال : وجائز عليهم أن يكفروا » ا . هـ

الذنوب وعن المعاصى . ونعلم أيضا : أن الانبياء قد اختارهم الله لاصلاح الخلق ، أنهم يكونون فى عامة الصلاح ، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لنفرت النفوس عنهم ، ويتطرق الريب الى صحة ما يأمرون وينهون عنه ، حتى يقول القائل : ان هذا لو كان صحيحا لبادر هو اليه .

وأما الذنوب الصغائر فان الامر فيه مظنون غير معلوم ، ان لم يثبت فى ذلك قاطع سمعى ، ولا دليل عقلى .

وذكر الامام أن الأغلب على الظن جوازها . ولكن ما ورد من ذلك من أقاصيص الأنبياء فانما هى همات وخواطر أوليات ، لاتستمر ولا تثبت . كقوله تعالى : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك » [الفتح ٢] والأنبياء لمعظم مناصبهم يعاتبون على الصغير من الأمور كما يعاتب غيرهم على الكثير منها .

***

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد استوعبتم مايليق بالمعتقد ، واضربتم عن الرد على « العيسوية » قلنا : انما فعلنا ذلك تملا لوضوح تناقض قولهم بانهم التزموا شريعته ثم انهم كذبوه [لانا نعلم أن صلوات الله عليه ادعى أنه رسول الى الثقلين (١)] وانه أرسل دعاته الى الأكاسرة وملوك العجم ، فوضح بهذا القدر سقوط مذهبهم »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كان النبى صلوات الله عليه صادقا بتصديق المعجزة له ، وقد أخبر عن الله أنه أرسله الى الأسود والأحمر ، فكيف يوجبون له الصدق فى النبوة ويكذبونه فى عمومها ؟ هذا اضطراب من قولهم ، وتناقض من مذهبهم ــ كما قال ــ

---

(١) وقد علمنا ضرورة أنه ادعى كونه مبتعثا الى الثقلين : ط

فصــــل

القول فى السمعيات

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا ـ وفقكم الله : ان أصول العقائد تنقسم الى مايدرك عقلا ولايسوغ تقدير ادراكه سمعا » الى آخر قوله .

قال المفسر ابوبكر بن ميمون : ذكر الامام أن كل مـــا يدرك عقلا فى العقائد ، فانه مايقدم العلم به على العلم بكلام الله جل وعز ، كالعلم بوجوده ـ جل وعز ـ وصفاته النفسية وصفاته المعنوية ، ووحدته ، والعلم بما يستحيل عليه . فهذا كله لاسبيل الى العلم بـــه الا من طريق العقل ، لان السمعيات كلها تستند الى كلام الله جل وعز ، فكل ما يستند الى كلام الله فهو معلوم سمعا لا عقلا ، كأحكام التكليف على ما سبق بيانه ـ وأما ما يشترك فيه أدلة السمع وأدلة العقل فهــو نحو اثبات الرؤية والعلم بأن البارى تعالى هو المتفرد بالخلق والاختراع فان الرؤية ثبت جوازها عقلا ، وثبت وقوعها سمعا . وانفراد الله تعالى بالخلق علم قطعا وشهدت الشواهد السمعية بصحة ذلك . وأما العـــلم بالنبوة ، فانه أيضا مستند الى العقل .

نعم وان كانت متأخرة عن العلم بكلام الله تعالى ، لأن طـريق ثبوتها المعجزة .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فـاذا اثبتت هــذه المقدمة ، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : قد علمنا أن الشرع لا يأتي مناقضا للعقل ، فاذا ورد في السمعيات ما ورد من طريق القطع ، وكان جائزا في نفسه ، فلابد من القبول لها والتصديق بها . وما لم تثبت بالأدلة السمعية ، وللتأويل فيها مجال ، فلا نقطع بها . لكن يغلب على الظن ثبوت ما أثبته الدليل السمعي المظنون ، لأن الاعتقاد عمل من الأعمال . والأعمال كما تتوجه بالمعلوم ، فكذلك تتوجه بالمظنون . وان كان الآتي مما لاتقتضيه العقول ولاتجوزه . وهو مردود على القطع ، ولم يأت بالشرع نص لايحتمل التأويل ، وهو مخالف للعقل .

فصـــل

في الآجـال

قال الإمام أبو المعالي : « الآجال يعبر بها عن الأوقات . فأجل كل شيء وقته . وأجل الحياة وقتها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : المتعارف عند الجمهور أن الأوقات ماكان عن حركات الفلك وتعاقب الليل والنهار ، واذا تم تحقيق ذلك . قيل أن الوقت : مقارنة متجدد لمتجدد ، وذلك المتجدد يجوز أن يفرض وجودا ويجوز أن يفرض عدما ، ولايجوز أن يقرن متجدد بثابت ، ولا ثابت بمتجدد ، ألا ترى أنك تقول : « قام زيد عند طلوع الشمس » فقيام « زيد » متجدد ، وطلوع الشمس متجدد .

ولو قلت : « قام زيد والسماء مرتفعة على الأرض » أو « قام عمرو ، والأرض مستقلة عن السماء » لم يكن ذلك صحيحا ، لأنك لم تقرن متجددا بمتجدد .

ونظير كون العدم مؤقتا به : قولك : « تحرك الجوهر عند عدم

السكون منه » وأما قول من قال : إن كل موجود مفتقر الى زمان . وقضوا بذلك على ثبوت أوقات غير متناهية ، فقد سبق الدليل على فساده . ولو كان أيضا كل موجود مفتقرا الى أوقات ، والأوقات موجودة ، لافتقرت أيضا الى أوقات ، ويتسلسل القول .

والمقصد من هذا الباب : أن من قتل فقد مات بأجله ، لأن البارى جل وعز علم منتهى أمره وتمام أجله ، وماعلم الله أنه يكون فيكون لامحالة . ولو قدر أن البارى جل وعز علم ان أجله متاخر ، وادعى مع ذلك أن القاتل قطع أجله ، لكان ذلك قادحا فى علم الله تعالى .

فان سئلنا وقيل لنا : لو قدر عدم القتل ، فكيف كان يكون الأمر ؟ فمن المعتزلة من قال : لو قدر عدمه لبقى على أصله فى أن القاتل هو الذى قطع أجله ـ وقد تبين فساده ـ ومنهم من قال : انه لو قدر عدم القتل لمات حتف أنفه . وذلك كله باطل . فان معلوم الله جل وعز لا يتبدل ولا يخالف العلم . وكل من علم الله أنه يقتل فانه يقتل لامحالة اذ لو لم يقتل لخالف العلم المعلوم . قال الله تعالى : « يقولون : لو كان لنا من الأمر شىء ، ما قتلنا ههنا . قل : لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم » [آل عمران ١٥٤]

وان قدر مقدر عدم القتل ، وقدر معه أن يكون المعلوم الا يقتل ، فلا قطع ههنا ، لأن هذا جائز عقلا . وذلك جائز عقلا . وقد قال الله تعالى : « فاذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون » [النحل ٦١] .

وأما قوله تعالى : « وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا فى كتاب » [فاطر ١١] فان هذا متأول . والتقدير : وما ينقص من عمر أضرابه ولداته ، لأن الرجلين قد يكونان فى سن واحدة ، ويسبق موت أحدهما للآخر

ويعمر الآخر بعده ، فكل من عمر : فيما سبق فى الكتاب ، كل من ينقص عمره عن عمر الأول : فيما سبق فى الكتاب .

وقد يحتمل أيضا أن تكون الزيادة والنقصان فى معنى المحو والاثبات ، لأن الملائكة تدفع اليهم صحائف ، ظاهرها الاطلاق ، وقد تقيدت فى علم الله بشريطة ، فيكون النقص بما تقيد بمشيئة الله تعالى ، التى ظاهر الاطلاق لا يقتضيها . فكذلك المحو والتثبيت .

فالتثبيت هو أن يكون المطلق جاريا على اطلاقه غير مقيد ، والمحو (١) هو جرى الأمر على طريق التقييد الذى لم يتضمنه الاطلاق .

فصل
فى الرزق

قال الإمام أبو المعالى : « الرزق يتعلق بمرزوق ، تعلق النعمة بالمنعم عليه . والذى صح عندنا فى معنى الرزق : أنه كل ماانتفع به منتفع فهو رزقه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الرزق عند أهل السنة لايتوقف على الملك ، حتى يقال : كل ملك لمالك فانه رزقه . اذ يلزم من ذلك أمران باطلان :

أحدهما : أن يقال : ان البهائم تملك ، لأنها ترزق . قال الله تعالى : « ومامن دابة فى الأرض الا على الله رزقها » [هود٦] وأيضا : فلو كان ملك المالك رزقا له ، وجميع المخلوقات ملكا لله تعالى ، لوجب أن يكون رزقا له ، ولما ألزم المعتزلة هذا ، زادوا فى وصفهم أن قالوا : هو كل

---

(١) والمحق : ص

ما انتفع به المرزوق من ملكه . فقيدوه بالانتفاع ، تخلصا من ملك الله جل وعز .

وبقى عليهم الالزام الآخر ، وهو كون البهائم مالكة فاذا تمهد وكان الرزق راجعا الى ماينتفع به المنتفع ، فان ذلك مقترن بكل ما ينتفع به المنتفع فى جسمه وغذائه ولباسه وادراكه ، حتى أن سماع الأصوات المستلذ بسماعها ، رزق لسامعها .

ولما تقرر هذا من اصلنا ، الزمنا المعتزلة أمرا تلتزمه ، فقالوا : الغاصب اذا غصب مالا وانتفع به ، فأوجبوا أن يكون ذلك المال رزقا له . والرزق لابد للانسان منه . واذا كان الرزق قد ضمنه الله جل وعز فمن تناوله سقطت اللائمة عنه .

وهذا الذى قالوه لاوجه له ، لأنا نقسم الرزق الى حلال وحرام ومباح ومحظور ، وهذا مشهود من كلام الجمهور . ألا ترى أنهم يقولون لمن كان كسبه أبدا حراما : فلان عاش من الحرام . وأما قولهم : ان المرزوق لايدفع عن رزقه ، غير مسلم . لاسيما على أصولنا . ثم هذا يعارضه قولهم : ان القدرة على الايمان هى القدرة على الكفر ، فاذا لم يبطل عندهم أن يكون الكافر معانا بخلق القدرة على الكفر ، لم يبعد أيضا أن يمكنه من مال مغصوب ينتفع به . ثم قاعدتنا فى خلق الأعمال ومطالبة الله لنا بما هو فعله واقامة الحجة فى ذلك ، يرد قولهم .

ثم ان البارى جل وعز يطالب ولا يطالب . ولا يجب عليه شئ - كما سبق مما تقدم - ثم ان ما أرادوا أن يشنعوا به علينا ، كانت الشناعة فى حقهم أوكد ، فانه يلزمهم أن يقولوا : ان الغاصب لم يدر لله عليه رزق . والله تبارك وتعالى قال : « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها » لكن المعتزلة كما كسرت قوله تعالى : « خالق كل شئ » [الرعد

١٦] حتى جعلت أنفسها تخلق كما يخلق الله . كذلك أيضا كسروا قول الأمة : الله رازق كل حى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به . يقال له : لم يجعل الله ما خوله رزقا له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : والتحقيق فى ذلك : أن الانتفاع بمجرده ليس هو الرزق ، لأن الانتفاع أمر يجده المنتفع ، وانما الرزق هو المنتفع به . ولو أنا نصرف الرزق الى الانتفاع ، لأخرجنا المطعومات والمشروبات وجميع الأقوات عن أن تكون أرزاقا . والله جل وعز قد سماها رزقا . قال الله تعالى : « والنخل باسقات لها طلع نضيد ، رزقا للعباد » [ق ١٠ - ١١] وكما سماها رزقا سماها متاعا ، فقال تعالى : « انا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الأرض شقا ، فأنبتنا فيها حبا . وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا ، متاعا لكم ولأنعامكم » [عبس ٢٥ - ٣٢] وباب الأرزاق والآجال انما يقع التنازع فيه بيننا وبين المعتزلة فى عبارات وأما المعنى فليس بيننا وبينهم فيه كبير الاختلاف .

فصل

فى الأسعار

قال الإمام أبو المعالى : « الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى ، وهى اثبات أقدار أبدال الأشياء ، اذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون: عادة الله جارية أن الاقوات اذا كثرت وعمت ، نقصت قيمها واثمانهـا ، وكثرت قيمهـا . والذى يكثرها هو الله جل وعز ، والذى يقللها هو ايضا . لا اله الا هو .

وكثرت أثمانها اذا قلت ، هى أيضا عادة أجراها الله تعالى ، ولو شاء كسر تلك العادة ، لكان ذلك ممكنا .

واما المعتزلة فانهم يصرفون التسعير الى افعال العباد ، فيسالون عن قولهم هذا ؟ ما مقصدهم به ؟ أيريـدون أن تكثير الطعـام هـو من فعلهم ؟ فهذا باطل ، لأن الطعام اجسام ، والأجسـام لايقدر عليهـا المحدثون . وان قالوا : ان التسعير هو رد العادة التى أجراها الله جل وعز بأن الكثرة من الأطعمة يقل ثمنها ، فهذا ايضا باطل ، لأن العادات لاتنخرق الا لنبى أو ولى ـ على ما سبق ـ أو يقولوا : أن التسعير هو لفظهم بتقدير الاثمان ، فان ذلك أيضا على اصولنا خلق لله لأن نطـق الناطقين خلق لله كسائر افعالهم . وتبين بذلك كله بطـلان قولهـم ، وتحقيق انفراد الله جل وعز بفعل ذلك .

بـــــاب

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

قال الإمام أبو المعالى : « قد جرى أصل المتكلمين بذكر هذا الباب فى الأصول ، وهو بمجال الفقهاء أجدر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان فى الشرع ، يدل على ذلك : القــرآن العزيز والســنة . واجماع الأمة . فالقرآن قوله تعالى : « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » [لقمان ١٧]

وجاء فى الأثر أن مثل القــوم الذين يعصــون الله فيتركون على معاصيهم ، كمثل قوم فى سفينة . فذهب ذاهب منهم الى أن يخرقها . فان منعوه وأخذوا بيده ، نجا ونجوا . وان تركوه هلك وهلكوا .

والأمة مجمعة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ثم ان المنكرات تنقسم الى ماينكرها جميع الأمة ، والى ما يستقل بانكارها الأئمة ، وينفردون بذلك . فالأول : كناهى تاركى الصلاة عن تركها ، وأمره بفعلها ونحو ذلك ، من انكار المعاصى . والثــانى : هى اقامة الحدود ، والافادة من القتل ونحو ذلك . هذا مالا يصح ايقاعــه الا من الامام ، وأما من زعم من الروافض (١) :

---

(١) الروافض هم الشيعة . وفى عصرنا هذا ، خالفوا كلام المفسر ، ودعوا الى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . فان شاه ايران ، لما انحاز الى أمريكا وأدخل السينما والتليفزيون فى ايران على غرار السينما =

أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كل شىء متوقف على ظهـــور الامام ، فانه باطل باجماع المسلمين ، قبل هذا الرأى . وكل رأى يكسر الاجماع فانه مردود .

***

قال الإمام أبو المعالى : « ثـم حكـم الشرع ينقســم الى مايستوى فى ادراكه الخاص والعام ، من غير احتيـاج الى اجتهـاد ، والى مايحتاج فيه الى اجتهاد] فامـا ما لا حاجة فيـه الى الاجتهاد ، فللعالم وغير العالم ، الأمر فيه بالمعروف والنهى عن المنكر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : نحن نعلم أن ترك الصـلاة وفعل الزنا وشرب الخمر ونحو ذلك مما يشترك فيه وفى العلم به ، العلماء ومن سواهم . فلكل واحد منهم أن ينكر ذلك . وقد تأتى مسائل لايستقل بعلمها الا الفقهاء كدقائق مسائل الربا ونحو ذلك ، فهذا لاينكره الا العالم . لأن غير العالم لايعرف حقيقة ذلك .

والتليفزيون فى أمريكا . وظهرت الخلاعة فى بعض الشيعة ، قـــام « الخمينى » بالدعوة الى الأخلاق العظيمة ، وتحقيق الخلافة الاسلامية فى شخصه . ولما تحقق له ذلك ونشر الاسلام على مذهبه بدون ميوعة أو خلاعة ، تحمس المتدينون فى الدول الاسلامية السنيه على أن يبعدوا حكوماتهم عن أمريكا . ولذلك أوعزت أمريكا الى حكام العراق ــ وهـم بعثيون علمانيون ــ أن يحاربوا ايران . خوفا من أن يكون الخمينى خليفة على الشيعة وأهل السنة معا . وقد هجمت العراق على ايران ، وفاجأتها بالهجوم وانتصرت عليها فى البدء . واليوم قد تبدل الحال . فالعراق يطلب الصلح ، وليس من يسمع له .

واعلم : أن المجتهد لاينبغى له أن ينكر على مجتهد ، فلا يجوز للحجازى أن ينكر على العراقى شرب النبيذ ، لأن كليهما أداه اجتهاده الى ما رآه . فالحجازى أداه اجتهاده الى أن قليل النبيذ وكثيره حرام . والعراقى أداه اجتهاده الى أن القليل الذى لايسكر حلال .

وكذلك المالكى لاينكر على الحنفى تزوج الرجل المرأة بلا ولى ، كما تبايعه بلا ولى ، لأن الحنفى رأى ذلك عن اجتهاد وهذا على أصل وهو أن كل مجتهد فى الفروع مصيب عندنا ، لأن المجتهد مامور بأن يقف حيث أداه اجتهاده اليه ، فاذا أدى اجتهاد مجتهد الى تحريم شىء ، وأدى اجتهاد الآخر الى تحليله ، فكلاهما مؤتمر بأمر الله جل وعز .

ومن زعم أن المصيب منهما واحد ـ وان كان هذا الرأى ليس بالمختار ـ فان المصيب منهما غير متعين ، ولم يلزم لذلك أن ينكر أحدهما على الآخر .

ثم ليس من شرطه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن يكون موفقا غير متلبس بشىء من الذنوب ، لأن مواقعة الذنب معصية ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر معصية ، فاذا فعل أحد الأمرين ـ وهو الأمر بالمعروف ـ فقد أدى فرضا . وارتكابه للمعصية يكون مطالبا بها .

ولو كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لايصح الا ممن يتنظف عن الذنوب ، ويتطهر عن المعاصى ، لوجب اشتراط عصمته . والعصمة لاتكون الا للأنبياء ، والأمر بالمعروف . يكون على ثلاثة أوجه :

أحدها ـ وهو أولاها ـ : الدفع باليد .

والثانى : القول باللسان .

والثالث : الانكار بالقلب ـ وهو أضعفها ـ لكن التغيير باليد يكون ما لم ينته الأمر الى اثارة قتال ، وايقاد نار حرب . فان آل الأمر الى

ذلك لم يكن بد من اسناد الامر الى السلطان ، لان الذى له شهر السيف واشراع الرمح ، الى من ظلم واعتدى من الرعية .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« واذا جار والى الوقت ، وظهر ظلمه وغشمه ، ولم يرعو عما زجر عن سوء صنيعة بالقول ، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ، ولو بشهر الاسلحة ونصب الحروب »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما قال . لان الوالى الظالم لاينبغى للمسلمين أن يقروه على ظلمه ، ولا أن يتركوه وارتكاب معاصية ، بل لاهل الحل والعقد الذين نصبوه واليا أن يحطوه عن تلك الرتبة ويسقطوه عن تلك الدرجة . والسلطان لابد أن يكون له أتباع وشيع يوالونه وينصرونه .

* * *

فان قام حماة له وانبعثوا زابين عنه ، فان لاهل الحل والعقد أن يشهروا عليهم الاسلحة ويشرعوا اليهم الاسنة حتى يزيلوه عن الامرة ويلحقون بآحاد الرعية .

قال الإمام أبو المعالى : **« وليس للامر بالمعروف البحث والتنفير والتجسس واقتحام الدور بالظنون » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الله جل وعز قد نهى عن التجسس بقوله تعالى : « ولا تجسسوا » [الحجرات ١٢] والمنكر انما يجب تغييره على من أظهره ، وأما من يستره فلا ينبغى أن يعرض له ، وقد قال عليه السلام : « ياهزال هلا سترته بردائك ؟ » والنبى عليه السلام لم يقم الحدود الا على من أبرز وجهه فيها .

باب

الاعادة

قال الإمام أبو المعالي : « مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما : في تثبيت جواز الاعادة . والثاني : في وقوعها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تحقيق الاعادة : أنها وجود سبقه عدم (١) اذ لايصح أن يعاد الا حادث . والحادث هو ماوجد بعد عدم . فاذا عدم ثم وجد ، كان معادا .

ومن النظار من طرا أن المعاد معاد لمعنى ، لانه قال : قد كان هذا الموجود يسمى حادثا ثم وجد فكان معادا ، فينبغى أن يكون ذلك متجددا عليه ، كما أنا اذا شاهدنا الجوهر ساكنا ثم رأيناه بعد ذلك متحركا ، فانا نعلم أن ذلك انما كان لوجود الحركة ، فلنقل فى المعاد انه معاد لمعنى ، كما تقول فى المتحرك أنه متحرك لمعنى . وقالوا على ذلك : ان الأعراض لاتعاد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى .

وهذا الذى قالوه غير صحيح لأن المعاد هو الحادث بعينه ، وكما أن الحادث ليس بحادث لمعنى ، فكذلك المعاد ليس معاد لمعنى .

ونظير كون المعاد معادا كون الباقى باقيا . وهو عندنا ليس راجعا الى صفة زائدة وانما هو نفس الحادث . ووجه جوازها أنها فعل بعد

---

(١) سبقه عدم ، سبقه وجود سبقه عدم اذا لايصح : ص

عدم ، كما أن الحدوث بفعل بعد عدم . فلو لم يكن الاعادة جائزة لما كان الحدوث أيضا جائزا .

وافقنا المعتزلة على جواز اعادة الجواهر وقسموا الأعراض الى مايبقى ومالا يبقى ، وأجازوا اعادة مايبقى منها ، كما أجازوا اعادة الجواهر ، وأما مالا يبقى منها فانهم أحالوا اعادتها لأنها عندهم لاتكون الا فى وقت معين لايجوز تقدير تقدمه عليه ولا استئخاره عنه . ولذلك منعوا اعادة مايقدر العبد عليه من الأعراض الباقية ، ولم يجعلوا ذلك مقدورا للخلق ولا مقدور للبارى ، ومنعوا تعلق قدرة البارى به لكونه مقدورا لنا ، على أصلهم فى أنهم يخلقون أعمالهم ، ومنعوا كونه مقدورا للعبد ، لأن قدرة العبد تؤثر فى الوجود وقد سبق الوجود المتأثر فلا تؤثر فى وجود آخر .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وان سئلنا الدليل على جواز الاعادة استثرناه من نص الكتاب ، وفحوى الخطاب وشبهنا الاعادة بالنشأة الأولى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا كما سبق أن المعاد لما كان هو الأول ، انبغى أن يجوز تعلق القدرة به ثانيا ، كما تعلقت القدرة به أولا ، واذا كان المعاد هو الأول وجاز حدوث الأول ، انبغى أيضا أن تجوز اعادته ، لأن الشىء لايخالف نفسه . وهذا الذى قدرناه وقررناه لا يصح للمعتزلة لأن الأوقات عندنا لا تأثير لها فى وجود شىء ولا فى عدمه ، وأما هم فانهم منعوا اعادة مالا يبقى من الأعراض ، توهما منهم أن وجوده بعد عدمه كاتصال وجوده . قيل لهم : هلا منعتم الاعادة لأن الوجود الأول اختص بوقت ، فهلا منعتم أيضا أن

يوجد فى وقت آخر ؟ ثم يقال لهم : العرض الذى لايبقى لما عدم ثـــم أعيد ، كانت اعادته الواقعة بعد عدمه ، كحدوثة الواقع بعد عــــدم . وليس ذلك كما لو فرض توالى وجودهما فى وقتين ؛ لانهما لو وجدوا فى وقتين متواليين ، لاستحال العدم ـ كما قررناه ـ وكذلك ايضا يصرفون عن جواز الاعادة ، بمنعهم جـواز اعــادة مابقى من الاعراض اذا كان مقدورا للعبد .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فاما وقوعها فمستدرك بالادلة السمعية . وقـد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والابتعـــاث للعرض والحساب والعقاب »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه كلها معلومة من الشرع قطعا ، فلا حاجة الى اكثار القول فيها .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل هل تعدم الجواهر ثـم تعادام تبقى وتزول اعراضها المعهودة ، ثم تعاد بنيتها ؟ قلنا : يجوز كلا الامرين عقلا »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أجاز الامام ان تكون الجواهر تعدم . وهو الاولى . وأجاز أن تبقى جواهر ويكون العدم راجعا الى الأعراض .

والذى يدل على أن الجواهر هى المعدومة : أن البارى ـ جل وعز ـ قاس الاعادة بالنشاة الاولى والنشاة الاولى وجدت الجواهر فيها بعــد عدم ، ليصح التمثيل بين الاعادة والنشاة الاولى ، وكذلك قوله تعالى : « كل من عليها فان » [الرحمن ٢٦] يدل على عدم الجواهر والاجسام .

فصـــل
فى جمل من احكام الآخرة المتعلقة بالسمع

قال الإمام أبو المعالى : « فمنها اثبات عذاب القبر (١) ومسائلة منكر ونكير » الى آخر قوله .

---

(١) هذه شبهة منكرى سؤال القبر ونعيمه أو عذابه - أذكرها من باب التوسعة فى العلم ، لا من باب الاعتقاد الملزم ، فلكل انسان اعتقـــاده بحسب مايفهم من الأدلة الصحيحة .

قالوا : ان فى القرآن محكم ومتشابه . والمتشابه يرد الى المحكم . والمحكم هو قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس اشتاتا ، ليروا اعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وهذا القول نص فى اثبات رؤية الأعمال فى الدار الآخرة ، والمجازاة على الاعمال فى الدار الآخرة . ويؤيد هذا المحكم آيات أخرى كثيرة : منها : « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » فهى نص محكم يحتمل معنى واحدا هو الجدال فى الآخرة . وليس قبل الجدال من مجازاة . وحيث أثبت فى الآخرة ، ونفاه فى القبر ، فان القبر قد خلا من عـــذاب أو نعيم ، لانه قد خلا من سؤال وجدال فيه . وأما الآيات المتشابهة فمنها آية أهل فرعون وهى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وهذه الآية متشابهة لأن كلمة « النار » معنيين . فالنار قد تكون على الحقيقة ، وقد تكون على المجاز . فاذا كانت على الحقيقة فهى نص فى عـذاب القبر ، وعليه يكون التعارض والتناقض ظاهران فى القرآن فى اثبات عذاب القبر ، وفى نفيه . لأن « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها » نص فى النفى ، و « النار يعرضون عليها » نص فى الاثبات . والنفى والاثبات لا يلتقيان . ولذلك اجتهد العلماء فى ازالة موهم التعارض هذا . وموهم التعارض عندهم لا يزول الا بتاويل كلمة « النار » تاويلا مجازيا بمعنى يبعدها عن نار يوم القيامة . وقد أولوا كلمة النار بمعنى المصائب والشدائد والمحن والفتن . فان ذلك كله شبيه بالنار فى الآلام . كما تؤول الجنة =

... ...

= بالبستان فى الأرض ، فى قول رجل : عندى جنة . وفى قوله تعالى : « جنة بربوة أصابها وابل »

واعلم : أن الله تعالى قال فى القرآن الكريم : « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات » وقال فى القرآن الكريم : « فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم » وهذان القولان ، يستفاد منهما : أن الله ابتلى آل فرعون بمصائب فى الدنيا وشدائد ومحن وفتن فقوله : النار يعرضون عليها » هو اشارة الى ماابتلى الله به آل فرعون فى الدنيا من المصائب . وقوله : « ويوم تقوم الساعة » هو اشارة الى عذاب الآخرة . وتكون كلمة « النار » ليست على المعنى الحقيقى ، بل على المعنى المجازى وهو المصائب . تشبيها لها بالنار . مع الآلام فى المصائب والنار .

وعلى هذا فكلمة « النار » كلمة متشابهة تحتمل معينيين . أولهما : نار الآخرة . وثانيهما : المصائب . ولأنها متشابهة ، يتعين الرجوع الى المحكم . والمحكم هو « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها » وعلى ذلك لاعذاب فى القبر على رأى الذين حكى عنهم المؤلف انكار العذاب فيه .

وعلماء اللغة لم يحلو هذا الاشكال بالمحكم والمتشابه كما قدمنا . بل حلوه بنظرية التقديم والتأخير . فالامام القرطبى المفسر ، يحكى عن الفراء النحوى أن فى آية آل فرعون تقديم وتأخير هكذا : ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . وهذا منه لانكار عذاب القبر . اذا المعنى على رأيه : أنهم بعد الدخول فى نار الآخرة يعرضون عليها دائما . ولايعرضون فى نار القبر .

ويقاس على هذا قوله تعالى : « اليوم تجزون عذاب الهون » فان « اليوم » كلمة متشابهة . تحتمل يوم القيامة ، وتحتمل يوم الموت مباشرة . وعليه ينبغى تعين المحكم ، ليرد اليه المتشابه . والمحكم هو « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » أى يوم القيامة . وعلى المحكم هذا =

* * * * * * * * *

= يفسر « اليوم تجزون » بيوم القيامة ، لا بيوم الموت . وعبر عنه باليوم الذى يحتمل يوم الموت – على المعنى المتشابه – لأن المدة من الموت الى القيامة ، هى مدة كنوم النائم . الذى ينام ليلا ويصحو نهارا . فيحس بمدة قصيرة غفا فيها . وقد عبر النبى ﷺ عن قصر المدة بقوله : « من مات فقد قامت قيامته » وقد حكى القرآن فى قصرها : أن أهل الكهف لما استيقظوا قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » وهم قد لبثوا ثلثمائة وتسع سنين . لأن المدة من الموت الى يوم الحياة كيوم أو بعض يوم فى الميت . لأنه لايحس بطول المدة . لفقدان الاحساس بموت الجسد ، لأن المرء يعد الساعات والليالى ، ويعرف مازاد منهما ومانقص ، اذا كان الجسد متلبسا بالروح ، والاحساس سليم من الآفات . أما وقد مات الجسد وزال الاحساس . فانه لايحس بطول مدة ولا بقصر مدة . وقد حكى القرآن أيضا : أن الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها مات مئة عام ، ولما استيقظ قال : « لبثت يوما أو بعض يوم » والكفار يسألهم الله تعالى يوم القيامة : « كم لبثتم فى الأرض عدد سنين ؟ » فيجيبون بقولهم : « يوما أو بعض يوم » .

هذا ما يحضرنى الآن من حجج النافين لسؤال القبر وعذابه أو نعيمه ، ذكرته من باب التوسعة فى العلم . وقد احسن المؤلف واجاد فى عرض مذهب أهل السنة والجماعة ، وانتصر له بأحاديث نبوية صحيحة ومن الممكن التوفيق بين الرأيين بأن القول بسؤال فى القبر لاينافى القول بسؤال فى الآخرة . والعذاب فى القبر أو النعيم لاينافى القول بأحدهما فى الآخرة . لأنه لا مدة طويلة هى فاصلة بزمان بين الموت مباشرة وبين القيامة . وخلاصة رأى هؤلاء النافين على طريقة المحكم والمتشابة هكذا :

١ – يومئذ يصدر الناس : محكم

٢ – النار يعرضون : متشابه

٣ – والمتشابه وهو « النار » يحتمل

(أ) النار الحقيقية فى اليوم الذى يصدر الناس فيه =

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : من جائـزات العقول أن يحيى الله الميت فى قبره ، ويرسل الله ملكين يسألانه هذا جائز فى العقول وكما ابتدأ الله – جل وعز – حياة من ماء مهين ، كذلك يجوز أن يعيده بعد احيائه .

= (ب) والمصائب فى الدنيا – والمعنى الثانى هو المتفق مع المحكم .

٤ – وأحد المعنيين فى المتشابه هو مراد الله تعالى . فما هو أحـد المعنيين الذى يتفق مع المحكم ؟

ولايعترض على أهل السنة والجماعة بعذاب مضاعف للانسان ، عذاب فى القبر ، وعذاب فى يوم القيامة ، لأن الله عادل ورحيم . وهو لايعذب أحدا على جهة الظلم . فانه بين عن نفسه أنه كتب على نفسه الرحمة ، وأنه ليس بظلام للعبيد . وهو أهل التقوى وأهل المغفرة . والله أعلم .

والقول بسؤال بعد الموت مباشرة للميت وعذاب أو نعيم ، هو القول السديد . لأن الراسخين فى العلم قد قالوا به ، وأقاموا الدلائل النقلية عليه ، والقرآن فيه أدلة أكثر من أى كتاب يقدسه غير المسلمين . ومن الآيات القرآنية : قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ، فلا تظلم نفس شيئا » وقوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجـوا أنفسـكم . اليوم تجزون عذاب الهون » وقوله تعالى فى حق آل فرعون : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ، ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقوله تعالى فى حق قوم نوح عليه السلام : « أغرقوا فادخلوا نارا » .

وقد نقل عن أهل السـنة والجمـاعة : أن سـؤال القبر باللغـة السريانية . وهى اللغة الآرامية ، لغة أهل كنعان قبل عيسى عليه السلام . يقول الناظم :

ومن عجيب ماترى العينان
أن سؤال القبر بالسريانى
أفتى بهذا ، شيخنا البلقينى
ولم أره لواحد بعينى

ثم ان ذلك مشهور فى السمع ٠

تواترت الاخبار باستعاذة رسول الله ﷺ من عذاب القبر ، ولم يزل داب السلف الصالح ٠

ودل على ذلك من القرآن قوله تعالى فى فرعون وآله : « وحاق بآل فرعون سوء العذاب ٠ النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ٠ ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » [غافر ٤٦] فأخبر جل وعلا أن لهم عذابا قبل الحشر ، وأن مايلحقهم بعد الحشر ، أشد من ذلك ٠

* * *

قال الإمام أبو المعالى : ٠ « وأن تمسك نفاة عذاب القبر بمسالك الملاحدة ، المستهزئين بالشرع ٠ وقالوا : نحن على حالته » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الركون الى المشاهد مؤد بالراكن اليه الى انكار البعث ٠ فان منكرى البعث انما انكروه من حيث لم يشاهدوه ، ولا رأوا قط رمة بالية تعود ٠

ثم نقول : ان المؤال يقع على أجزاء لطيفة من القلب يعلمها الله ، فيحييها فتقع المسائلة عليها ٠

ثم ان تلك الدار ليست كهذه الدار ، وقد تحقق عندنا : أن الملائكة تحضرنا كالكاتبين ، ونحن لاندركهم ٠

وكذلك الشياطين قد يحضرون الاناسى ٠ ولهذا أمرنا أن نستعيذ بالله منها ٠ قال الله تعالى : « وقل رب : أعوذ بك من همزات الشياطين ، وأعوذ بك رب ان يحضرون » [المؤمنون ٩٧ ـ ٩٨] وكان رسول الله ﷺ يرى الملائكة ولايراهم [أحد] بحضرته ٠ ورحم الله « سهل بن عبد الله

التسترى» فاته ذكر له أن المعتزلة (١) تنكر عذاب القبر ، وتحتج بمشاهدته. فقال لقائل ذلك : قل لهؤلاء المساكين يدفعوا عن أنفسهم أحلام السوء . الا ترى أن النائم يكون ساكن الهيئة مطمئن الضجعة وهو فى أهوال وشدائد ، اذا استيقظ حدث عنها وأخبر عن هائلها وفظيعها (٢) ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل بينوا الروح ومعناه . فقد ظهر الاختلاف فيه . قلنا : الأظهر عندنا : أن الروح أجسام لطيفة مشاركة للأجسام المحسوسة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : « القاضى ابو بكر » يرى أن الروح عبارة عن الحياة . اذ الحى انما يحيا بالحياة ، فلم ير ان الروح شىء زائد عليها . والذى قاله « الامام » هو الصحيح ، لان الشرع قد ورد بتنعيم الأرواح وتعذيبها . والتنعيم والتعذيب انما هو من صفات الاجسام ، فبحكم الشرع نجعله جسما . والنفس والروح فى الشرع أمر واحد . يدلك على ذلك : قوله تعالى : « الله يتوفى الانفس حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها » [الزمر ٤٢] وقال رسول الله ﷺ يوم الوادى « ان الله قبض أرواحنا . ولو شاء لردها الينا فى حين غير هذا »

ثم ان الروح ليست علة فى كون الانسان حيا ، لان الجواهر لاتكون عللا للأحكام . لكن الله جل وعز أجرى العادة باستمرار حياة الأجسام المحسوسة بمقارنة الروح لها . وقد ورد فى الشرع أن الروح من المؤمن يعرج به ويرفع فى حواصل طير خضر فى الجنة ، ويهبط بروح الكافر

---

(١) المعتزلة لاينكرون عذاب القبر [انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد]

(٢) الدليل لايستقيم من جهة أن جسم النائم لم يبل ، ولم يضل فى التراب .

الى سجين فى النار ، والحياة عرض تقوم بالحى فتصححه لقيام العلوم به ، والروح تجىء أيضا بحياه يخلقها الله فيه .

فصـــل
فى الجنــة والنــار

قال الإمام أبو المعالى : « الجنــة والنــار مخلوقتان . اذ لايحيل العقل خلقهما »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعتزلة لتعليلهم أفعال الله جل وعز وتوقيفها على الأغراض ، انكروا كونهما مخلوقتين . وقالوا : أى فائدة فى خلقهما ؟ فان الجنة دار ثواب ، والنار دار عقاب . ومالم يقع الثواب والعقاب فلا فائدة فيه . وقد تقدم أن أفعال الله تعــالى لا تتعلل بالأغراض ، لأن الأغراض انما هى بأداء المنافع والمضار ، ومن يستحيل عليه ، لا يلزمه أن تعلل أفعاله بها .

ثم يقال لهم : هــلا قلتم على أصولكم : ان خلق الجنة والنار لطف فى ايمان المؤمنين ، وفى كفم الكافرين على أصولكم .

وقوله تعالى : « وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين » [آل عمران ١٣٢] تصريح بوجودها وكذلك قوله تعالى : « ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى . عندها جنة المأوى » [النجم ١٣ — ١٥]

وقصة آدم — على نبينا وعليه السلام — ودخوله اياها وخروجه عنها ووعده بالرجوع اليها : محقق لثبوتها .

وأما رد المعتزلة ذلك الى بستان من بساتين الدنيا ، فباطل . اذ لو كان الأمر كذلك ، ماعظمت محنة آدم و لاشتد أسفه . وانما عظـم

الأمر عليه لأنه كان في الدار التي برئت من الآفات وسلمت من الأوصاب والأمراض ، فاهبط منها الى دار الشقاء والظمأ والضحى .

فصـــل

في الصراط

قال الإمام أبو المعالي : « الصراط ثابت على حسب مانطق به الحديث . وهو جسر ممدود على متن جهنم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : أنباء الآخرة كلها خارقــة للعادة .

منها اعادة الأجسام (١) ، وغير ذلك مما لم يعتد مثله .

---

(١) يقول الامام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ في تهافت الفلاسفة : ان الفلاسفة انكرت البعث للأجساد وأنكرت النعيم والألم الجسـماني ، واولت ماذكر في الشرع من ذلك بأنه أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى مرتبة من الجسمانيين . وقال : انهم في ذلك مخالفون لاعتقاد المسلمين كافة . والامام الغزالي مــع قوله انهم في ذلك مخالفون لاعتقاد المسلمين كافة ، يقول في كتاب ميزان العمل : ان هذا القول هو اعتقاد طائفة الصوفية . ويقول في كتاب المنقذ من الضلال : انه ارتضى أخيرا لنفسه مذهب المتصوفة . وهذا يعني أن الامام الغزالي يقول مع الفلاسفة والمتصوفة بانكار بعث الأجساد كما يقول النصارى .

وقد يقول قائل : انه ارتضى مذهب المتصوفة كمذهب سلوك ، أي مذهب لايحمـل النفس على الحسـد والحقد والتكالب على شـــهوات الجسد . وما كان يقصد أنه ارتضى مذهبهم في انكار بعث الأجســاد .

وهذا هو الصحيح واللائق بالامام الغزالي ـ رحمه الله ـ وهذا ما يفهم من نص قوله في « المنقذ من الضلال » : اني علمت يقينا : =

فمن انكر أن يكون الصراط جسر أرق من الشعر وأحد من السيف لمنع الاستقرار عليه ، فقد أبطل .

اذ ذلك اليوم يوم انخراق العادات . واذا جاز الخطور فى الهواء والمشى فى الماء ، اذا انخرقت العادة . فكيف لايجوز هذا ؟

وان منع انخراق العادة أصلا ، التحق بالبراهمة الذين ينكرون النبوات ، لكنهم ينسد عليهم باب اثبات المعجزات .

وكذلك الاعمال توزن يوم القيامة ، والاعمال فى حق المحدثين انما هى أعراض مكتسبة . والأعراض فى انفسها لاتوزن لكنها تثبت فى صحائف تشتمل عليها فنون تلك الصحف ، ويخلق الله فى صحف الموفقين ثقلا ، فلا ترجح به . ويخلق فى صحف الأشقياء خفة تشول بها .

وكل ذلك يكون أمارة لما يلحق الموزون صحفه من الثواب والعقاب .

فصـــل

فى الثواب والعقاب

واحباط الاعمـــال ، والـــرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة فى الوعد والوعـــيد .

قال الإمام أبو المعالى : « الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ، ولا جزاء مجزوم » الى آخر قوله .

= أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى ، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم ازكى الأخلاق . بل لوجمعوا عقل العقلاء وحكم الحكمـــاء ، وعلـــم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئا من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خيـــر منه ، لم يجدوا اليه سبيلا » اهـ

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم قولنا أنه لا واجب على الله . فاذا ثبت هذا علم أن الثواب منه فضل . لا اله الا هو . لأنه ـ جل وعز ـ لو طالب العبد بشكر نعمة من نعمه ، لاستوفى شكر تلك النعمة جميع عمله فى حياته .

ثم انه جل وعز اذا وعده الى مثاب معين فانه يثيبه لامحالة . وكذلك اذا وجه وعيده الى معذب فانه يعذبه لامحالة . لأن وعده ووعيده خبران صادقان ، يقع مخبرهما على وفقهما .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وذهبت المعتزلة الى ان الثواب حتم على الله . والعقاب واجب على مقترف الكبيرة اذا لم يتب عنها . ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب . فان الثواب لا يجوز حطه » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذه المسالة مبنية على اصولهم فى التحسين والتقبيح بالعقل . فاذا بطل ذلك بطلت أقوالهم فى هذه المسالة ، وان ساعدناهم على التحسين والتقبيح جدلا ، قلنا : السيد اذا كان قد كان يقوم بمؤن عبده كلها ، والعبد يخدمه خدمة لايستبلغ فيها جهده ولا يعمها أوقاته ، فالعبد لايستحق على تلك الخدمة شيئا ، وكذلك المعظم المبجل اذا كان يكرم والده ، والوالد أيضا يكرمه ، فلا يستوجب للولد على والده منة (١) على ما سبق له اليه من الاحسان . واذا كان هذا متصورا فى من يخدم مخلوقا مثله . فالعبد الذى حفت به أنعم الله جل وعز لايستحق بعمله وخدمته ثوابا عليه .

---

(١) مؤنة : ص

وهو مستغرق فى آلائه ونعمه . واذا كان نعم العبد عوضا عن إنعام البارى عليه ، فكيف يستحق العبد عوضا عن ذلك ، وعلمه انما كان عوضا عن انعام الله جل وعز ؟ ولو استحق العوض على العوض لاستحق البارى جل وعز على اثابة عبده عوضا ، حتى يكون العبد مكلفا فى الجنة . ونعم الله جل وعز اذا ريم عدها ، لم يحص ذلك العد ، كانعامه عليه بايجاده ، وانعامه عليه باحيائه ، وانعامه عليه بأن خلق العقل ، وانعامه عليه بأن هداه للاسلام . وهى النعمة العظمى ، وانعامه عليه بتسليم أعضائه وتصحيح ادراكاته . فكيف يستحق العبد أن يثاب على عمله ـ وهو منقض ـ ثوابا لا انقضاء له مترتبا على عمل هو عوض عن انعام ؟ هذا مالا يرشد العقل الى القول به .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : **« ويقال للمعتزلة : ان سلم لكم استحقاق الثواب ، فلم زعمتم : انه يثبت على التأبيد » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت أعمال العباد كما قلنا شكر آلاء الله ونعمه ، وكانت الاعمال منقضية . فمن أين وجب أن يثبت ثوابها غير متناه ؟ فان قالوا : النعيم انما يكون هنيا خليا من الكدر ، اذ لم يحدد زواله . فيقال لهم عند ذلك : فمن أين وجب أن يكون الثواب هينا ، وقد كانت النعم التى وجبت على العباد شكرها مشوبة بالمحن ؟ فكيف استحق ثوابها سليما من الكدر ؟

ثم البارى جل وعز مقتدر على أن يخلق فى نفوس المثابين غفله عن الزوال ، حتى ينالوا نعيمهم هينا الى أن يستوفوا مدتهم ، ثم يزيل ذلك ويرفعه .

ثم يقال لهم : فكيف وجب فى العقاب ان يتابد والمعاصى منتهية

منقضية وعادة العقلاء اذا بدرت بادرة من رجل الا يواصل معاقبته عليها دائما ، بل يوقع العقاب به مرة ، ويترك بعد ذلك . فاذا كان هذا حسنامن العقلاء ـ وهم المتضررون بوقوع البادرة ـ فكيف ذلك من أرحم الراحمين واكرم الأكرمين (١) .

---

(١) هذا الكلام حسن جدا من المفسر الكريم ، وهو ينفع فى الرد على القائلين بتناسخ الأرواح من المسلمين وغيرهم .

واعلم : أن النصارى يقرون ويعترفون بتناسخ الأرواح . ففى مقال للأنبا غريغوريوس ، أسقف عام الدراسات العليا اللاهوتية والثقافة القبطية والبحث العلمى ، المنشور فى « وطنى » فى ١٩٨٦/١٢/٢١ م بـ «مصر» يقول الأنبا غريغوريوس : أنا موجود الآن . فهل كنت موجودا قبل الآن ؟ وأين كنت ؟ ومن أين أتيت ؟ ويجيب على الأسئلة الثلاثة فى مقال طويل نذكر منه ما نصه :

« ان حكماء كثيرين على مدى التاريخ الانسانى اعتقدوا انه يمكن أن تكون للمولود حياة سابقة على ميلاده فى هذا العالم أو فى عـالم الروح .

وقد كان هذا الاعتقاد معروفا وسائدا فى مصر وفى الهند وفى بلاد الشرق عموما ، الشرق الاوسط والشرق الاقصى ، وربما من بلاد الشرق تسرب هذا الاعتقاد الى بلاد الغرب . ومن بين فلاسفة اليونان سـقراط وافلاطون وافلوطين ، بل ان فيثاغوراس الفيلسوف والرياضى المعروف « ٥٨٢ ـ ٥٠٧ ق . م » كان يقول عن نفسه انه تجسد من قبل خمس مرات على الارض وممن اعتقدوا به فى العصر الحديث نابوليون بونابرت فقد كان يعتقد انه هو بعينه الاسكندر الاكبر قد عاد للحياة على الارض من جديد .

ولقد ظهر هذا الاعتقاد واضحا فى سؤال تلاميذ المسيح لسيدهـم ومعلمهم عن المولود أعمى « يا معلم ، من الذى اخطأ ، هذا ، أم أبواه حتى ولد اعمى » « يوحنا ٩ : ٢ » ومما هو جدير بالانتباه ان المعلم =

• • •   • • •   • • •

= الاعظم لم يوبخ تلاميذه على سؤلهم لو أنه بدا سؤلا منطقيا . وانما اكتفى بالقول : « هذا اخطأ ولا أبواه حتى ولد أعمى ، وانما لكى تظهر فيه أعمال الله » « يوحنا ٩ : ٣ » وهو رد لايجب الاعتقاد السائد فى الشرق ولا ينفيه أو يلغيه .

وفى قيصرية فيلبس سأل المسيح له المجد تلاميذه « من تقـــول الناس انى هو ، انا ابن الانسان ؟ فقالوا : ان قوما يقولون انك يوحنا المعمدان ، وآخرين انك ايليا ، وآخرين انك ارميا أو أحد الانبياء » « متى ١٦ : ١٣ ، ١٤ » وهو جواب لايستقيم الا على هذا الاعتقاد السائد انه يمكن ليوحنا المعمدان فى ايليا وقد صعد فى العاصفه الى السماء فى مركبة من نار وخيل من نار « ٢ الملوك ٢ : ١١ » وكذلك القول فى ارميا وكان قد مات من زمن طويل مرجوما .

وجاء فى الانجيل للقديس متى « فى ذلك الوقت سمع هيرودس الملك بانباء يسوع ، فقال لخدامه : هذا هو يوحنا المعمدان قـد قام من بين الاموات . ولذلك تظهر أعمال القدرة فيه » « متى ١٤ : ١ » مـع انه ورد فى نفس الوضع من الانجيل عن هيدروس انه « أرسل فقطع رأس يوحنا فى السجن ، فجىء برأسه فى طبق .... وجاء تلاميذه فحملوا الجسد ودفنوه ثم ذهبوا وأخبروا يسوع » « متى ١٤ : ١٠ ـ ١٢ » . وجاء فى الانجيل للقديس مرقس « وسمع هيرودس الملك بيسوع ، اذ كان اسمه قد أشتهر ، فقال : هذا هو يوحنا المعمدان قـد قـام من بين الأموات ، ولذلك تجرى الايات بواسطته . لقد قال آخرون ان هـــذا هو ايليا وقال غيرهم انه نبى ... أما هيرودس فحين سمع قال : انـه يوحنا الذى سبق لى أن قطعت رأسه قد قام من بين الأموات » « مرقس ٦ : ١٤ ـ ١٦ » . وجـــاء فى الانجيـــل للقـــديس لوقـــا : « وقـد ســـمع هيرودس المـــلك بكـــل مـــا كـــان يجـــرى على يـــديه فارتبك ، لأن قوما كانوا يقولون ان يوحنا قد قام من بين الاموات ، وقوما يقولون ان ايليا قد ظهر ، وآخرين يقولون أن أحد الانبيـــاء الاولين قد قام . فقال هيرودس : ان يوحنا قد قطعت انا رأسه فمن هو الذى أسمع عنه مثل هذه الأمور ؟ وكان يبتغى أن يراه » « لوقـــا ٩ : ٧ ـ ٩ » . =

. . .   .

=

والملاحظ أن المعلم الاعظم لم يرد على هذه الاقوال التى رددها التلاميذ نقلا عن الناس فى أرض فلسطين ، ولم يسفهها ولم يحكم على قائليها بالضلال كما فعل مثلا بالنسبة الى « الصدوقيين الذين ينكرون القيامة، الذين يقولون انه ليس هناك قيامة » اذ « قال لهم : قد ضللتم اذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله » « متى ٢٢ : ٢٣ ـ ٢٩ » ، « مرقس ١٢ : ١٨ ـ ٢٥ » ، « لوقا ٣٠ : ٢٧ ـ ٣٨ » .

ومهما يكن من أمر فمعطياتنا الدينية قد لا تسمح لنا أن نؤكد توكيدا قاطعا حقيقة هذا الاعتقاد ، ولكننا مع ذلك لا نملك أن نعترض عليه . وكل ما يمكننا أن نقوله انه اعتقاد قديم ووارد فى الكتاب المقدس ، وهو ليس اعتقادا غريبا ولاهرطقيا ، ولا يتعارض لاهوتيا مع عقائدنا المسيحية ومسلماتنا المستقرة . ولا يوجد نص دينى ينفيه ، خصوصا وأن أصحاب هذا الاعتقاد لا يزعمون انه أمر مفروض بالنسبة لكل انسان » .

الرد على النصارى :

لانسلم نحن المسلمين بتناسخ الأرواح . لأن الجسد لايخطىء بدون الروح ، والروح لاتخطىء بدون الجسد . فهما يتعاونان فى اكتساب الفعل . مثلهما كمثل المقعد والأعمى اللذان تعاونا معا فى افساد ثمر البستان ، والقادر الحكيم لأنه لايعيد الجسد الفانى مرة أخرى فى الحياة الدنيا فى شكل مولود جديد ، كذلك لايعيد الروح التى فنى جسدها الى جسد جديد . وهؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن الجسد فيه خصائص حية ، كالراديو الذى يكون معدا لاستقبال الموجات . واذا مر الهواء على الجسد وخصائصه صالحة غير ميتة ، انتعش الجسد وتحرك . فالروح التى لبسته وحركته ليست جسما ولا جوهرا مجردا عن المادة ، وانما هواء مر على جسم فيه خصائص حية ، فانتعش الجسد . ولأنه انتعش ، ظن الناس أن الروح ردت الى الجسد وهى غير الجسد . والحق : أن خصائص الجسد تنبهت من رقدتها واستعدت لقبول الهواء . فصار الجسد منتعشا بالهواء ، وليست الروح غير الجسد بل هى الهواء الذى صادف الجسم الملائم له . وهذا يؤكده : تهوية الغرف ومرور الفاسد الذى يعكر المزاج ، ويبعث على الخمول والرقاد . وعلى العكس فان رائحة =

... ...

= الكولونيا والعطور وماء الورد تنعش الجسد وتجعله نشيطا . على قول هؤلاء الفلاسفة فى حقيقة الروح . يكون القول بتناسخ الأرواح لهوا وعبثا لأن الروح على مذهبهم ليست جسما حتى يحل فى أى جسد كان ، وليست روحا كأرواح الشياطين حتى تحل فى أى جسد كان . وعلى قول هؤلاء الفلاسفة تنتفى كرامات الأولياء من بعد موتهم . لأن الهواء لايدخل جسدا ميتا . لأن خصائصه المعدة لقبول الهواء قد ماتت . وهم يقولون : انه فى القيامة يحيى الله الجسد على هيئته التى كان عليها فى الدنيا ، ثم يمر الهواء عليه فيكون انسانا كاملا حيا متحركا مدركا واعيا . ويحاسب وينعم أو يعذب على حسب أعماله . وعلى قول هؤلاء الفلاسفة ينتفى السؤال فى القبر والنعيم أو العذاب فيه . لأن خصائص الجسد قد ماتت فلا يؤثر فيها هواء القبر وهؤلاء القائلون بهذا القول يفسرون أن الشهداء احياء عند ربهم يرزقون بقولهم : هذا فى حكم المؤكد والمثبوت بصدقه وحصوله للشهداء . لأن الميت اذا مات ، وأحياه الله فى يوم القيامة . لايحس بطول مدة بين الموت وبين الحياة . وانما يقول : لبثت يوما أو بعض يوم ، لظنه قصر المدة . وعلى ذلك فاذا مات وقال الله عنه : انه حى يرزق . يكون كانسان غنى صاحب مال نام على فراشه ، واستيقظ فى الصباح ليجد ماله كما هو . أى أنه نام عن غنى ؛ واستيقظ عن نفس الغنى . فكذلك الشهيد يموت موتا كالنوم ، وهو ذو غنى لأن الله وعده به ، ووعده لايتخلف [راجع كتاب الروح لابن قيم الجوزية وكتاب الأرواح العالية والسافلة لفخر الدين الرازى]

... ...

وقول النصارى : ان فيثاغوراس تجسد خمس مرات على الأرض . يشبه قول جميل بثينة لعمته انه يونس بن متى . وليس هذا القول حجة لأننا لا ندرى المناسبة التى قيل فيها هذا القول . ربما يمزح أو ربما يقول لاعجابه بنفسه كما يقول التائب عن الخطايا : لقد ولدت من جديد . واذا سلمنا به على ظاهره ، فماذا عسى أن يقول النصارى فيمن يدعى أن المسيح كان بروح سقراط أو أفلاطون ؟ هذا يطعن فى ثبوته وهم لايشعرون . وقولهم : ان المسيح لم يوبخ التلاميذ على قولهم عن الأكمه هل هو المخطىء وبسبب خطئه ولد أعمى ، أم الخطأ من أبويه ،

فان قالوا : انما يحسن تابيد العقاب فى حق من علم الله انه لو رده ، لعاد لما نهى عنه . فيقال لهم : هلا سلب منه عند استيفاء العقاب عليه ؟ وهذا مما لا جواب لهم عنه .

قال الإمام أبو المعالى : « ومما يطالبون بـه أن الثواب عندهم لايقع منه شيء فى دار الدنيا » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يقال لهؤلاء : هلا عجل الله الثواب للطائعين ، ولم يؤخره عنهم ، لأن الثواب نعيم وانتجازه لهم أحسن . وعادة العقلاء أن يحمدوا من انجز معروفه ، ويلوموا من أخر ذلك مع القدرة عليه ؟

ثم ان العقاب قـد ينتجز منه شيء فى الدنيـا كالحدود التى هى عقوبة لمرتكب الذنب ـ اجماعا ـ واذا انتجز العقاب وهو آثم ، فلأن ينتجز الثواب الذى هو لذة : أولى .

فصـــل

فى احباط الأعمال والوعيد

قال الإمام أبو المعالى : « ذهبت الخـوارج الى أن من قارف ذنبا واحدا ، ولم يوفق للتوبة ، حبط عمله » الى آخر أقوالهم .

= وبسبب خطئهما ولد ابنهما أعمى ؟ والمسيح لم يوبخ لأن تناسخ الأرواح ممكن . قولهم باطل لان الشائع لـدى اليهود أن الخطايـا هى سـبب للعاهات . وهم استفسروا بسبب الشائع والمسيح صحح لهم اعتقاداتهـم وقولهم : أن هيرودس ظن أن المسيح يتحرك بروح أيلياء . فهذا ظـن وثنى كافر . وقولهم ان الناس قالوا عن المسيح انه اما يوحنا واما ايلياء واما ارمياء واما نبيا من الأنبياء القدمـاء . فهذا يـدل على اعتقاد ، لا أساس له من توراة موسى عليه السلام ، والمسيح لم يوافق على هـذا الاعتقاد .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هؤلاء يقال لهم : لم قلتم : ان الخلود فى النار ، يجب بزلة واحــدة تحبط بهــا جميع أعماله الصالحات ؟ وهذا خارج عن عادات العقلاء ، فان العبد اذا خدم سـيده عمره خدمة حسنة ، ثم بدرت منه سيئة واحدة ، فلا يحسن فى العــادة عند العقلاء أن تبطل جميع حسناته . وهلا كانت الحسنات على كثرتها تبطل السيئة الواحــدة ؟ كمــا قــال تعــالى : « ان الحســنات يذهبن السيئات » [هود ١١٤] واذا كان الله جل وعز يبدل السيئات حسنات ، فى حق من اختاره الله تعالى . قال الله جل وعز : « فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » [الفرقان ٧٠] فكيف يستجيز قائل : أن يقول : ان السيئات تبطل الحسنات ؟

ثم ان الطاعات قد أديت وثبت أداؤها . فلو كان الاصرار على الكبيرة مناقضا لها منافيا . لصحتها ، لكان حكم ذلك الاصرار ، حكم الردة ، لان الله جل وعز لم يثبت احباط الأعمال الا بها . قال الله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » [الزمر ٦٥]

واحباط الأعمال بالردة بين ، لأن الايمان شرط فى صحة الأعمال ، واذا انتفى الشرط انتفى المشروط لامحالة .

واما ان نقول : ان الطاعة واحدة ، هى شرط فى طاعة أخرى لــم يفرضها الشرع شرطا لها ، كما جعل الوضوء شرطا فى الصلاة ، ممــا لايصح القول به .

ثم اذا كانوا يقولون : ان الطاعة حسنة لنفسها ، فاذا أتى بهــا استحق الثواب عليها ـ على رأيهم ـ وحسنها لايفارقها ، اذ هى صفة نفس عندهم . واذا تحقق لها الحسن دون الكبيرة فليتحقق ذلك لها أيضا مع الكبيرة ، لأن صفات الأنفس لاتزول بحال .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قالوا : مرتكب الكبيرة فاسق مخالف ، والجمع بين الثواب وبين صفة الفسوق متناقض ، فان الثواب يؤذن بالولاية ، والفسوق ينافيها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التناقض لايصح الا مع فرضه فى أمر واحد . واذا كان المطيع لله جل وعز يفعل الصلاة ثم يعصاه بالزنا ، فان طاعته فيما أطاع الله فيه ، لاتنقض عصيانه فيما عصا الله فيه ، بل هو مطيع عارف مؤمن .

ثم يقال لهم ماتقدم قبل من انكم اذا لم يكن ثم بد من الاسقاط ، فهلا كان الاسقاط فى حق الكبيرة حتى تذهبها الطاعات ؟

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « وربما استدل أصحاب الوعيد بظواهر من كتاب الله ، ونحن نذكر أغمضها . ونرشد الى طريق الكلام عليه ، فما تمسكوا به قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » [النساء ٩٣] الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : ذكر عن ابن عباس انه قال : أريد بذلك من يقتله مستحلا قتله . واذا استحل قتله كان كافرا مكذبا لرسول الله ﷺ فى اخباره أن القتل حرام . والتعمد انما يكون على الحقيقة ، ممن يستحل القتل ويستجيزه ، وأما من يعلم أن القتل من أعظم الكبائر ، فلا يقدم عليه الا وهو رجل خائف غير حريص عليه ولا راغب فيه . ودليل ذلك : أن البارى جل وعز لما ذكر القصاص والتود ، لم يذكر الوعيد ، ولما ذكر الوعيد لم يذكر القصاص . وظاهر هذا يقضى أن الوعيد انما توجه للكافر المستحل الذى لم تأخذه أحكام الشريعة كما تأخذ المؤمن .

الا ترى أن الكافر المحارب لنا ، اذا قتل فلا يقضى بوجوب القصاص عليه ، لاننا غير متمكنين من ذلك • ثم الخلود وان كـان ظاهـرا فى التأبيد ، فليس هو نصا ، الا ترى أن الملوك يدعى لهم بتخليد الملك ، مع امتناع الخلد فى الدنيا • أرادوا بذلك الدعاء لهم باتصال ملكهم طويلا من العمر ، واذا كان هذا ظاهرا محتملا للتاويل ، لم يصح لقاطـــع بمعتقده ، أن يجعل هذا دليلا يستدل به على رايه ، لان كل ما يحتمل التأويل لايفيد القطع • ثم أن احتجاجهم هذا ، معارض لقول الله تعالى : « ان الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » [النساء ١١٦] وهذا نص فى الموضع الذى ينازعون فيه • لان القتل وسـائر المعاصى هى دون الشرك • وقد أخبر الله جل وعز أن يغفر لمن يشـــاء من عباده •

فان قالوا : أن هذا مشروط بالتوبة فكان التقدير ويغفر ما دون ذلك من التائبين • وهذا لا يصح من وجهين :

احدهما : أن قبول التوبة واجب على الله تعالى ، واذا كان واجبا عليه ، لم يكن لتعلق المشيئة به بأى وجه •

والثانى : انه تعالى فرق بين الشرك وغيره •

فعلم بهذا انه لم يشترط التوبة لان التوبة من الشرك تحبطه وتجبه •
هذا موضع قطع على ماسياتى بيانه فى باب التوبة ان شاء الله تعالى •

فصـــل

احباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة

قال الإمام أبو المعالى : « جماهير المعتزلة صاروا الى ان الكبيرة الواحدة ، تحبط ثواب جميع الطـاعات وان كثرت • وذهب « الجبائى » وابنه الى أن الزلات انما تحبط ثواب الطاعات اذا أربت عليها » الى آخر قوله •

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم الكلام على جماهير المعتزلة . وهذا الفصل مفرع للكلام مع الجبائى وابنه . فهما لايرون أن الحسنات والسيئات توزن ، فأيهما كان الأغلب كان الحكم له .

ثم انهم اضطربوا فى استواء الحسنات والسيئات . فقال ابن الجبائى لايجوز وقوع ذلك ، اذ ليس الا جنة ونار ، فلا يصح لمن ساوت حسناته سيئاته الجنة . لأن ما بازاء حسناته من السيئات كان حقها أن يوجب له النار ، فاذا منعت السيئات من دخول الجنة ومنعت الحسنات من دخول النار ، ولا دار ثالثة هناك ، وجب أن يستحيل ذلك .

وكل ما ذكره باطل اذ لو كان الأمر على ما قال ، لانبغى له أن لايثبت لعارف بالله مؤمن به كبيرة . اذ ليس فى الكبائر مايوازنها فى الأجر والثواب ، فكان حقه على هذا أن يبطل كل كبيرة بمعرفة الله تعالى . واذا لم يقل ذلك ، تبين انتقاض أصله ، ووهى نظريته .

ثم ان جاريناه وسلمنا له بالتحسين والتقبيح بالعقل ، قلنا : لايبعد فى العقل أن تكثر طاعات عبد ، ثم تصدر منه زلات ، فيعاقبه سيده عليها ، ثم يرده الى كرامته ويصرفه الى حضرته . هذا غير نكير فى عادات العقلاء .

ثم ما قالوه من وزن الطاعات والمعاصى يبطل بالتوبة . ألا ترى أن المحارب الذى أخاف السبيل وقتل المسلم وأخذ المال بغير الحق ، واستمر هذا منه ، ثم ندم على مافعل ، فان ذلك الندم والتوبة يحبطان ذلك ويزيلانه . وأين التوبة وبشارتها من جرمه وجرائره ؟

فصل

فى الفرق بين الصغيرة والكبيرة

قال الإمام أبو المعالى : **« فان قيل : قد رددتم ذكر الصغائر والكبائر فميزوا احد القبيلين عن الثانى » الى آخر قوله .**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : المعاصى هى ماخولف فيها أمــر الله ونهيه • ولو تركنا والالتفات الى مخالفة أمــر الله ، لكان كل ذنب كبيرة التفاتا منا الى المعصى ـ جل جلاله ـ ألا ترى أن رجــلا منا [لو] مازح رجلا مثله فى حاله ومرتبته لم يكن ذلك مستقبحا ، ولو فعل ذلك مع الملك لكان ذلك عظيما • وكذلك لو عصــا الانســان صاحبه فى أمر لهان ذلك ولم يعد كبيرا ، ولو كان ذلك العصيان حــق ملك كبير لاعتد عظيما ، لكن الشرع بين لنا أن لنا كبائر من الذنوب ومادونها • فقال تعالى : « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ، نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما » [النساء ٣١] وقال عــز من قائل : « الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، الا اللمم » (النجم ـ ٣٢) •

ولهذا انقسمت الذنوب الى كبائر وصغائر ، وهى فى حق من عصى بها كبائر ـ على ماتقدم بيانه ـ ونظير ذللك القرآن العزيز [فقد] ثبتت له الفضيلة علىالاطلاق ثم قد • ورد تفضيل السور ، كما ورد فى الثناء على أم القرآن ، من قوله عليه السلام : « وهى السبع المثــانى والقرآن العظيم الذى أعطيت » أو كتفضيل سورة الاخلاص بقـــوله عليه السلام : « انها تعــدل ثلث القرآن » وكمــا يحكم للانبيــاء قاطبة بالفضيله ، وبعضهم أعلى من بعض •

والذى تتميز به الصغائر من الكبائر أن يقال : كل ذنب لايحط العدالة ولايوجب رد الشهادة فهو من الصغائر • وايجاز القول : أن كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ، فهى التى تحط العدالة •

وكل جريرة لاتؤذن بذلك ، بــل تبقى حسن الظن بصاحبها ، فهى التى لاتحط العدالة • ويلتفت فى ذلك أيضا الى ما يسقط المروءة ، وان كان صغيرا فى قدره ، كرجل رأيته يسرق بصلة ، فان البصلة قدرهــا تافة ، ولكن القدر لايصدر من ذى مرؤة •

فصـــل

فى من مات مصرا على المعصية

قال الإمام أبو المعالى : « من مـات من المـؤمنين على اصراره على المعاصى » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : مذهب أهل الحق ان أمره موكول الى الله ، فان تفضل الله عليه ورحمه ، فذلك بسعة رحمته ، وان عاقبه فذلك بعد له .

وذهب كثير من معتزلة بغداد ، الى أن العفو غير جائز ، وقالوا : حتم على الله أن يعاقب كل مصر على الايذاء . وهذا رد لعادات العقلاء فقد مدح العقلاء بالعفو والغفران والتجاوز عن المسلمين . وهـذا مع ما يلحقهم من التغير من اساءة من أساء اليهم . وحسن العفو من الله جل وعز الذى عم طوله وعظم احسانه ، ومن تعالى عن التضرر : أولى وأحرى .

وهؤلاء سلبوا عن البارى . جل وعز الافضال ، بأن أفعالهم عندهم فى الدارين ، الأولى والآخرة ، واجبة عليهم . ومن نفى الافضال عن الله جل وعز وسلب الطول عنه مع تمدحه جلاله به ، فقد خرج عن الدين لامحالة .

فصـــل

فى الشـفاعة

قال الإمام أبو المعالى : « اذا ثبت جواز الغفران ، وقـد شهدت له شواهد من الكتاب والسنة لم نذكرها لشهرتها ، فيترتب على ذلك تشفيع الشفعاء ، وحط أوزار المجرمين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : الشفاعة يؤمن بها أهـــل الحق ، لورود الآثار فى ذلك . وأما الذين أنكروا الغفران من الله جل وعز فانهم منعوها . ومن جوز الصفح والعفو من الله جل وعز ابتداء لا يمنع الشفاعة . ومنهم من يمنعها مع مصيره الى تجويز العقل . وهذا نهاية فى الجهل ، لأنهم اذا جوزوا الغفران . والشفاعة تفضى الى الغفران ، فلم يمنعونها ؟

ثم من يرد الشفاعة لنا معهم طريقان .

أحدهما : أن نبطل عليهم التقبيح والتحسين بالعقل . ونلزمهم أن الرب تعالى يفعل ماشاء ، وان سلمنا لهم التقبيح والتحسين جدلا ، فانا نقول : كما تبتدىء الملوك بالصفح عن المذنبين ، كذلك أيضا يصفحون عنهم لشفاعات رجال ، وجهاء عندهم . وهذا غير منكر من عـادات العقلاء .

[فانه] لما عرض رسول الله ﷺ على « بريرة » حين اعتقت أن تبقى مع زوجها « مغيث » قالت له : أبامر منك يارسول الله ؟ قـال : « لا انما شافع » .

ولشهرة الشفاعة عند العقلاء ، قال الله تعالى : « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها » [النساء ٨٥] وأحاديث الشفاعة كثيرة . منها قوله عليه السلام : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى (١) » وقال فى الشفاعة أيضا : « لاتحسبوها للمتقين ، وانما هى للخطائين المتلوثين من أمتى » وقال عليه السلام : « خيرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطرا من أمتى الجنة ، فاخترت الشفاعة فانها أشفى » (٢)

---

(١) رواه الترمذى والبيهقى .

(٢) المعنى فى رواية لأحمد هكذا : « خيرت بين الشفاعة أو يدخل نصف أمتى الجنة ، فاخترت الشفاعة لأنها أعم وأكفى . أترونها للمتقين ؟ لا . ولكنها للمتلوثين الخطائين » .

ومازال المسلمون قبل ظهور البدع يسمون محمدا ﷺ شفيع الأمة .

واذا كان الأطفال الذين لم يبلغوا الحلم يشفعون لآبائهم ، فاحرى واولى أن يشفع فيهم هاديهم الى سواء الطريق ، ومرشدهم الى دار السلام .

ثم كان المسلمون مجمعين على الدعاء الى الله جل وعز فى أن يرزقهم الشفاعة ، وكان ذلك فى العصور الماضية . وفيما تقدم ذكره دليل على أن الشفاعة لاتختص برفع الدرجات دون حط السيئات لتنصيص الأخبار على ذلك ، ولم ينكر منكر فى الصدر الأول على عاص ، يدعو الله جل وعز فى أن يشفع فيه نبيه .

بـــاب

فى الأســماء والأحكام

فصـــل

فى معنى الايمـان

قال الإمـام أبو المعالى : « اعلموا : أن غرضنا ـ أدام الله عزكم ـ فى هذا الفصل ، يستدعى ذكر حقيقة الايمان . وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الاسلاميين » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اما الخوارج فانهم جعـلوا الايمان هو الطاعة والكفر هـو المعصية . وتابعهـم على ذلك كثير من المعتزلة . ثم اختلفوا بعد ذلك فى تسميه النوافل .

وصار أهل الحديث الى أن الايمان معرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل بالأركان . وذهب بعض القدمــاء الى أن الايمان معرفة بالقلب واقرار بها . وذهبت الكرامية الى أن الايمان هو الاقرار باللسان فحسب ومضمر الكفر اذا أظهر الايمان مؤمن حقا عندهم ، مع أنه يســتوجب الخلود فى النار ولو أضمر الايمان ولم يتفق اظهاره منه فليس بمؤمن وله الخلود فى الجنة .

والذى ارتضاه الأئمة : أن الايمان هو التصديق . والتصديق : على الحقيقة هو كلام النفس ، لكن هذا الكلام لابد من أن يصحبه علم يكون المكلف مخبرا عن صحة تعلق العلم بالمعلوم . فذلك هو الايمان .

واعلم : أننا اذا قلنا : نحن نؤمن بالله ، فليس كقولنا : نحن نعلم

الله . لأن علمنا بالله متعلق به ـ جل وعز ـ وليس ايماننا متعلقا به ، لأن الايمان معناه التصديق كما قلنا . والذى يصدق هو الخبر ، وذات الله جل وعز لايتعلق بها التصديق ، اذ ليست خبرا . فلا بد من فرض خبرين فى النفس : أحدهما : الخبر عن تعلق العلم بالمعلوم . والثانى : خبر مصدق لذلك الخبر عن تعلق العلمبالمعلوم ، لابد منهذا ، فقفعليه . فانه مما لم تذكره الأئمة وترجح رأى الأئمة على سائر الآراء المتقدمة لأنهم أقروا الايمان فى الشرع على ماهو عليه فى اللغة . فكما هو فى اللغة تصديق ، كذلك هو الشرع تصـديق ، قال الله تعـالى : « وما أنت بمؤمن لنا ، ولو كنا صادقين » [يوسف ١٧] أى بمصدق لأن النبى ﷺ خاطبنا بلغة العرب . ولم يغيرها عن موضعها ولاحرفها عن مكانهـا قال الله تعالى : « انا أنزلناه قرآنا عربيا » [يوسف ٢] والفاسق عنـد أهل الحق مؤمن ، لأنه مصدق بالشرع . ألا ترى أن أحكام الشريعـة تلزمه ، فيؤمرون بالصلاة وتؤخذ منهم الزكاة ويسهم لهم فى المغانم ، ويدفنون فى مقابر المسلمين ، ويصلون عليه . وذلك كله يؤذن بأنـه واحد منهم . وكما نسميه عارفا بالله كذلك نسميه مؤمنا به . ومحـال أن يقال : هذا عارف بالله غير مؤمن به ، وأما من جعل الطاعات ايمانا ، فان الرد عليه أن المؤمنين أجمعوا على أن الطاعات شرطهـا تقـدم الايمان ، فلو كانت الطاعات ايمانا ، لأدى ذلك الى أن يكون الشىء شرطا فى نفسه . وأما قوله تعالى : « وما كان الله ليضيع ايمانكم » [البقرة ١٤٣] وقولهم : ان المراد بها الصلوات المؤدات الى « بيت المقدس » فنقول لهم : المراد بها : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما أخبركم به من الصـلاة الى القبلتين . وان استدلوا بقوله عليـه السلام : « الايمان بضع وسبعون شعبة ، أولها شهادة أن لا اله الا الله ، وآخرها اماطة الأذى » فـان هـذا الخبر خبر آحـاد ولا يحتج به فى القطعيات . ثم يقال لهم : هذه سميت ايمانا ، لأنها تدل على الايمان .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : ماقولكم فى زيادة الايمان ونقصانه » ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان هو التصديق ، والتصديق أمر واحد . واذا كان واحدا لم يقبل النقص ، ثم الزيادة أيضا لا تصح فيه ، لأن ايمانين بالله لايجوز أن يجتمعا فى وقت واحد ، لأنهما مثلان ، والمثلان لايجتمعان . وانما يصح فيه تقدير الزيادة والنقصان ، اذ حمل على الطاعة سرا وعلنا . وقد مال الى ذلك « القلانسى » (١) من أصحابنا ، ولكن الأئمة لاتؤثره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : أصلكم يلزمكم أن تكون منهمك فى فسقه كايمان النبى ﷺ قلنا : النبى ﷺ يفضل من عداه باستمرار التصديق له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النبى ﷺ بما اصطفى واختير وعصم ، يستمر له التصديق ولاتطرأ عليه الغفلات . والتصديق عرض لايبقى وقتين ، فاذا وجد فى واحد منا ، وعدم فى ثانى حال لطرور غفلة أو اضطراب . والنبى عليه السلام حتى يستمر له ذلك ، لاينعدم الايمان فى حقه ، الا الى مثله ، لا الى ضده . فيثبت له أعداد من التصديقات ، لاتثبت لغيره ، وكذلك حق المطيع ، لأن طاعته تذكره بايمانه ، فتكون أعداد ايمانه كثيرة ، اذ لابد للمطيع من استصحاب الايمان عند عقد طاعته ، فان ورد فى الايمان الزيادة والنقصان ، فعلى هذا الوجه .

* * *

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى ، توفى فى حدود سنة ٣٣٥ هـ

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد أثر عن سلفكم ربط الايمان بالمشيئة . وكان اذا سئل الواحد منهم ، قال : انى مؤمن ان شاء الله ، فما محصول ذلك » ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الايمان مشاهدة باطنة للانسان يحسها ويدركها ، كما يدرك صحته وسقمه وجوعه وعطشه . فلا يجوز التشكك فيه . وانما يرجع التشكك الى مايوافى عليه المكلف ، وهو الايمان فى الخاتمة . فهى المقصود بالتشكك فيه ، اذ هو غيب . ولا يعلم .

وقد يحتمل ألا يكون هذا على التشكك ، لكن على الذكر ، بذكر مشيئة الله تعالى . كما قال جل وعز . « لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين » [الفتح ٢٧] فهذا خبر صدق من الله تعالى يقين ، ثم قيده بالمشيئة . وقد يحتمل أن يكون ذلك على طريق الخوف والتقوى ، كأنهم حذروا وان كانوا مؤمنين ألا يبلغوا من تلك الغاية ، خشية وتقوى .

باب
فى التـــوبة

قال الإمام أبو المعالى : « التوبة فى حقيقة اللغة : الرجوع يقال : تاب وناب وأناب ، اذا رجع » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : تاب وأناب انما يطلقان فى التوبة من الذنب ، ألا ترى أن التائب اسم مدح وكذلك المنيب ٠ قـال الله تعالى : « التائبون العابدون الحامدون » [التوبة ١١٢] « لكل عبد منيب » [ق ٨]

وأما ثاب فانه الرجوع على الاطلاق ، ولايختص برجوع عـــن ذنب ٠ يقال : ثاب الرجل الى اهله اذا رجع اليهم ٠

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « واذا أضيفت التوبـــة الى العبد أريد بها رجوعه من الزلات الى الندم عليها » الى آخر قوله ٠

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من أسماء الله جل وعـــز التواب ٠ والمراد به : رجوعه بآلائه ونعمه على عباده ٠ ومن آلائه ونعمه عليهم : خلق التوبة لهم ٠ فان نعمه ـ جل وعز ـ نعم الدنيا والآخرة ، فكما يفضل عليهم فى دنياهم بتسليمه لهم من الآفات والعاهات ، واجرائه الأرزاق عليهم ، فكذلك ينعم عليهم نعما تؤديهم الى النعيم الخالـــد

والثواب المقيم ، بخلق الايمان لهم وما يتبعه من الطاعات ، ومن أجلها التوبة ، لأنها تنزل منزلة الايمان .

وذلك أن الايمان يجب ماقبله من الكفر والمعاصى ، وكذلك التوبة تمحو ما قبلها من المعاصى .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : حرروا عبارة فى حقيقة التوبة على اصطلاحكم قلنا : التوبة هى الندم على المعصية ، لأجل مايجب الندم له » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الندم يتعلق بما مضى تعلق الارادة بما يستقبل ، والندم يصحبه الأسف والحزن على مافات . لابد من ذلك . وفيدت التوبة بقولهم : لأجل ما يجب الندم عليه تحرجا من تارك الذنب من أجل مضمونة فى جسمه . فذلك لايسمى توبة ، لأنه لم يقصد به الندم على ذلك الذنب الذى عصى به مولاه .

ولابد للنادم أن يكون حزينا على ما مضى من عصيانه ، ومحال أن يندم عليه وهو به فرح مسرور ، ثم ان التوبة قد يصحبها فى بعض الأحوال العزم على ترك معاودة الذنب ، أو لا يصحبها فى بعض المواضع . الا ترى أن من زنى ، واعترته آفة ، بآلة الزنا . وسعى فى الأرض بالفساد ثم فقد الآلة التى يسعى بها . أو قذف المحصنات وفقد الآله التى يتكلم بها ، فان هؤلاء لايحتاجون الى العزم على ترك المعاودة ، اذ هم غير متمكنين منها ، وأما من كان متمكنا من معاودة الذنب ، فلابد له من أن يقارن ندمه العزم على المعاودة ، اذ لو كان موطنا نفسه على المعاودة ، لم يكن تائبا بمجرد كونه تاركا للذنب ندما .

قال رسول الله ﷺ : « الندم توبة » فالتوبة لابد فيها من القصد

الى امتثال أمر الله جل وعز فلا يكون التائب تائبا بمجرد كونه تاركـا للذنب ، لان العاصى قد يترك الذنب سآمة ومللا ، فلا يسمى تائبا من حيث لم يتركها لحق الله جل وعز .

فصـــل

فى قبول التوبة

قال الإمام أبو المعالى : « لايجب على الله تعالى قبول التوبة عقلا . واطبقت المعتزلة على ان قبول التوبة حتم على الله « تعالى الله عن قولهم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا بطل ذلك الأصل العام ، بطل هذا الخاص . ثم نقول لهم : ان سامحناكم فى التحسين والتقبيح . فالعقلاء يختلفون فى الرجوع الى من أحسنوا اليه وأساء اليهم . فمنهم من يقبل اعتذاره ويرجع اليه ، ومنهم من لايقبل ذلك . وكلا الامرين مستحسن عندهم . وليس فيهم من يوجب قبول اعتذار المعتذر ، الا أن اختاره المساء اليه .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « والذى يشهد لذلك من السمع : اجماع الأمة على الرغبة الى الله تعالى فى قبول التوبة ، والخضـوع له والابتهال اليه بقبولها . ولو كان قبول التوبة حتما ، لما كانت الرغبات والالحاح فى الدعوات » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : معنى هذا صحيح لأن الواجب التعين عقلا ، لا يتطلب بالرغبة . الا ترى ان عاقلا لايدعو الى الله جل

وعز فى كون الجوهر متحيزا ، وقد وجب له التحيز ، ولا فى كــون العلم موجبا لكون العالم عالما ، لان ذلك امر واجب .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : وما قولكم فى قبول التوبة سمعا ؟ هل ثبتت قطعا أم لا ؟ قلنا : لم يثبت ذلك قطعا ، بل هو مرجو مظنون » الى آخر الفصل .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : من تمام خوف الخائف ووجل الواجل اذا تاب واقلع عن الذنب الا يكون واثقا بقبول توبته ، لكنـه يرجو ذلك ويظنه . فيكون ذلك ادعى الى استقامة الاسيف على الذنب . وكل ما ورد من ذلك فى القرآن ، فانه محتمل كقوله تعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده » [الشورى ٢٥] ولعل هؤلاء معينون عند الله تعالى ، لأن العموم لا صيغة له .

فصـــل

فى وجـوب التوبة

قال الإمام أبو المعالى : « التوبـة واجبة على العبد (١) لايدل على وجوبها عليه عقل » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قـد تقـدم ان الوجوب متوقف على الشرع . والدليل الشرعى القطعى فى هذا اجماع الامة على وجوب الندم على الزلات . ثم ظواهر القرآن دالة على الوجوب ، كقوله تعالى : « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون »

---

(١) على العبد : ط

[النور ٣١] وكقوله تعالى : « يايها الذين آمنوا . توبوا الى الله توبة نصوحا » [التحريم ٨]

ثم ان المعاصى تنقسم الى ما لاحق فيها الا لله . وتلك تصح التوبة عنها بتركها والندم عليها . ومنها مايتعلق بحق الآدميين . ثم ذلك ينقسم . فمنه مالا يصح الندم عليه دون الخروج عن حق الآدمى كالذى يغصب مالا لرجل ، فانه لاتصح توبته عن الغصب حتى يسلم ذلك المغصوب الى صاحبه ، وأما مايصح توبته منه دون توفية حق الآدمى ، فهو كالقاتل تصح توبته ، وان لم يسلم نفسه للقود ، لأن قتله معصية ، ومنع الولى من القصاص معصية أخرى ، فتصح التوبة عن احدى المعصيتين ، فتبقى الثانية يؤخذ بها .

فصل

فى التوبة عن بعض الذنوب

قال الإمام ابو المعالى : « من احتقب اوزارا أو قارف ذنوبا صحت توبته عن بعضها ، مع الاصرار على بعضها وذهب « أبو هاشم » ومتبعوه الى ان التوبة لاتصح الا مع الانكفاف عن جميع الذنوب »

قال المفسر ابوبكر بن ميمون : وهذا (١) الذى قالوه حقا خروج عن عادة العقل ، وترك لموجب الشرع ، فان من بدرت منه بوادر فلا يلزمه أن يتنصل عنها كلها ، وان تنصل عن بعضها حسن ذلك . الا ترى أن من غصب أموالا لرجل ، لها غبطة ، ثم كسر له فى أضعاف غصبه قلما ، لا بال له . ثم اعتذر له عن غصوبه ، ولم يعتذر له عن كسر القلم ، فان العقلاء لايقولون : ان اعتذاره عن ذلك كله غير مقبول .

---

(١) قال المفسر : سقط

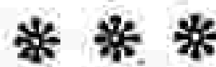
ثم أن الكافر ان أسلم وصحت توبته عن كفره ، واستصحب معصية واحدة من معاصية ، فلا محالة فى أن اسلامه يحط ما كان من كفـــره وذنوبه .

ورأى « أبو هاشم » أنه فى حال اسلامه ملتزم بكفره . وهـــذا خروج عن اجماع المسلمين ، فان تعلق وقال : الذنب انما تجب التوبة منه لقبحه ، وذلك يعم كل ذنب فلا يصح الندم على ذنب قبيح مع الاصرار على قبيح آخر ، وهذا يرد عليه بما سبق : ان الشىء لايقبح لنفسه ، وانما يقبح بالشرع . وكما قالـوا : ان الذنب قبيح ، كذلك قالوا : ان الطاعة حسنة . فلا قالوا لا يصح طاعة حسنة ، مع ترك طاعة حسنة .

فصـــل .
فى تجديد الندم

قال الإمام أبو المعالي : « من ندم على سيئة ووقع الندم توبة عنها ، على شرائطها . ثم ذكر السيئة . فقد قال « القاضى » يجب عليه تجديد الندم عليها كلما ذكرها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لما كانت التوبة واجبـــة على العبد ، ثم انه ادى ذلك الواجب ، ثم ذكر الذنب . فان « القاضى » يقول : يجب عليه تجديد الندم . « والامام » يقول : يجوز أن يصرف عنه اذا ذكره ولايكون باضرابه عنه مبتهجا به . وقول « القاضى » أولى . الا ترى ان الكافر اذا أسلم ثم تذكر كفره بعد اسلامه فانه يجب أن يندم عليه لامحالة . فكما يجب ذلك عند تذكر الكفر ، يجب أيضا عند تذكر الذنب .



قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : لو اطاع العبد ثم ندم على الطاعة ، فما قولكم فيه ؟ قلنا : لايتصور من العارف بالله تعالى أن يندم على طاعته »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : وطاعة العبد هى زاده الى الدار الآخرة والمتقاصية له شرف المنازل ، فكيف يصح أن يندم عليها من حيث هى توبه .ووسيلة الى علو الدرجات ؟ فان وقع الندم فلم يقع من حيث هو طاعة وانما وقع من أمر أضر به .

وذكر عن « القاضى » أن التائب عن الذنب النادم عليه ، اذا ذكر الذنب وجب عليه تجديد الندم ، ولو لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة ، والتوبة الأولى قد حصلت صحيحة ، لأن العبادة الماضية لايؤثر فيها شيء بعد انقضائها . وقال : انما يجب تجديد الندم على تلك السيئة التى هى ترك للندم ، ورأى « الامام أبو المعالى » أن هذا ليس من القطعيات ، ولكنها من مسائل الاجتهاد والاحتمال .

* * *

فصل

هل ايمان الكافر توبة ؟

قال الإمام أبو المعالى : « الكافر اذا آمن بالله تعالى ، فليس ايمانه توبة من كفره ، وانما توبته ندمه على كفره » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : قد تقدم أن الايمان هو التصديق ، وانه مصاحب للعلم ، وتقدم أن الندم يتعلق بما مضى ، فلو كان الايمان هو التوبة ، لكان هذا انقلاب الأعيان . ولا فرق بين

انقلاب الايمان ندما ، وبين انقلاب القدرة علما . ولابد مع الايمـــان من الندم على الكفر . ثم الكفر وما اقترن به من المعاصى ، ينحـــط بالايمان . وهذا متطوع به ، وأما انحطاط المعاصى بالتوبة فامر مظنون غير مقطوع به .

فصـــل

فى توبة العائد للذنب

قال الإمام أبو المعالى : « من تاب وصحت توبته ثم عاوده الذنب (١) ، فالتوبة الماضية صحيحة » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : التوبة طاعة من الطاعات والطاعات لا يحبطها الا الكفر فاذا عصى الله بعد توبته لم تقدح هذه المعصية فى التوبة التى استتمت شرائطها وعلى معاود الذنب بعد التوبة تجديد توبة أخرى .

---

(١) ثم عاوده الذنب : ط

باب

القول فى الامـــامة

قال الإمام أبو المعالى : « الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه ، يربى على الخطر على من يجهل أصله » .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذى اضطر المتكلمين الى رسم الامامة فى الاعتقاد : « الامامية » الذين زعموا : أن الخليفة بعد رسول الله ﷺ هو على رضى الله عنه وان من تولاها دونه ، فانه ظالم له . وهـذا قدح منهم فى اجمـاع المسلمين ، وطعن فى الصحابة رضى الله عنهم .

ثم ان المختلفين فيها يضر بهم : التعصب حتى يخرجهم عن درك الحق ، ويضر بهم أيضا : أنهم يعتقدون مسائل الاجتهاد التى لاتلحق بالقطعيات من القطعيات .

والكلام فى الامامة يستدعى بيانا فى الأخبار ومراتبها ، لأن الامامة مستندة اليها .

فصـــل

فى تفاصـيل الأخبار

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : اذكروا حقيقة الخبر أولا ثم فصلوه . قلنا : الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب » الى آخـر قوله .

 من الأئمة من لايرى مثل هذه الحدود ، لأن حكم الحد أن يكون لفظا يخص أنواع المحدود ، كما تقول فى حد العلم : انه معرفة المعلوم على ماهو به . فهذا أيضا يحصر جميع العلوم ، وأما مثل هذا فانه تقسيم لاحد . ومن أبى أن يكون هذا حدا ، قال : الخبر : هو الوصف . ثم ان ضروب الكلام من أمر ونهى وغير ذلك لايتطرق اليه الصدق والكذب ، وانما يتطرق الصدق والكذب الخبر .

واعلم : أن كون الخبر صدقا وكونه كذبا ، راجعان الى نفس الخبر لان حقيقة الخبر الصادق : ماوافق مخبره . وحقيقة الخبر الكاذب : مالم يوافق مخبره .

ثم من الأخبار ما يعلم صدقه قطعا وذلك منقسم الى ما يعلم بضرورة والى مالا يعلم بدليل قاطع ، كخبر التواتر [فان] هذا نعلم صدقه قطعا . وكاخبارنا عن حدوث العالم [فان] هذا خبر صدق ، علمنا صدقه بالدليل . وكذلك نعلم بالضرورة كذب الخبر ووجود المحال ، ونعلم بالدليل كذب الخبر بقدم العالم (١) .

---

(١) هذا بحث كتبته من سنين مضت ، وعثرت عليه مصادفة أثناء تحقيق هذا الباب ، فرأيت وضعه هنا للفائدة : جمهور الفلاسفة ـ الا أفلاطون وجالينوس ـ ذهبوا الى القول بقدم العالم ، وأنه لم يزل موجودا مع الله ، مساوقا لوجوده ، ومعلولا له غير متأخر عنه بالزمان ، وأن تقدم البارى عليه هو تقدم بالذات لا بالزمان . وقال أفلاطون : « كل مايحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد بدأ من طرف أول ، لأنه محسوس ، وكل ماهو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث . وله صانع » ويرى أرسطو أن الله والعالم شىء واحد . فالله متحرك ساكن والأفلاك تتجه اليه فى حركته . كقطب الرحا ، والرحا . فانها تدور . وما فى الوسط ثابت وساكن . وما فى وسط الرحا ؛ =

... ...

= والرحا موجودان معا . والفارابى وابن سينا ، قالا مع أرسطو بقدم العالم ، ولكنهما مع ذلك يقرران أن العالم مخلوق لله بطريق الفيض . والخلاف يرجع الى أنه هل العالم موجود بعد العدم ، أم ليس كذلك ؟ قال المتكلمون بالاول ، وقال الفلاسفة بالثانى . والامام أبو حامد الغزالى ٥٠٥ هـ قال : ان الفلاسفة يكفرون ، ويجب قتالهم ، وقتال من يعتقد بقولهم فى قدم العالم . وذلك لخروجهم على اجماع المسلمين . قال ذلك فى كتابه التهافت . وقال فى كتابه فيصل التفرقة : « ولو أنكر ماثبت بالاجماع فهذا فيه نظر ، لأن معرفة كون الاجماع حجة قاطعة ، فيه غموض ، يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه » أى أنه لايكفر الفلاسفة بدليل الخروج على اجماع المسلمين . ثم فى كتبه مايدل على حبه للفلاسفة وميله اليهم . فابن رشد يقول عنه فى فصل المقال : « هو مع الاشاعرة أشعرى ، ومع الصوفية صوفى ، ومع الفلاسفة فيلسوف . حتى أنه كما قيل :

يوما يمانى ، اذا لاقيت ذا يمن وان لقيت معديا فعدنان »

والغزالى مضطرب فى حكمه ـ كما ترى ـ ونرى نحن أن الذى يقول بقدم العالم : كافر . سواء كان العالم بالفيض صادرا عن الله ، أو بالعلة الغائية للحركة . لأن القرآن بين أن الله كان ولم يكن شىء معه ، ثم خلق العالم . ومخالفة النص القرآنى المحكم : هى كفر . قال تعالى : « ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش . يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا . والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره . ألا له الخلق والأمر . تبارك الله رب العالمين» [الأعراف ٥٤]

وفى التوراة : « فى البدء خلق الله السموات والأرض » أى كان أولا ، ثم خلق « وكانت الأرض خربة وخالية وعلى الوجه الغمر ظلمة ، وريح الله يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور ، فكان نور ...» الخ . وبعدما عدد الكاتب ماخلق الله فى الأيام الستة . قال : « هذه مبادىء السموات والأرض حين خلقت » [تك ١ : ١ الخ] وهذا يدل على ان المخلوقات من الله هى عن عدم . وليست عن فيض منه ـ والفيض يدل على قدم العالم ـ ، ولا عن علة غائبة . =

. . .   .

مسألة نفى الفلاسفة علم الله بالجزئيات

والقائلون بقدم العالم يلزم على مذهبهم أن الله لايعلم الكليات ولا الجزئيات . وهذا لا جدال فيه . فانه لازم عليهم . فان أرسطو لما قال : ان الله والعالم شىء واحد ، والعالم يدور حول الله والله والعالم وجدا معا فى وقت واحد . وان كان الله هو المحرك للعالم . يلزم على قوله هذا . أن الأفلاك لاتعلم عن الله شيئا ، لأنها مشغولة بحركتها ، والله لايعلم عن الأفلاك شيئا . لأنه مماثل لها . ولذلك قال أرسطو : « ومعقوله - أى معقول الله - ذاته . لاشىء آخر ، فانه فعل محض لايتأثر عن غيره . فاذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله . فان من الأشياء ، ما عدم رؤيته : خير من رؤيته . فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد » ومعنى قولة هو : أن الله لايعلم العالم ولا يعنى به فيدل هذا النص على أن ارسطو ينفى العلم مطلقا ، سواء بالكليات أو بالجزئيات .

وابن سينا والفارابى ، قالا مع أرسطو بقدم العالم ، ولكنهما مع ذلك يقرران أن العالم مخلوق لله بطريق الفيض . ومن يفهم طريقة الفيض يفهم مذهبهما فى علم الله . ويفهم أنه هو نفس مايفهم من كلام أرسطو . لانهما قالا يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات .

ومجمل نظرية الفيض يحكيها الأستاذ عمر الدسوقى فى كتابه أخوان الصفا : نقلا عن قصة الفلسفة اليونانية هكذا : « أن لهذا العالم ظواهر جمة . وهو دائم التغير ، ولم يوجد بنفسه بل لابد له من علة سابقة هى السبب فى وجوده . وهذا الذى صدر عنه « واحد » غير متعدد وهو أزلى أبدى قائم بنفسه . ولسنا نعلم عن طبيعة هذا الخالق الا انه يخالف كل شىء ، ويسمو على كل شىء . ولما كان الله فوق العالم ، وهو غير محدود ، فلا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة والا اضطر الى الاتصال به ، مع أنه بعيد عنه لاينزل الى مستواه . ولما كان واحدا ، فلا يمكن ان يصدر عنه العالم المتعدد ، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم لأن الخلق عمل أو انشاء شىء لم يكن . وذلك يستدعى التغيير فى ذات الله والله لايتغير . فتقرر هذه النظرية امرين متناقضين : أحدهما : أن الله علة

... ...

= العالم وسبب وجوده . وثانيهما : أن الله فوق العالم ولايستطيع أن يتصل به ويخلقه . فكيف فسرت هذا التناقض ووفقت بين الرأيين ؟ لم تلجأ الى المنطق والفلسفة ، وانما لجأت الى الشعر والتمثيل والاستعارة . فقال افلوطين : « ان تفكير الله فى نفسه وكما له ، نشأ عنه فيض . وهذا الفيض صار هو العالم . وكما يبعث اللهيب ضوءا ، والثلج بردا ، كذلك انبعث من الله شعاع ، كان هو العالم » .

وبهذا خرج « افلوطين » من المأزق المنطقى بعبارات شعرية . وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة . ولكن ليس فى هذه الضرورة ، أى معنى من معانى الاضطرار والالزام ، وليس فى الخلق معنى الحدوث ، وليس يقتضى تغيرا فى ذات الله .

ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الاول ـ الله ـ فهو يميل بفطرته الى العودة الى أصله ومبعثه الذى كان صدر عنه ، ولا ينفك يحاول أن يصل اليه . أما ذلك المصدر الأول فمستقر فى نفسه ، مكتف بها ، لايتصل بما تفرع عنه من أشياء . وهذه الكائنات التى صدرت عن الله تكون سلما نازلا من درجات الكمال . فكل شىء أقل كما لا مما فوقه ، ويستمر التناقض فى الكمال حتى ينعدم الكمال فى آخر السلم انعداما تاما ، حيث يتلاشى النور فى الظلام .

واول شىء انبثق من « الواحد » هوالعقل . وهذا العقل له وظيفتان : التفكير فى الله ، والتفكير فى نفسه . ومن العقل انبثقت نفس العالم ، ولها ميلان : فتميل علوا الى « الواحد » وتميل سفلا الى الطبيعة . وقد انبثقت منها النفوس البشرية التى تسكن هذا العالم . فنفس العالم ـ العقل ـ تنتمى الى العالم الروحانى الالهى . ومع أنها ليست جثمانية فى ذاتها ، الا أنها تميل الى الأشياء الجثمانية ، فتنظر اليها .

ومن هذه النفس الأولى ، خرجت نفس ثانية سماها افلوطين بالطبيعة . وهذه النفس الثانية هى التى تشترك وحدها مع العالم المادى ، كما تمتزج نفوسنا مع جسومنا . وهذه النفس الأخيرة ـ التى =

= هى عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات ـ هى أدنى مراتب العالم الروحانى ، ويليها مباشرة المادة ، التى هى أبعد الكائنات عن الكمال .

ويقول أفلوطين : إن المادة هى مصدر التعدد ، وهى سبب الشرور ، لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هـو شر . واذن فالمادة هى منشأ الشرور جميعا ، وغاية الحياة : التحرر من ربقة المادة » ا هـ

واعلم ان « أفلوطين » غير « افلاطون » و « افلوطين » ولـد بأسيوط فى سنة مائتين وخمسة من الميلاد . ونظريته فى الفيض تخدم نظرية التثليث عند النصارى خدمة لانظير لها . فانهم يقولون : ان الله خلق الكلمة [العقل] وبواسطة الكلمة خلق كل شىء . ففى الأصحاح الأول من يوحنا : « فى البدء كان الكلمـة ، والكلمة كان عنـد الله » [يو ١ : ١] يعنون بالكلمة عيسى بن مريـم عليـه السـلام . ويجعله الكاثوليك والبروستانت : الها ثانيا . ويقولون : ان الله قد فوض اليه أمر العالم ، ودفع اليه كل سلطان فى السماء وعلى الأرض [يو ٥ : ٢١ متى ٢٨ : ١٨]

هذه هى نظرية الفيض . فهل هى تدل على أن الله يعلم الكليات والجزئيات ؟ انها لاتدل على العالم بالكليات والجزئيات . والدليل على أنها لاتدل : أن المنبثق لايعلم شيئا . انهم يقولون : ان العقل قد انبثق عن الله . ونحن نعلم انهما اذا كانا شيئا واحدا . ثـم حدث الانفصـال بالانبثاق . فان مايعلمه الله يعلمه العقل . لانهما شىء واحـد ـ كمـا يزعمون ـ وحيث أن العقل لايعلم ـ وهو منبثق ـ كما يزعمون ـ فاذن الله ـ تعالى عما يقولون علوا كبيرا ـ لايعلم شـيئا . واذا ثبت أن الله يعلم ـ وهذا صحيح ـ يثبت أن نظرية الفيض نظرية باطلة . ومما يؤكد أنها تنفى علم الله بالكليات والجزئيات : انهم يدعون أن الله صدر عنه العقل الفعال . وصدر عن العقل النفس الكلية . وصدر عن النفس الهيولى الأولى . وصدر عن الهيولى الطبيعة الفاعلة . وصدر عن الطبيعة الجسم المطلق ، وصدر عن الجسم عالم الأفلاك ، وصدر عن عالم الأفـلاك =

... ...

= العناصر السفلى كالنار والهواء والماء والأرض ، وصدر عن العناصر ، المعادن والنبات والحيوان .

ونحن نعلم أن الصادر عن شيء بالانبثاق منه والتولد والانفصال ، تكون فيه نفس طبائع الشيء الذى انفصل عنه . فهل الافلاك عاقلة وتعلم ما فى الغد ؟ وهل النار عاقلة وتعلم ما فى الغد ؟ وعلى ذلك فالفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم يلزمهم أن الله لايعلم الكليات والجزئيات . وهذا ما فهمه الامام الغزالى عنهم بالسليقة ، ولم يستطع أن يعبر عن رأيهم بما عبرنا به . ولم يخرج ابن سينا من نفى العلم - وهذا هو الحق - فقد ألزمه مذهب اخوانه من الفلاسفة وهو انكار العلم بتاتا . لاعتقاده أن المبدأ الأول عقل ومعقول وعاقل ، والكل واحد .

لكن ابن سينا وهو يحاول اقناع المسلمين بفلسفة الاغريق ، كان يخاف على نفسه من المسلمين أن يصفوه بالكفر . ولخوفه اتبع طريقة القول فى كتاب ، وضده فى كتاب آخر ، كما فعل الغزالى فقد ذم الفلسفة فى كتاب ومدحها فى كتاب آخر . واتبع طريقة لى العبارة وغموضها ، حتى ييأس العامى عن فهم مراده ، فيتركها . ويفر بذلك من تهمة الكفر . ففى كتاب النجاة يصرح بأن الله يعلم الجزئيات علما غير زمانى بالأسباب التى تؤدى الى النتائج . ويصرح : بأن الأسباب بمصادمتها وتأثير بعضها فى بعض ، تؤدى الى أن توجد عنها الأمور الجزئية . هذا تصريحه . ولماذا لايقول : يعلمها علما زمانيا ؟ فان من لوازم العلم بالجزئى أن يقع فى مكان محدد ، وزمان محدد فقد قال تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر . وما تسقط من ورقة الا يعلمها . ولاحبة فى ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس ، الا في كتاب مبين » [الأنعام ٥٩] وما فى البر والبحر محدد بمكان وزمان . وسقوط الورقة له مكان وزمان . وهكذا . وتصريحه بأن الأسباب بمصادمتها وتأثير بعضها فى بعض ، تؤدى الى أن توجدعنها الأمورالجزئية : هذا هو الفيض بأسلوب ملتوى . وعلى ذلك فحكم الغزالى على الفلاسفة بالكفر لانكارهم علم الله بالجزئيات : هو حكم الله عز وجل على الملحدين فى أسمائه وصفاته . ولماذا لايكفر ابن سينا وهو يقول بقول أرسطو : العاقل والمعقول والعقل واحد ؟ =

ثم من الأخبار ما يعقبه العلم الضرورى وهو خبر التواتر وله شرائط منها : أن يكون خبرا عن محسوس . وأن يكون المخبرون عن ذلك المحسوس عددا كثيرا ، ليسوا عددا تقوم بهم الشهادة . فاذا أخبرونا وقع لنا العلم الضرورى بخبرهم ، وان كانوا قد أخبروا عن مخبرين ، فلابد من أن يستوى أطراف ذلك الخبر ووسائطه . وبذلك الخبر علمنا البلاد النائية عنا ، وعلمنا الوقائع والدول . وطريق حصول العلم بهذه الأخبار ليس بحكم العقل ، وانما هى عادة أجراها الله تعالى ، ولو خرق الله العادة لجاز أن يخبر هؤلاء وقد استوفوا شرائط التواتر ثم لايحصل العلم .

ولو رام قادح أن يقدح فى هذا بأن يقول : الواحد اذا أخبر لم يفد اخباره علما ، فانضمام خبر غيره الى خبره ، لايحيل حكم الخبر الأول ، فانه لا يحصل العلم . وهذا باطل ، لأن حصول العلم بعد خبر التواتر ، انما بحكم العادة . والعادات توجب أشياء كان يجوز وجود غيرها . ألا ترى أن قيام رجل واحد فى وقت معين ، جائز . ولو حدثنا أهل بلد قاموا فى وقت واحد حتى لايوجد فيهم قاعد من غير داعية دعتهم الى ذلك ، كصلاة قاموا فيها ، أو أمير دعاهم الى ذلك ، لعلمنا أن هذا الخبر كذب وان كان كل واحد منهم كان يجوز أن يقوم منفردا ، فاجتماعهم كلهم على القيام

= وقد دافع ابن رشد فى كتابه فصل المقال عن الفلاسفة بقوله : انهم « يرون أنه - تعالى - يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا » وقد دافع بما ليس بدفاع . لأن المسلمين يقولون : ان الله ليس كمثله شىء - لا فى الذات ولا فى الصفات . فالله يعلم وليس لوسائل علمه مثل ولا نظير فعلمه ليس مجانسا لعلم البشر . : أن الانسان يعلم عن طريق الاحساس والتخيل ، والله يعلم على وجه التعقل . فان هذا القول ينقضه ويرده : أن ليس لله مثل فى علمه ، حتى نقول باحساس أو تخيل أو تعقل . انه على المسلم أن يعترف بأن الله واحد وليس جسما ، ولا مثل له وصفاته أيضا لامثل لها . ولايبحث فيما وراء ذلك ، لأن الاعتقاد فى تحديد ذات الله وصفاته على آيات الكتاب الكريم .

على الوجه الذى ذكرناه قد غير ذلك الحكم ، كذلك نعلم كذب من أخبرنا عن خرق عادة ، مثل أن يقول لنا أن « دجلة » قد انقلبت لبنا ، وانقلبت الجبال ذهبا فقد تقدم أن شرائط المخبرين أن يكونوا عالمين ضرورة وحسا ، لما أخبروا عنه . ولو اخبرونا عن معلوم نظرا ، لما يحصل لنا العلم باخبارهم كما لاتوصل إخبار المخبرين لنا عن حدث العلم ، وان كانوا عدد تواتر حين أخبروا عما علموه نظرا .

ومن شرطها أيضا : أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منهم التواطؤ على الكذب . وكل عدد يشترط فى الشهادة ، فانه غير موصل الى العلم ، وكذلك الشهود لو كثروا عند الحاكم لم يوقع له العلم ، لامكان التواطؤ وكل ذلك راجع الى العادة . والمصير فى ذلك حصول العلم ، الا ترى أن المخبر يخبر بخبر عن محسوس ، فيشكك فى ذلك الخبر ، ثم يخبره ثان وثالث ورابع وهو متشكك ، حتى يحصل له العلم ولاينكره أن يتشكك فيما أخبروه به ، فان انضبط عددهم ، علم أن ذلك هو أول مراتب عدد التواتر ، وان حدثه مثلهم فى عددهم عن أمر أحسوه ، فلم يقع له العلم باخبارهم ، فنعلم أن ذلك كان لأن المخبرين كاذبين . ولولا حصول الكاذبين فيهم ، لحصل العلم . وكذلك ان ترددت الاعصار وكثر الناقلون عن الناقلين فان الشرائط المشترطة فى الناقلين الأولين مشترطة فى هؤلاء حتى تستوى الأطراف ـ كما قلناه ـ والوسائط .

ولايشترط فى خبر التواتر من العدالة ، مايشترط فى أخبار الآحاد ، بل لايشترط أن يكونوا مسلمين ، فان الكفار لو أخبرونا عن أمر حدث فى بلادهم ، وكانوا قد أحسوا ذلك ، لحصل لنا العلم بخبرهم ، وان كانوا أهل ملة واحدة ، وكذلك لايشترط الا يكونوا تحت ذلة وقهر كما تشترطه اليهود ، روما منهم القدح فى معجزات نبينا عليه السلام . فاذا ثبت أن خبر التواتر محصل للعلم الضرورى ، فما سواه

من الاخبار لايحصله من حيث هو خبر ، ولاينكر أن أن يكون المخبر صادقا فى خبره ، وان كان واحدا لاخباره عما علم ضرورة كقوله لنا : الضدان لايجتمعان . أو علم بذليل عقلى كقول القائل : الجوهر لايصح انقسامه ، أو يكون القائل قد أيدت قوله معجزة نبى . وكذلك اذا نقل ناقل عن رسول الله ﷺ خبرا ، فتنقته الامة بالقبول وأجمعوا على صدقه ، فانا نعلم الصدق بالاجماع المنعقد ، واذا كان الخبر لم يرد على طريق التواتر ولا اقترن به . وان كان خبرا حادثا نعلم به صدق المخبر ، فانه خبر لا يعقب علما لكن تتبعه غلبة الظن ، ويسمى خبر آحاد ، سواء نقله واحد أو جماعة . واذ قد مضت الاشارة الى تقسيم الاخبار لتوقف الامامة عليها ، فينبغى أيضا أن يشار الى معنى الاجماع ، لأن الامامة أيضا مفتقرة اليه فنقول اذا أجمع العلماءعلىحكم شرعى ، فلايخلو أن يكون ذلك الحكم معلوما عندهم على القطع أو مظنونا . فان كان معلوما فهو المقصود ، وان كان مظنونا كان ذلك باطلا ترده العادات . لأن اجتماع كثيرين من العلماء على معتقدهم هو فى نفسه مظنون ، وهو عندهم معلوم ، من غير أن يختلج لواحد منهم ريب ، أو يداخله شك بعيد فى العادات .

ولهذا قوى رأى من يرى أن اللغات توقيف ، وأنها لم تصدر عن اصطلاح لأن اصطلاح الامة جميعا على أمر واحد يتفقون عليه ولايختلفون فيه بعيد فى العادات . فاما أن تكون موقوفة معلومة مأخوذة عن الانبياء ، وأما أن يكون ذلك الاصطلاح المتفق عليه فى زمن تنخرق فيه العادات ـ وهى عصور الانبياء صلوات الله عليهم .

واعلم : أن العلماء اذا اختلفوا فى نازلة فحللها بعضهم وحرمها الآخرون ، فان تلك المسألة ليست قطعية ، وانما هى اجتهادية . فان قيل : اجعلوا اجماع العلماء على القول بحدث العالم دليلا على صدقهم .

فالجواب عن ذلك : انا مكلفون فى الشرع اسناد العقائد الى الأدلة العقلية التى شانها الاطراد . والاجماع وان كان قاطعا فى الشرع ، فانه انما ثبت بحكم جرى العادة . العادات قد تنخرق ، والأدلة العقلية مدلولاتها ليست كالأدلة السمعية . لأن الدليل السمعى متوقف على أمر واحد لايتجاوزه . ورأى الامام ان اجماع سائر الأمم كاجماع هذه الأمة . وفى هذا عندى بعد . لأن اليهود والنصارى قد أجمعت على أحكام لاتشهد لهم انهم عالمون بها ، حين أخبر الله عنهم أنهم يحرفون الكلم عن مواضعه (١) .

فصل
فى ابطال النص واثبات الاختيار

قال الإمام أبو المعالى : **« ذهبت الامامية الى أن النبى ﷺ نص على تولية على بن أبى طالب رضى الله عنه على الامامة من بعده ، وان من تولاها ظالم له ، ومستاثر بحقه »**

قال المفسر أبوبكر بن ميمون : يقال لهؤلاء هذا موطن لاتجوز فيه الأدلة العقلية . وانما يتوقف على السمع .والسمع ههنا انما هوخبررسول الله ﷺ فلا تخلوا من ان تقولوا : انكم علمتم ذلك بخبر تواتر ، او بخبر آحاد . فان قلتم : انه خبر تواتر فقد ابعدتم ، اذ لو كان خبرا متواترا لعلمه اصحاب رسول الله ﷺ ولو علموه لبادروا الى العمل به ، وان كان خبرا آحاد فمن رأيهم ان أخبار الآحاد لاتوجب العمل ، ثم ان باهتوا واستمروا على قولهم انه كان ذلك الخبر متواترا ، قوبلوا بادعاء التواتر

---

(١) انظر كتابنا : نقد التوراة ـ أسفار موسى الخمسة ـ نشر الكليات الأزهرية بمصر .

فى تولية « أبى بكر » ولايجوز لمنصف أن ينكر افضاء الخبر المتواتر الى العلم ، اذ لو قال بذلك قائل ، لوجب أن يتشكك فى وجـود « بغداد » و « مكة » ونحو ذلك .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : قد ابديتم قاطعــا فى منع الامامية من ادعاء النص . فهل تعلمون عدم النص على « على » ـ عليه السلام ـ (١) أم تستريبون فيه » ؟ الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : النص المدعى لايخلو من أحد وجهين : اما أن يكون نصا متواترا وذلك مردود . لأن الأمور العظيمة والمحافل المشهودة لاتنكتم ، بل تنبعث الدواعى فى مجــرى العادة الى نقلها . ألا ترى أن تولية « أبى بكر الصديق » ـ رضى الله عنه ـ لــم تنكتم ، بل نقلت نقلا متواترا . ومن ادعى أن النص كان على « على » فى مجمع من الصحابة ، ثم كتم ، هو بمنزلة . من قال : ان القرآن عورض وكتمت معارضته .

وهذا طريق الى التشكك فى النبوة . وكل رأى فى الامامه يجر الى ابطال النبوة : فهو الباطل . وان ادعوا خبرا لم ينقل تواتر ، فــانا نعلم أنه باطل ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ ورضى الله عنهم أجمعوا على تقديم « أبى بكر » فعرفنا باجماعهم أن ادعاءهم ذلك الخبر باطل ، وان ساموا أن نعمل بخبرهم كما يعمل سائر الآحــاد ، قلنا : أخبــار الآحاد انما يعمل بها اذا صحت ولم يعارضها أمر يبطلها . وخبركـم المدعى ، قد انعقد اجماع الصـحابة على خلافـه [وهـذا] دليل على بطلانه .

---

(١) عليه السلام : ط

ولما ظهرت الحجة على « الامامية » فى ادعاء النص ، لجؤوا الى أخبــار فى الثنــاء على « على » ـ رضى الله عنه ـ وأستقرءوا منها امامته .

منها : ماروى عن النبى ﷺ أنه قال : « أنا أولى بالمؤمنين من انفسهم ، فمن كنت مولاه فعلى مولاه » وهذا الحديث من أخبار الآحاد . والمولى متعدد المعانى ، فقد يراد به الناصر : كما قال تعالى : « نعم المولى ونعم النصير » [الانفال ٤٠] والمعنى : من كنت ناصره ف «على» ناصره ، ثم هذا ليست فيه تولية له ، لأن ذلك كان قولا منه فى حيــاته ﷺ ، وعلى رضى الله عنه لم يكن واليا فى حيــاة رســول الله ﷺ حتى يستصحب له ذلك بعد وفاته .

وكذلك يستروحون الى ما روى عنه ﷺ أنه قال لعلى : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » وهذا الحديث له سبب ، وهو أن النبىﷺ لما خرج الى غزوة تبوك ، استخلف عليا رضى الله عنه على «المدينة» فشق على « على » تخلفه عن رسول الله ﷺ فكافئه عنه وأنزله منه منزلة هارون من موسى ، لوجهين :

أحدهما : لقرابته منه .

والثانى : لأنه خلف رسول الله ﷺ فى « المدينة » عند الخروج الى هذه الغزوة كما خلف هارون من موسى ـ على نبينا وعليه السلام ـ حين خرج الى التيه .

ثم ان هارون مات فى حياه موسى ، فلم يل أمرا بعد موسى ، ثم هذه الأحاديث يعارضون بمثلها فى « أبى بكر الصديق » ـ رضى الله عنــه ـ لأنه صلوات الله عليه استخلف أبا بكر على الصلاة . وكان ذلك منبــه تنبيها على تقديمه للخلافة وتنبــه فى ذلك عمر رضى الله عنــه ، حين

تشاورا ، وكان من قول « الحباب بن المنذر » فى السقيفة » بما كان .
فقال عمر رضى الله عنه لمن حضر هنا لك : أتعلمون أن رسول الله ﷺ قال : « لايؤم ذو سلطان فى سلطانه » ؟ قالوا : نعم ، قال : أتعلمون أن رسول الله . ﷺ قدم أبا بكر للصلاة ؟ قالوا : نعم . فقال : أرأيتم أن قدمتم غير أبى بكر أتعزلون أبا بكر عن الصلاة ، وقد قدمه لها رسول الله ﷺ أو تتركوه يصلى دون أن يصلى مقدمكم ، فترتكبون نهى رسول الله ﷺ لا يؤم ذو سلطان فى سلطانه ؟ فعند ذلك أصغوا الى كلامه ، واجمعوا على تقديم أبى بكر رضى الله عنه .

وقد قال ﷺ « يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر » وقال « اقتدوا باللذين من بعدى : أبى بكر وعمر » .

ثم اجماع المسلمين على تقديم أبى بكر ، واختيار أبى بكر لعمر رضى الله عنهما . ووضع عمر الخلافة فى رجل من ستة . واجماع أصحاب الرسول ﷺ عنى « على » كل ذلك معرف بصحة الاختيار ، لأن الاجماع معصوم .

فصل

فى الاختيار وصفته ، وذكر ماتنعقد الامامة به

قال الإمام أبو المعالى : « اعلموا : انه لايشترط فى عقد الامامة الاجماع ، بل تنعقد الامامة وان لم يجتمع اهل الحل والعقد على عقدها (١) » الى آخر قوله قال

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : بين رضى الله عنه أنها لايشترط فى عقدها اجماع كل من يحل ويعقد ، لأن أبا بكر لما انعقدت

(١) وان لم تجمع الأمة على عقدها : ط .

خلافته فى » سقيفة بنى ساعدة » باتفاق من حضر ذلك من الصحابة ، مضى فى تنفيذ الأحكام لحينه ، وانتدب الى النظر فى مصالح المسلمين لوقته ، ولم يتريث حتى يخاطب من فى الأقطار النائيه من أصحاب رسول الله ﷺ .

ثم ان الامامه لو عقدها رجل واحد ، ثم توبع على ذلك ، ووفق ، لانعقدت . ومن العلماء من يشترط فى ذلك أن يكون هنالك شهود لئلا يدعى أن الخلافة قد انعقدت له قبل هذا العقد الثانى سرا ، فربما أدى ذلك الى فساد . واذا كان النكاح يحضره الشهود والامامة أعلى رتبة منها ، فوجب الاعلان بها . والإمام لم يرد ذلك أمرا لازما ، اذ لم يشهد له عقل ولا سمع ، ولكن الذى عندى : أن الامامة مهمة اذ تنضبط بها المصالح وتأمن السبل ، ويجاهد العدو ، فالاعلان بها أولى من الاسرار .

فصل

فى عقد الامامة لشخصين

قال الإمام أبو المعالى : « ذهب أصحابنا الى منع عقد لشخصين فى طرف العالم ، ثم قالوا : لو اتفق عقد عاقدى الامامة لشخصين ، لنزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين ، من غير أن يشعر أحدهما بعقد الآخر » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : كما لايجوز ان يزوج امرأة واحدة رجلان فى وقت واحد ، كذلك لايجوز عقد الخلافة لامامين فى وقت واحد ، لأن الفساد كان يلحق المسلمين فى ذلك ، لانهما قد يختلفان فى الاراده . والاختلاف فى الارادة مفسده . وعليه انبنت مسألة

الوحدانيه ، فلا يجوز ذلك فى بلد متقارب الخطب ، لما يكون فيه من الفساد المذكور .

ورأى الامام أن البلاد اذا تباعدت ، جاز عقد الامامين ، لان الفساد المخوف مع اقتراب البلاد يؤمن هنا لك .

فصل

فى خلع الامام

قال الإمام أبو المعالى : « من انعقدت له الامامة بعقد واحد ، فقد لزمت ، ولايجوز خلعه من غير تغير وحدث أمر »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا صحيح كما ان عاقد النكاح اذا عقده ، لم يجز حل ذلك العقد ، من غير أمر يوجب حله . وأما اذا فسق وخرج عن حكم الائمة فحكم أهل الحل والعقد أن يعطوه ، ويسددوه ، وان خلع نفسه مضى ذلك ، وان خلع وامكن ذلك فعل .

وأما الحسن رضى الله عنه فان انخلاعه كان تصديقا لقول رسول الله ﷺ له : « ابنى هذا سيد عسى الله أن يجمع به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين » فبادر الى ذلك مع أنه استشعر من نفسه عجزا أجاز له انحلاله وانخلاعه عنها .

فصل

فى شرائط الامامة

قال الإمام أبو المعالى : « من شرائط الامام ان يكون من أهل الاجتهاد ، بحيث لايحتاج الى استفتاء غيره فى الحوادث »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : فدل على أن العلم شرط فى الملك ، لقوله تعالى :« ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا . قالوا : أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال ؟ قال : ان الله اصطفاه عليكم ، وزاده بسطة فى العلم والجسم » [البقرة ٢٤٧] ألا ترى الى فقه أبى بكر – رضى الله عنـه – فى قتاله أهـل الردة ، واحتجاج أصحاب رسول الله ﷺ [فانه لما احتج المانعون لقتلهم ، بقوله عليه السلام] : « أمرت أن أقاتـل النـاس حتى يقولوا : لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دمائهم وأموالهم ، الا بحقها وحسابهم على الله » قال – رضى الله عنه – : « ومن حقها الزكاة . والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة » وهذا غاية المجتهد فى الاجتهاد ، لأن الله جـل وعز لما فرق الصلاة والزكاة ، وكان تارك الصلاة يقتل ، فكذلك تـارك الزكاه يقتل . وقال تعالى : « فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، فخلوا سبيلهم » [التوبة ٥] فلم يغمد السيف عنهم بمجرد التوبة عن الكفر ولا بالصلاة حتى يؤتوا الزكاه . وكذلك فقه عمر فى تقديم أبى بكر – على ماسبق بيانه – وكذلك عثمان .

وأما أمير المؤمنين على رضى الله عنه . فالعجب العجاب ، الا ترى أنه لم يوجب على من كان أمد حملها من النساء ستة أشهر حدا ، استقراء من قوله تعالى : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » [الأحقاف ١٥] وقوله تعالى : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين » [البقرة ٢٣٣] واذا أسقطنا أربعة وعشرين شهرا من ثلاثين شهرا ، بقيت ستة أشهر .

وروى رضى الله عنه أن رجلين جلسا لياكلا ، وكان عند أحدهمـا خمسة أرغفة وعند الثانى ثلاثة أرغفة ، فمر بهما رجل راكبا ، فاستنزلاه لياكل معهما ، فنزل وأكل معهما حتى نفدت الأرغفة ، ثم دفع اليهمـا ثمانية دنانير ، فاخذ صاحب الخمسة الأرغفة منها خمسة ، ودفـع

الى الصاحب الذى له ثلاثة أرغفة ، ثلاثة دنانير . فقال له صاحبه : أنما أعطاها لنا عنى السواء . فاعطنى أربعة وخذ أربعة ، فأبى عليه . ثم جاءا الى أمير المؤمنين على بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ وذكرا له ذلك . فقال لصاحب ثلاثة الأرغفة : خذ من صاحبك ما أعطاك . فقال له ياأمير المؤمنين : ما أريد الا الحق . فقال لصاحب الخمسة الأرغفة خذ من تلك الدنانير سبعة ، وادفع اليه دينارا واحدا . فقال له : ياأمير المؤمنين أنا لم أرض أن اخذ منه ثلاثة دنانير ، وتقضى لى أنت بدينار واحد ؟ . فقال : فعلت ذلك لانك طلبت أن اقضى بالحق . وهذا للحق . فقال له : بين لى ياأمير المؤمنين . قال له : نعم الم يكن لك ثلاثة أرغفة اذا قسمت أثلاثا كانت تسعة ، وكان لصاحبك خمسة أرغفة اذا قسمت أثلاثا . كانت خمسة عشر ، واذا جمعنا خمسة عشر وتسعه كان ذلك أربعة وعشرون . فنعمل على أنكم تساويتم فى الأكل ، اكل كل واحد منكم ثمانية من تلك الأثلاث ، كان لهذا خمسة عشر ، أكل منها ثمانية ، وبقى سبعة ، أكلها الضيف ، فله بازائها سبعة دنانير . وكان لك تسعة أكلت منها ثمانية ، وبقى واحد أكله الضيف ، لك بازائه دينار . فقال : رضيت ياأمير المؤمنين .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « ومن شرائط الامامة أن يكون الامام متهديا (١) الى مصالح الأمور وضبطها » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : لا شك فى أن الكفاية والاضطلاع شرط فى الامامة ، لأنه تحمل عظيما وتجشم كبيرا ، فلابد له

---

(١) متصديا : ط

من القدرة على ضبط الامور ، وعلى مكافحة العدو ، وعلى اقامة الحدود لايخور عند ضرب الرقاب ، ولا يتهيب تنكيل العصاة ، لابد من ذلك .

* * *

قال الإمام أبو المعالي : « ومن شرط الامـامة الـورع والعدالة »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا كانت العدالة شرطا فى صحة الشهادة ، فلأن تكون شرطا فى الامامة أولى .

قال الإمام أبو المعالي : **« ومن شرائطها عند أصحابنا : أن يكون الامام من قريش ، اذ قال رسول الله ﷺ : « الائمة من قريش (١) وقال : « قدموا قريشا ولا تتقدموها » (٢) وهذا مما يخالف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه عندى مجال »**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اتفاق أصـحاب النبى ﷺ على تقديم قرشى . وماكان من معارضتهم فى ذلك للانصار ، وقول قريش لهم : « نحن الأمراء وأنتم الوزراء » دليل قوى على قصر الامامة على قريش ، وان قدم غيرهم فلتعلق بدليل شرعى .

ذكر أن الفقهاء بـ « قرطبة » ــ حرسها الله ــ حين سام « عبد الرحمن ابن أبى عامر » المؤيد بالله « هشام بن الحكم » أمير المؤمنين فى أن يعهد له بالخلافة ، فشووروا فى ذلك ، فسامحوا فيه أخذا بقول النبى ﷺ : « لاتقوم الساعة حتى يخرج رجـل من قحطـان ، يسوق الناس بعصاه » وكان « ابن أبى عامر » المؤيد بالله معافر يا قحطانيا .

---

(١) رواه أحمد فى المسند
(٢) رواه الطبرانى وأبو نعيم ، مرفوعا

ولابد للامام أن يكون مسلما . واذا اشترطنا ورعه ، فاحرى وأولى أن نشترط اسلامه .

والمرأة لايجوز أن تكون اماما ، لانها لا ايد لها ، ولا قوة . وهى أيضا تفوتها أحكام من أحكام السلطان ، منها أنها لاتعقد نكاح امراه ، وغير ذلك . مما يرجع الأمر فيه الى الائمة ، ومنها أنها لاتجوز شهادتها فى الحدود وما جرى مجراها . وقد اختلفت العلماء فى جواز كونها قاضية فيما تجوز شهادتها فيه .

فصــل

فى القول فى امامة أبى بكر وعمر وعلى وعثمان رضى الله عنهم أجمعين

قال الإمام أبو المعالى : « اما امامة أبى بكر رضى الله عنه فقد ثبتت باجماع الصحابة ، فانهم أطبقوا على بذل الطاعة له والانقياد لحكمه »

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : هذا معلوم بالتواتر فما أحد من أصحاب رسول الله ﷺ الا وقد اطاعه واتبعه . وعلى رضى الله عنه غزا بالجيش الذين توجهوا لقتال بنى حنيفة وقتل « مسيلمة الكذاب » وتسرى بالجارية التى عينها فى تلك الغزوة . وهى أم محمد ابنه الذى شهر بالنسب اليها .

وادعاء الروافض على « أبى ذر » و « عمار » و « صهيب » أنهم لم يبايعوه كذب بحت . ولو كان ذلك لنقل الينا نقلا متواترا ، كما نقل الينا ارتداد من ارتد من العرب ومنع الزكاة وماكذب فيه الروافض على « على » من أنه أبدى شماسا وشراسا فى عقد البيعة فكذب صريح ،

لكنه رضى الله عنه لم يشاهد سقيفة بنى ساعدة ، لأن الحزن كان قـد وقده وحبسه فى بيته . وكان رضى الله عنه مدلها قد شغله الثكل برسول الله ﷺ . ثم بايع أبا بكر مبايعة مشهودة بحضوره .

* * *

قال الإمام أبو المعالى : « فان قيل : دلـوا على كونـه مستجمعا لشرائط الامامة . قلنا : فى ذلك مسلكان : أحدهما الاجتزاء بالاجتماع (١) على امامته » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على تقديمه وتفويض النظر فى أمور المسلمين اليه ، أقوى دليل على أنه استجمع لشرائط الامامة ، فان الاجماع معصوم من الزلل . وأى ذلك أعظم من تقديم من لايصلح للامامة .

ذاكرت مرة رجلا ظاهريا لا يقول بالقياس . وقلت له : أعلمت أن أبا بكر رضى الله عنه كان تقديمه بالقياس ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ قالوا حين قدمه رسول الله ﷺ للصلاه : رضينا لدنيانا من ارتضاه رسول الله ﷺ لديننا ، فقاسوا الامامة الكبرى على الامامة الصغرى ، فكيف تطيب نفس مسلم بان يقول : ان تقديم أبى بكر كان خطأ ، حيث كان بالقياس ؟ فلم يأت بجواب .

ثم ان أبا بكر رضى الله عنه استجمع شرائط الامامة ، فانه كان قرشى النسب تيميا . وكان عالما بالاجتهاد ، وتقدم ما كان من فقهه فى حال أهل الردة . وكذلك ورعه رضى الله عنه نقل الينا وصح لدينا بالوجه الذى صح عندنا [به] جود حاتم وشجاعة على بن أبى طالب ، وكفى

---

(١) الاجتزاء : ط

بتقديم رسول الله ﷺ له للصلاة واختياره له من دون سائر الصحابة .
وكذلك نجدته . وشهامته ثبتت بقتاله أهل الردة ، ومضاؤه فى ذلك على علم وبصيرة .

وكذلك عمر رضى الله عنه كان مستحقا للامامة مستجمعا لشرائطها ، وكان قرشيا رضى الله عنه وبه مد الله اطناب الاسلام وعلى رجله ، ثل ملك كسرى . وفى أيامه فتح معظم الشام ومصر .

كانت عائشه رضى الله عنها تقول : كل من رأس عمر ، علم أنه خلق عناء للاسلام .

وكذلك عثمان رضى الله عنه كان مستجمعا لشرائط الامامة وكان قرشيا فقيها ، ورعا مكتفيا ، وفى ايامه فتحت القيروان وافريقية وكان تاليا للقرآن شهد له رسول الله ﷺ بالجنة .

وأما أمير المؤمنين على رضى الله عنه فانه المستجمع لشرائط الامامة بنسبه القريب من نسب رسول الله ﷺ وبعلمه البارع وورعه وزهده فى الدنيا وباقدامه وشجاعته .

وقد تبين أن تقديم ابى بكر رضى الله عنه كان بالاجماع وأن تقديم عمر كان بعهد أبى بكر اليه ، وأن تقديم عثمان كان باجتماع الخمسه من أصحاب رسول الله ﷺ الذين عثمان سادسهم ثم اجتماع الناس كافه على امامته .

وكذلك امامه على رضى لله عنه اتفق أصحاب رسول الله ﷺ عليه . ومن قال : ان الامامة له ، لم يجمع عليها . فقول باطل . لكن الفتن هاجت ، ووقع اضطراب بعد صحة امامته رضى الله عنه .

فصـــل
فى تفضيل بعض الصحابة على بعض

قال الإمـام أبو المعالى : « فان قيل : هـل تفضلون بعض الصحابة على بعض ، أم تضربون عن التفضيل ؟ قلنا : الغرض من ذلك ينبنى على منع امامة المفضول » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : اذا قلنا بمنع امامة المفضول فان الخلفاء يترتبون فى الفضل وترتيبهم فى الامامة . فأفضلهم أبو بكر لانه أسبق الائمة ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على .

وان قلنا بجواز امامة المفضول من حيث لم يدل عليه دليل عقلى ، ولا ورد فيه قاطع سمعى ، لكن تومىء اليه أخبار آحاد ، لقوله عليه السلام : « يؤمكم أقرؤكم » وكقوله . « أئمتكم شفعاؤكم » .

فكان المسألة انما هى مسألة اجتهادية وليست بقطعية . فالاغلب على الظن أن أبا بكر أفضل الخلائف بعد رسول الله ﷺ ثم عمر . وتعارض الظنون فى عثمان وعلى .

وقد توقف « مالك بن أنس » ـ رضى الله عنه ـ فى تفضيل أحدهما على الآخر ، وقد روى عن على بن بى طالب رضى الله عنه أنه قال : « خير الناس بعد نبيهم أبو بكر ، ثم عمـر ، ثـم الله أعلم بخيرهـم بعدهما »

فصـــل
فى قتل عثمان ظلما

قال الإمـام أبو المعالى : « قتل عثمان ـ رضى الله عنه ـ ظلما . اذ كان اماما » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الامام اذا نعقدت امامته ، لم يجز خلعه فضلا عن قتله . وكان مكانه من صحبة رسول الله ﷺ ومصاهرته بحيث لايخفى . لكن الرعاع والهمج تالبوا عليه ، ولم يكن لهؤلاء أن يقوموا عليه ، لأنهم ليسوا من أهل الحل والعقد ، لكن هؤلاء غلبوا على أهل الحل والعقد ، حتى قتل مهيدا مظلوما ــ رضوان الله عليه ــ ولم يكن أحد من ملأ الصحابة من رضى ذلك ولا أراده . وقد أقسم أمير المؤمنين على رضى الله عنه وهو البر الصادق . فقال : « والله ما قتلت عثمان ، ولا مالأت فى قتله »

فصـــل

فى الطعن على الصحابه

قال الإمام أبو المعالى : « قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة ، وعظم افتراء الروافض وتخرصهم » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : يجب على كل مسلم أن يتذكر مكان أصحاب رسول الله ﷺ منه ، ويعلم أنهم هم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ، وفضلهم على جميع الامة ، وزكاهم ــ صلوات الله عليه ــ وأثنى عليهم ، فقال : « خير القرون قرنى » فقد وجه الله الخطاب اليهم بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » [آل عمران ١١٠] وقال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار » [الفتح ٢٨] الى آخر السورة . فحق على كل مسلم أن يعرف لهم ذلك الفضل ويستصحب فيهم تلك العدالة . وان نقلت هنات فليلتمس لها أحسن التاويل ، لأن عدالتهم نقلت نقلا متواترا ، فلا يقدح فيها ما نقل نقل آحاد . وكل واحد منهم اجتهد مريداً للخير ، قاصداً للسداد .. فمنهم من أصاب ذلك ومنهم من أخطاه .

ورحم الله أمير المؤمنين على بن أبى طالب فان « قنبرا » حكى عنه انه لما انقضى يوم الجمل ، أمرنى أن أوقد مشعلة وأسير معه لأتصفح القتلى . فمر حتى وقف على « طلحة بن عبيد الله » رضى الله عنه فقال : اعزز على أبا محمد ان أراك معفرا تحت نجوم السماء ، وفى بطـــون الأودية احييت نفسى نفسى ، وقتلت معشرى الى الله ، استوى عجرى وبجرى وانى لأرجو أن يكون من الذين ، قال الله فيهم : « ونزعنا مافى صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين » [الحجر ٤٧] وان لـــم يكونوا هم فمن ذا يكونه ؟

فصـــل
فى حكم قتال على رضى الله عنه

قال الإمام أبو المعالى : « على بن ابى طالب كان اماما حقا فى توليته ، ومقاتلوه بغاة » الى آخر قوله .

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الذين بايعوا أمير المؤمنين عليا ثم قاتلوه ، لم يكن لهم ذلك ، لأن من انعقدت بيعته لاينبغى أن يخلع ، ولا أن يخرج عليه . لاسيما وعلى مستجمع لشروط الامامة . لكن أولئك فعلوا مافعلوه قاصدين للخير والسداد ، وان أخطاوه ولـــم يصيبوه .

والظن بعائشة رضى الله عنها ، لم يكن مشيها الى البصرة الا رغبة فى اطفاء نار الفتنة ، وتسكين الثائرة والواقعة بين المسلمين . وكان من الأمر يوم الجمل ماكان . وكذلك معاوية لم يخالف عليا الا ظنا منه أنه على الحق فى طلب عثمان .

والعصمة لاتشترط لواحد من الصحابة ــ رضى الله عنهم ــ فانهم بشر بصدد الخطا والزلل . وأما من يشترط العصمة للأئمة من «الامامية»

نقول : لايفضى اليه العقل ، ولايدل عليه الشرع . ولو كانت العصمة واجبة للامام ، لانبغى أن تجب فى جميع جباته وعماله وقضاته . وبذلك كانت تصح العصمة للامام ، لانه اذا قدم من ربما اخطأ ، أو قصد الى الظلم ، لارتفعت عصمة الامام بتقديمه ظالما .



قال الإمام أبو المعالى : « **فهذه - رحمكم الله وأصلح بالكم - قواطع فى قواعد العقائد ، يستقل بها المبتدىء ، ويتشوف بها المنتهى الى جملة المصنفات . وقد تصرمت [بعون الله وتاييده (١)] والحمد لله رب العالمين » (٢)**

قال المفسر أبو بكر بن ميمون : الامام ابو المعالى - رضى الله عنه - قد استوفى فى هذا الكتاب من الأدلة القطعية والحجج البرهانية ، مالم يتضمنه كتاب ، ولا اشتمل عليه ديوان . ولا يوجد فى حجمه وقدرء ديوان ، هو اغزر منه فوائد واكثر قوائم وفرائد .

ورحم الله الفقيه المتكلم « أبا العباس الزنقى » فانه ابدع فقال فى هذا الكتاب وأحسن :

من كان معنيا بأمر معاده ومعيده . فعليه بالارشاد
فليعتصم بسبيله ودليله من خيره الاصدار والايرد
وليعتمد أنوار قطعياته فى ظلمة التمويه والالحاد .
عول عليه تدينا . فكفى به ذخرا ليوم تجمع الاشهاد

... ...

ووافق الفراغ من هذه النسخة المباركه يوم الأحد الثانى والعشرين من شهر جمادى الآخرة ، سنة اثنتين وثمانين وسبع مائة . أحسن الله

---

(١) بعون الله وتاييده : ط

(٢) والحمد لله المشكور على افضاله له : ط

عاقبتها ، وغفر الله لكاتبها ، ولمن دعا له بالرحمة والرضوان ، ولجميع المسلمين بمنه وكرمه . والحمد لله رب العالمين . وصلواته على سيدنا محمد نبي الرحمة وشفيع الأمة ، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته وعشيرته الطيبين الطاهرين ، وسلم تسليما كثيرا . ورضي الله عن أصحاب رسول الله أجمعين ، وعن التابعين وتابعي التابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

... ...

تم كتاب « شرح الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » للفقيه المتكلم « أبى بكر بن ميمون . القرطبى » ـ رضى الله عنه ـ

وكان الفراغ من تحقيقه بعون الله فى « مصر » فى يوم الجمعة الثانى من جمادى الأولى ، سنة ألف وأربعمائة وسبعة من الهجرة الموافق اليوم الثانى من يناير سنة ألف وتسعمائة وسبعة وثمانين .

... ...

ملاحظة :

شارح الكتاب ذكر فى حديثه عن المعجزات الحسية للنبى محمد ﷺ ، **انه كان مقيما بـ « قرطبة »** ودعا لها بأن يحرسها الله ، وذلك فى زمن ذى الوزارتين ، الفقيه المحدث الكاتب « أبى عبد الله ، محمد ابن أبى الخصال » رضى الله عنه . **وذكر عن نفسه أنه لقى رجلا بـ « اشبيلية »** وهى بلدة من بلاد « الأندلس » .

د / أحمد حجازى أحمد على السقا

عنوان المراسلات :

(أ) ميت طريف مركز دكرنس دقلهية أو

(ب) ٣٩ شارع الزهور ـ عزبة مرسى ـ الزيتون ـ القاهرة .

المحتويـــات

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

رقم الايداع ٤٥١٧ / ٨٧م

الترقيم الدولى ٥ – ٥٧٦ ٠ – ٥ ٠ – ٩٧٧

مكتبة علم أصول الدين

١

الشامل في أصول الدين

لإمام الحرمين الجويني

(٤٧٨ هـ)

حققه وقدم له

علي سامي النشار

فيصل بدير عون　　سهير محمد مختار

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزي وشركاه

مكتبة علم أصول الدين

الشامل في أصول الدين

لإمام الحرمين الجويني

(٤٧٨ هـ)

حققه وقدم له

دكتور

علي سامي النشار

فيصل بدير عون   سهير محمد مختار

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

١٩٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

كان ظهور الأشعرية أعظم حادثة فكرية فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى . لقد استطاع صاحبها أبو الحسن الأشعرى أن يضع المعالم الفكرية الكبرى التى صبغت تاريخ الإسلام الفكرى حتى أيامنا هذه . واندفع وراءه موكب كبير من فلاسفة الإسلام على الحقيقة بنوا الفكر الإسلامى فى صور متطورة ، ولكن فى نطاق جوهر تعاليم الشيخ الأول . وآمن الجمهور الأعظم — جمهور المسلمين — بعقائد الشيخ الأول وعقائد أتباعه سواء فى صورتها الفلسفية أو فى صورتها العقائدية ، فلم يعد فى الوجود الإسلامى سوى مذهب الأشاعرة — مع دوائر متناثرة قليلة تؤمن بالمذهب السلفى المتأخر ، وبالمذهب الشيعى الاثنى عشرى ، أو الاسماعيلى أو الزيدى ، أو بالمذهب الخارجى الإباضى .. وأصبحت عقائد الأشاعرة هى الطابع الرسمى لمسلمى العالم أجمعين . وأثبت المذهب الأشعرى — أنه — فلسفة متطورة .. ينظر إليها فلاسفة المذهب من خلال تطور الحياة وتطور الزمن .

وقد نفذت الأشعرية فى مسالك متعددة إلى الفكر الأوروبى المسيحى فى القرون الوسطى ، وأشعلت المواقف المتعددة فى فلسفته ، ثم قفزت الأشعرية إلى أعماق عصر النهضة ، ونحت جانباً بل قذفت بعيداً بالتومستية ، ونشأ عنها كل المواقف الحاسمة لدى الفلاسفة المحدثين .

وقد قامت تلميذتى وزميلتى الدكتورة فوقية حسين الأستاذة المساعدة بكلية بنات

عين شمس بأبحاث عارمة عن إمام الحرمين (الجوينى) وعرضتها عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتى السيدة/سعاد عبد الرازق بتوضيح هذه المواقف مستندة على وثائق جديدة تثبت الأثر العظيم النافذ للأشعرية فى تاريخ الفكر الأوروبى الحديث .

كما قدم تلميذى فيصل بدير عون بنماذج رائعة الموقف الأشعرى فى بحثه عن « فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية » . واتخذ — وهو فى نضج شبابه — الموقف الأشعرى موقفاً له .

كما قام تلميذى الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف بعرض لموقف المذهب الأشعرى للمشائية اليونانية ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين فى بحثه « الصلة بين الله والعالم » . وعرض تلميذى جلال موسى فى بحث ممتاز « لنشأة الأشعرية وتطورها » .

وعرض تلميذى محمد سليمان داود لفلسفة أبى بكر الباقلانى فى بحث رائع ، بيّن فيه الجوانب الأصيلة فى هذا الفيلسوف الكبير .

وقدم تلميذى الدكتور عبد الرازق مكى صورة متكاملة لابن خلدون كفيلسوف مبدع من فلاسفة الأشاعرة .

كما عرض تلميذى مصطفى حلمى « نظرية الإمامة » عند الأشعرية عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتى السيدة / آمنة نصير بتبيين الجوانب الأشعرية لدى المفكر السلفى ابن الجوزى فى رسالتها عنه ، وتقوم بأبحاثها فى كلية بنات عين شمس .

ويتوج هذه الأعمال جميعا — تلميذى — وعلامة الجزائر ومصر الشاب الأستاذ / عمار الطالبى ، الذى يقوم بأبحاث عارمة عن « ابن تومرت » مهدى

المغرب ، وأثر الأشعرية فيه . ثم عن أبى بكر بن العربى ، وأثر الاشاعرة فى المغرب .

لقد أردنا خلال كل هذه الدراسات وتتبعها الكثير بتعيين حيوية المذهب العظيم والنظرية الإسلامية الحقيقية ، والمذهب الكونى الذى ملأ فكر المسلمين وقلوبهم وأفئدتهم ، وصبغ حياتهم العملية ، المذهب الذى واجهوا به الوجود كله و، واطمأنوا إليه .

ولقد رأيت لكى أحقق غاية عظمى ، وهى كتابة فلسفة الأشعرية فى صورتها الحديثة ، وإنه لحق على الأشعرية فى عنقى وعلى كاهلى ، أن أعرضها فى صورة متطورة معاصرة ، وأن أقوم بنشر كنوزها التى لم تنشر لكى يتمكن القارىء — خلال هذه الكنوز — أن يتعرف على فلسفة أسلافه وأجداده ..وأن يعرف مواقفهم الفلسفية فى مجال الألوهية أو مجال الطبيعة ومجال الانسان .

ووجدت فى إثنين من شباب الباحثين : هما فيصل عون المعيد بكلية آداب عين شمس ، وسهير محمد مختار المعيدة بكلية البنات الإسلامية ، والتى تقوم بأبحاثها عن « مذهب الكرامية » بجامعة عين شمس ، صدى لما أجده فى نفسى ، وهو الإلحاح بنشر هذه الكنوز ، على ما فى هذا من صعوبات علمية ومنهجية .

ورأينا أن نقتحم هذا الوعر بكتاب « الشامل » فى أصول الدين ، لهذا السيد الأشعرى الكبير ، إمام الحرمين الجوينى .

وقد كان حلماً كبيراً أن يرى الباحثون فى الفلسفة الإسلامية هذا الكتاب منشوراً فى هذه الصورة ، وهانحن ذا قد حققنا لهم الحلم .

أما بعد : فإننا نجد لزاما علينا أن نقدم شكرنا لمنشأة المعارف بالاسكندرية ،

ولصاحبها الفاضل السيد/ جلال حزّى — فقد رأى أن يساهم فى هذا العمل العلمى الجليل ، وأن يقوم بطبع هذا الكتاب ونشره على نفقة الدار .

كما نقدم شكرنا لجميع العاملين بمطبعة شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، الذين سهروا على إخراج هذا المخطوط العظيم إلى الوجود .

والله ولى التوفيق .

الاسكندرية فى ٢٢ رجب ١٣٨٩ هـ .
٤ اكتوبر ١٩٦٩ م .

دكتور على سامى النشار
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

فهرست الموضوعات

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

كتاب التوحيد

باب

الموضوع	الصفحة

البواكير الأولى للحركة العقلية الاسلامية

الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون فى الأرض ، فتوغلوا شمالا وجنوبا وشرقا وغربا من بيتهم الحرام ، وعلت أعلامهم فى كل مكان فى أمد قليل . وكانت ألسنتهم تدندن بالقرآن وآذانهم تصيخ السمع له . ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكثيرون بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولمنهجه فى الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذى فتحوه وغلبوه ، بالقرآن وبسنة محمد عليه الصلاة والسلام .. وهذا ما كانو يملكون ، فأتجهـوا إلى القرآن وإلى السنة يتأملون فيها ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضا يخاطبون الأمم ، أمما عريقة فى الحضارة ، راسخة فى الفكر .

اتجهوا إلى القرآن الكريم يقرأونه ويتدبرونه . ومن هذا التدبر وهذا التفكر فى أعماق النص الألهى ، بدأ الفكر الاسلامى . اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد ، هو القرآن .

والحياة الاسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآنى : فمن النظر فى قوانين القرآن العملية نشأ الفقه . ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب أخروى نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة . ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة .. الخ . وتطور العلوم الاسلامية جميعها إنما ينبغى أن يبحث فى هذا النطاق .

كان عهد عثمان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لعثمان دخل فى كل ما حدث . . كانت الحوادث تتلاحق والحياة الاسلامية تضخم ، وأمم شتى تدخل الاسلام . كان المعترك الجديد .. خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة هى الثالثة ، وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر قد انتزع من على رضى الله عنه ـ للمرة الثالثة لكى يعطى لشيخ اتهم زوراً بأنه متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم

العدل ، وأتهم بأنه ترك الأمر لبقايا قريش الضالة ، وحقاً إننا لا نجد فى ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازعا واضحا ، ولكن نجد تهيؤا كبيرا لحركة عقلية مقبلة ، يشتد فيها النقاش .

ومما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلاص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث فى السنوات الماضيات بعد وفاة الرسول صلوات الله عليه وسلامه وينظرون: هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول ؟! لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبى العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو راض عن عثمان ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل هذا ربانى الأمة وعالمها ، بل السيد الذى طلب الحق لنفسه هو أيضا راض عن الشيخ الثالث ، فعلام إذن الخلاف .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى المسلمون المقدسون من صحابة النبى . وحتى إذا قام الخلاف على « الكنوز » بين عثمان وأبى ذر ، وبين أبى ذر ومعاوية — حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابى الجليل وذهب إلى الربذة منفيا ، معلنا أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبداً حبشياً ، وإنه يذهب إلى هناك لكى يموت معلنا أن بشارة الرسول الأعظم بسبيل التحقق .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ، وشتات من اليهود — وقد آمنوا نفاقا — لا يرضون . وسواء أكان عبدالله بن سبأ حقيقة تاريخية أو لم يكن ، فقد كان لليهود الذين دخلوا الاسلام ، دخل فى الفتن .. وكانت الفتنة .

وحين تولى « ربانى الأمة » الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعته ، وهذا ليس من شيعته ، ومضوا يتضاربون بالسيف ويتضاربون باللسان . وتعقدت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أحبوه عن يقين وإيمان ، وساروا فى ركب الإمام الكبير وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقى لحقيقة الاسلام الكبرى ، وكان منهم من أحبوه فتنة ، افتتنوا بالسيد الإيثارى ، بطفل مكى ظهر فى مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب رسول الله أمام مشيخة

قريش جميعا .. ثم ينام فى فراشه — فراش النبى صلوات الله عليه — حين تركه مهاجرا ، ثم أسطورة القتال فى جميع مواقع القتال ، ثم نفحات العلم يلقيها إليه محمد صلى الله عليه وسلم .. وينادى الرسول فيهم : «أنا مدينة العلم وعلى بابها » ثم يستمعون إلى حديث غدير خم، وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء التى اليهود المستسلمة ، وموابذ الفرس الضاغنون على الدين الجديد ، بأفكار القداسة والعصمة والجلالة محاطة بابن عم النبى صلى الله عليه وسلم ، وقبلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا: « العثمانية » و « الأموية» الذين كرهوا الاسلام أشد الكراهية . وامتلأت صدورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه .. كرهوا أبا بكر وعمر كما كرهوا عليا سواء بسواء ، ولكن واتتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . وباسم الشيخ الشهيد، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يغضبون لدم صاحب من أصحاب رسول الله مضى رسول الله وهو عنه راض ، ومضى الشيخان وهما عنه راضيان ، قد أهدر دمه ودم أولياؤه . وخدع أهل الشام حقا، وتبعوا الكذب والخداع ، ولم يعلموا حينئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين وأنهم خضعوا — لهما خلال حكميهما خوفا من سطوة المسلمين ، وتمكينا فقط لأقدامهم فى المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأمس فقط «الطلقاء» و «المؤلفة قلوبهم»

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله لا للرجل ، وضاع الحق ، وقتل «على» وتولى الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية كان له بالمرصاد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية. رأى جماعة من أصحاب الحسن بن على — عليه السلام — أن معاوية إبن قريش العاتى يتحكم فى أعناق المسلمين ، فأعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للخطب الجسيم السياسى ينزل ببلاد الاسلام فلا يهتمون به ولا يأبهون .. ومن هنا نشأ اسم «المعتزلة » الذى سيطلق فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة .

وفى وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس، ظهر عالمان من أهل البيت : هما الامامان أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ ﻫ) ، والحسن بن محمد

ابن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . وينسب إلى الأول واصل بن عطاء بحيث يقول ابن المرتضى : أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهو الذى أخذ عنه واصل . وكان معه فى المكتب فأخذ عنه وعن أبيه (١) . وأما الحسن بن محمد ابن الحنفية ، فكان له شأن آخر فى تاريخ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .

لقد ظهر الخوارج فى عهد الامام على بن أبى طالب ، وأعلنوا أن « الحكم لله لا للرجال » ، وقد أداهم إلى هذا الأصل « التحكيم »، فقد أنكروا أن يحكم على فى الحق رجلا أو رجلين . إذا كان على هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم؟ الحق حق الله ، فليمضوا محاربين فيه مجاهدين حتى يرزقوا إحدى الحسنيين، وما كان لنبي اذا وضع لأمته أن ينكص على عقبيه . ولما ناقشهم الإمام وجادلهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ، وأنه كرهه أول الامر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكص على عقبيه فيه ، ولكنهم سأموا القتال فدفعوه أن يضع الأمر فى يد رجلين من الرجال، فلما قبله نكصوا هم على أعقابهم وطلبوا منه المضى فى الحرب، وأعلنوا توبتهم عن التحكيم .. هنا بدأ الخوارج الحرب المدبرة وقاموا بها مجالدين الامام عليا بكل ما لديهم من وسائل . ومات على ، فقام الخوارج يقاومون أيضا بنى أمية ، وسرعان ما تكون مذهبهم فأعلنوا أن الايمان ليس هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أى أن الايمان لا ينفصل عن العمل. ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهى أن الفاسق غير مؤمن ، وكل مخالف للخوارج فى فكرتهم هو فاسق ، وبالتالى هو غير مؤمن ، فيحل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه .

ولقد ضج المجتمع الاسلامى بالخوارج وبآرائهم ، ومن ذلك فقد كانت تلقى صدى فى عقول الكثيرين . فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج « التقية» كما عرفها الشيعة ، فانقضوا على مخالفيهم يفشون فيهم القتل الذريع . ووجدت دعوتهم فى عدم إيمان المخالف أكبر صدى . ووجد الامام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده العظيم ، مستندين إلى أصل ظاهره الصدق وباطنه الإفك ، وهو «الحكم

---

(١) انظر المنية والامل ص ١١.

لله لا لعلى » — ينشرون أصلا آخر خطيرا لقتل المسلمين، وهو أن لا عقد بدون عقل ، فنفر لجادلتهم، وأعلن أنه لا تضر مع الايمان معصية . وبينما كان الخوارج يعلنون أن مرتكب الكبيرة فاسق كافر ويجب قتله ، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الايمان حتى يزول الايمان بزوالها . وهنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة . ويمثلها — بعد الحسن بن محمد — مجموعة من العلماء على رأسهم أبو حنيفة النعمان المتوفى ١٥٠ هـ ، لم يكفروا أصحاب الكبائر ، ولم يحكموا بتخليدهم فى النار . وكان تكفير أهل الكبائر وعدم تكفيرهم الشغل الشاغل للمسلمين فى ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ومدرسته . إن هذا الامام الفارسى الذى يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه ، كان الفيلسوف الأول للاسلام ، المنبثق عن روح الاسلام وحقائقه ، فلم يكن ليستطيع أن يترك المسلمين وهم فى معترك الفرق والفلسفات نهباً للقلق العقائدى يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم ، فعرض فى حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية . وقد تنبه البغدادى إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء، وأن له رسالة فى نصرة قول السنة: إن الاستطاعة مع الفعل . ولعل هذه الرسالة هى كتاب « الفقه الأكبر » وقد نسب لأبى حنيفة كتاب الفقه الأكبر فى العقائد، وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديدا منهجيا . وقد كثر الشك فى نسبة هذا الكتاب اليه ، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التى أثبت البحث العلمى أنها لم تثر فى عهده . وإنه من الثابت كذلك أن له كتاب « العالم والمتعلم » وفيه أيضا عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية ، ثم كذلك رسالة فى الإرجاء . وقد نشر الفقه الأكبر وشروحه المتعددة نشرات كثيرة فى الهند ومصر، كما قام عالم السنة السيد محمد زاهد الكوثرى بنشر رسالة العالم والمتعلم ورسالة الأرجاء فى طبعة حديثة . كما نشر أيضا الفقه الأبسط ، وهو من أهم كتب أبى حنيفة .

وقد خاض أبو حنيفة فى السياسة وآمن بأحقية أبناء على ، وتتلمذ على محمد الباقر

وزيد بن على ، وكان هواه دائما مع الزيود ، ولكنه لم يقبل أبدا عقيدة الأمامية ومنطقها ، وكان أبو حنيفة من التابعين ، ولقى عددا كبيرا من الصحابة . وكوّن أبو حنيفة آراءه بعد تمحيص كبير . فمذهب أهل السنة والجماعة إذن تكوَن من قديم ، ولم يكن حادثا على يد أبى الحسن الأشعرى أو أبى منصور الماتريدى . وينبغى أن نقرر أن هذه هى المدرسة الكلامية السنية الأولى التى وقفت فى العراق ، موطن الفرق المختلفة ، وحاربتها أشد حرب . وينبغى أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح « الفقه الأكبر » للاعتقادات مقابلا « للفقه الأصغر » للعبادات ، كما استخدم مصطلح « أصل التوحيد » وهاكم موجز آرائه الكلامية :

١ - توحيد الذات والصفات :

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبى حنيفة ، وقد عاصر أبو حنيفة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كما عاصر الجهم بن صفوان ، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة فى صورتها الأولى فى هذا الموضوع الشائك : « إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له : قل هو الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » . ولقد تفنن الشراح - فيما بعد - فى شرح هذا الأصل وما يقصده الإمام به . ومع أن غايتنا أن نضع آراء الرجل فى صورتها الأولى ، وألا نخوض فى آراء الشراح المتأخرين ، إلا أننا قد نجد فى شروحهم أحيانا كثيرة ما يفسر آراء الرجل فى بساطتها الأولى ، فالله واحد لا من طريق العدد ، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين ، وهو ما يفتتح به العدد. وهذا تعريف الواحد من طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله. أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له، بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معا .. ولا يتوهم أن يكون معه أحد. ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية « لم يلد ولم يولد » أى أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث . « وصمد » بأنه غنى عن كل شىء ويفتقر اليه كل شىء . ثم يشرحون « ولم يكن له كفواً أحد » بأنه لم يكن شىء من الموجودات يماثله . أما قول

الشراح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسما فيقدر ويتصور وينقسم ، وليس هو جوهرا من الجواهر تحلها الأعراض ، ولا بعرض أو أعراض تحل فى الجواهر ، فكل هذا متأخر لم يعرفه عصر أبى حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لفظى الجوهر والعرض يردان فى المتن ، وهذا عجيب .

ومن العجيب أيضا أن يتهم أبو حنيفة بأنه قال : إن لله مائية أى ماهية . ويقول الشهرستانى عن ضرار بن عمر وحفص الفرد : أنهما أثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقال إن هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أنه — تعالى — يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره فى خراسان ، فأعلن : « لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شىء من خلقه ، وهو شىء لا كالأشياء » .

فيكون أبو حنيفة إذن أول من أطلق على الله الشيئية . وهو يستند فى هذا إلى الآية « قل أى شىء أكبر شهادة ، قل الله »[1] ، ولكنه ينزهه فيقول : وهو لا كالأشياء مستندا إلى قوله تعالى « ليس كمثله شىء »[2] . وهو يقصد بشىء أنه موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتا وصفة . أو بمعنى آخر : إنه « شىء » لا تدركه الأفهام أو العقول . أما مايرد فى متن الفقه الأكبر من أن معنى الشىء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد ، ولا ند له ولا مثل ، فمن المحتمل أنه زيادة فى النص ، فلم تكن اصطلاحات الجوهر والعرض والحد قد ظهرت إبان ذلك الوقت .

أما عن صفات الله فيقول أبو حنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته

---

(١) الأنعام : ١٩ . (٢) الشورى : ١١ .

الذاتية والفعلية » . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته . والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام ، وكل هذه الصفات قديمة ، وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضدها كالخلق والرزق «فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقول إنه — أي أبو حنيفة — اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدي على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة في العبادات نراه وهو يبحث مسألة اليمين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر يمينا كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال فالحلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل — كالرحمة والسخط والغضب — فالحلف بها غير يمين . والأحناف هم أول من ميزوا بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل ... ومذهبهم أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيود ، ففي كتاب « المجموع » المنسوب إلى زيد بن عليّ أن الكفارة فيه إنما تلزم إذا كان الحنث في القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابها كبيراً بين أبي حنيفة وزيد بن عليّ في العقائد . على أية حال يميز أبو حنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدعونا إلى الشك في نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، وفي أنها أضيفت إليه تحت تأثير ما تريدي .

ويحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع فيقول : هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » وسيصبح هذا هو العدد الرسمي عند أهل السنة جميعا أشعرية وما تريدية . أما الصفات الفعلية فعددها لاحصر له . ثم يخوض أبو حنيفة في مشكلة قدم الصفات أو حدوثها فيؤكد ثانية أنها قديمة « لم يحدث له اسم ولا صفة » أي أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها، أزلي

لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدثت له صفة من صفات أو زالت عنه، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ، « لم يزل عالما بعلمه الذى هو صفته الأزلية » لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة فى الأزل» وما ثبت قدمه استحال عدمه . فعلمه أزلى أبدى منزه عن قبول الزيادة والنقصان، قادراً بقدرته والقدرة صفة فى الأزل ، متكلما بكلامه الذاتى ؛ والكلام صفة فى الأزل ، وخالقاً بتخليقه ؛ والتخليق صفة فى الأزل ، وفاعلا بفعله ؛ والفعل صفة فى الأزل . والمفعول مخلوق أى أنه حدث عند ما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، إنه ليس بحادث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقا ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته فى الأزل » أى صفاته الذاتية والفعلية — عند أبى حنيفة — ثابتة فى الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها : فهو كافر عند السلف .

وهنا تأتى مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم فى أواخر عهد الأمويين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائلين بخلق القرآن . ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن من اتبع جهما على قوله بخلق القرآن «رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية » ومن الواضح أن كلمة أبى حنيفة هنا لا تستقيم فى سياق النص ، فلو كان المقصود بها أصحاب أبى حنيفة النعمان لكان من المحتم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهى الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبيد وهى البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد كانوا من البصرة ، فأبو حنيفة إذن تصحيف لناسخ غير متبصر ، وأصلها « أبو حذيفة » وهى كنية واصل بن عطاء . على أن أبا هلال العسكرى فى كتابه « الأوائل » يذكر أن « أول مااختلف الناس فى خلق القرآن أيام أبى حنيفة، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وسئل عنه أبو حنيفة فقال :

إنه مخلوق ، لأن من قال « والقرآن لا أفعل كذا » فقد حلف بغير الله ، وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته فى الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن — على رأى أبى هلال العسكرى — من بحث فقهى فى مسألة اليمين : إذا كان اليمين باسم غير الله فهو ليس يميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالحلف به ليس بيمين . وكل ما خلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا تقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى فى المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبى عليه السلام منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وقراءاتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وما ذكر الله تعالى حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك كله إخبار عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه . هذا كلام صريح فى قدم القرآن ، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين الرأى الآخر الذى يصرح بأن أبا حنيفة يقول بخلق القرآن .

هناك طرقا ثلاثة : أولا أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبى حنيفة ونعتبره من المنسوبات إليه . ثانياً أن نقول إن ثمة تطوراً حدث فى فكره ، فآمن أولا بخلق القرآن ، ثم تخلى عن الفكرة وتأثر بتلاميذه ، واعتنق فكرة قدمه . ثالثاً أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام . الكلام النفسى القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية القديمة ، والكلام اللفظى الحادث المؤلف فى السور والآيات . أى أن القرآن المكتوب فى المصاحف بأيدينا أى بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمحفوظ فى قلوبنا نستحضره عند تصور المغيبات بألفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أى بحروفه المحفوظة المسموعة كما هو ظاهر فى المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذى لا يعتبر القسم به يمينا . وأخيراً لا ضير أن يتهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهى مشكلة الإشكالات فى تاريخ المسلمين العقلى والسياسى .

وقد اتهم البخارى صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن على مؤسس المذهب الظاهرى بنفس هذه التهمة .

ونجد نفس الأمر أيضا فى رأى أبى حنيفة فى المتشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحق الله ، يعنيان الذات من ناحية . ومن ناحية أخرى أن وجه الله قد يراد به ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته ، والثواب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز الحلف بوجه الله وبحق الله . بينما يذهب الفقه الأكبر إلى أن لله يداً ووجهاً ونفساً كما ذكر الله فى القرآن ، وهى صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن يده قدرته الأن فيه إبطالا لصفة من صفات الله ، وهو قول أهل القدر والاعتزال . فيده صفته بلا كيف ، وغضبه صفته بلا كيف ، ورضاه صفته بلا كيف . ونلاحظ أن التفسير الأول للمتشابهات تفسير عقلى يقترب فيه أبو حنيفة من المعتزلة ، والتفسير الثانى سلفى .

٢ — الخلق والعلم .

خلق الله تعالى الأشياء لا من شىء عند أبى حنيفة ، أى لا من مادة . لأن القول بخلق الشىء من مادة معناه قدم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حربا عنيفا ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فهل أثيرت المسألة فى عصر أبى حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات وإنما هو كان بصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعان ما يستطرد ويقول : وكان الله عالما فى الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذى قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون فى الدنيا ولا فى الآخرة شىء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه فى اللوح المحفوظ ، وقد فسر الشراح : قدر الأشياء ، أى أرادها ، والقدرة هى الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاها : أى فعلها . فالله أراد الأشياء فى الأزل أى أنه كتب فى الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أى أنه أراد فى الأزل أن ذلك الشىء يوجد فى زمن ، وكتب أن هذا الشىء يوجد بقدرته فى وقت ما ، فالله عالم فى الأزل بأشياء ، ومريد فى الأزل

لأشياء ثم قضاها أى أنه أتم الشيء . « فقضاهن سبع سموات ، ولا يكون فى الدنيا شيء إلا بقضائه وعلمه وكتبه فى اللوح المحفوظ . هذا تفسير . وننتقل الآن إلى رأيه فى الإرادة الإنسانية .

٣ — الإرادة الإنسانية

كان الجبر والاختيار يشغلان المسلمين فى عصره، فكتب فى الفقه الأكبر «كتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم » كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف ، أى أنه سيكون كذا وكذا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا ، كتب كل هذا فى القدم . والقضاء والقدر والمشيئة صفاته فى الأزل بلا كيف ، يعلم الله تعالى المعدوم فى حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده . ويعلم الله تعالى الموجود فى حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فناؤه . ويعلم الله تعالى القائم فى حال قيامه قائما ، وإذا قعد علمه قاعدا فى حال قعوده ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث فى المخلوقين . فعلم الله تعالى أزلى ، لم يزل موصوفا به فى الأزل ، لا بعلم متجدد — كما يذهب الجهم — ولا يتغير علمه بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ، والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلواً من شائبة الكفر والإيمان، ثم أتى الخطاب: الأمر والنهى، فآمن من آمن وكفر من كفر . فعل الأول الايمان « بفعله » أى إقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وفعل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان نكتسبها فى هذه الدنيا . وهنا يدخل أبو حنيفة فكرة الميثاق فى عالم الذر ، فقبل خلقنا على هذه الصورة أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة الذر ، وأخذ عليهم الميثاق . قالوا بلى :

شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أى أنه فى العالم الذرى الأول قابل الله الأرواح ، وأمرهم بالايمان ونهاهم عن الكفر ، فأقروا بالربوبية ، فكان منهم ذلك إيمانا، فهم يولدن على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق فى عالمنا هذا ، فمنهم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته وكفر مبدلا مغيراً ، غير فى إيمانه الفطرى باختياره واكتسابه .

ثم يعلن أبو حنيفة المذهب الكسبي الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعا « ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمنا ولا كافراً، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً فى حال إيمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون ، كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وتقديره ، والمعاصى كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره . هذا هو مذهب الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القارىء شارح الفقه الأكبر مناقشات أبى حنيفة مع عمرو بن عبيد فى أن الله صانع كل صانع وصنعته ، والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نصوصا متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة قد استعصت على الناس فأنى يطيقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتى بما عنده ، ويأتى ببينة وبرهان » . ويحدث للقدريين حين أتوا إليه يناقشونه : وأما علمتم أن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » . ولكنهم يلحون عليه فى الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو توفيقا بين القضاء والعدل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيها ، ثم يحاسب الناس على ما يبدر منهم ؟ ! ويضعونه فى قياس محرج لا سبيل الخروج منه فى

رأيهم إما القضاء والقدر وإما العدل . . فيتساءلون : هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى فى ملك الله ما لم يقض ؟ ويتفطن أبو حنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر والآخر قدرة . فأما القدرة فإنه لايقضى عليهم، ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر السكينونة إذا أمر شيئا كان ، وهو على غير أمر الوحى . ويفسر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبى حنيفة فيقول « هو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله بما جاء به الوحى الإلهى ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور فى الأزل . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكاليف وإيجاب ، والأول تسير الأعمال فى الكون على مقتضاه ،والثانى يسير الجزاء فى الآخرة على أساسه»[1]ولكن تبقى المشكلة : أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويجيب أبوحنيفة، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق، « وإنى أقول قولا متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط . والله تعالى لايكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لايعلمون ، ولاعاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه » وهذه هى نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض فى المسألة ، ولكن القدريين أرغموه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر محدود لا يتجاوزه ، وهو فى هذا يؤمن بالقدر خيره وشره ، وشمول علم الله وإرادته وقدرته الأكوان وأنه لا شىء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهى عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبوحنيفة جهميا يؤمن بالجبر إذن كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادى فى هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبى حنيفة تحاول وصمه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلميذ أبى حنيفة قد

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهره : أبوحنيفة ص١٧٧ — ١٧٩ .

سئل : أكان أبو حنيفة مرجئا ؟ قال : نعم ، قيل: أكان جهميا. ؟ قال : نعم. قيل : أين أنت منه ؟قال : إنما كان أبو حنيفه مدرسا ، فما كان من قوله حسنا قبلناه ، وما كان قبيحاً تركناه عليه. أما أن أبا حنيفة كان مرجئا ، فهذا حق، ولكنه كان مرجئا ، كما سنرى بعد ، إرجاء سنة ، ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهمياً فهذا كذب وافتراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبى حنيفة أنه كان يقول : « صنفان من شر الناس بخراسان : الجهمية والمشبهة » .

وقد تعود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الأحناف الأوائل : مرجئة السنة . وكان السبب فى هذا موقفهم من الخوارج كما ذكرنا ، فى دعواهم قتل مرتكب الكبيرة مستندين على أصلهم بأن الايمان عقد وعمل، وقد عنى الخوارج بالهجوم على الأحناف ومحاربتهم . وقد ذكرلنا أيضا صاحب الفهرست أن اليمان ابن الرباب « من جملة الخوارج ورؤسائهم » كتب فى الرد على المرجئة ، وفى الرد على حماد بن أبى حنيفة ، وكان حماد متكلما عظيما كأبيه . حارب أيضاً الخوارج وحاربوه . فمن الممكن إذن أن نقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية من الإيمان « إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله فى الجملة دون التفصيل ، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه » . وقد شرح محمد بن زاهد الكوثرى مذهب أبى حنيفة فى الإرجاء فقال : « إن العقد الجازم لا يحتمل النقيض، وعد العمل ركنا يجر إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، ومحققو علماء أصول الدين مع أبى حنيفة فى ذلك ، وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خبرا بالمسألة بالإرجاء، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم . ولكن هذا إرجاء سنة لا يعدوه الحق ، وزعم خلاف ذلك موقع فى معتقد الخوارج أو المعتزلة .

وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجى كما رواه بسنده

عن عطاء ورسالة أبى حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتى فى الارجاء بما يجلو حقيقة الأمر(١).

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكى يحمى المجتمع الإسلامى من عقيدة الخوارج ، التى كانت تنادى بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السير بمقتضى سنتهم وفقههم ، ومن لم يعمل بها ، اعتبر غير مؤمن حق عليه القتل ؛ فقام الحسن بن الحنفية بدعوته وتابعه عليها أبو حنيفة .

وقد أخطأ جولد تسيهر فى كتابه « العقيدة والشريعة » خطأ بالغاحين قرر أن المرجئة إنما قامت بمذهب متسامح يحمى الأمويين ، فالأمويون — كما يرى جولدتسيهر وكذلك هم فى الحقيقة — مغتصبون ، ولكنهم كانوا حكام المسلمين ، فكان من الضرورى أن يقوم مذهب فكرى يقرر أن إيمان المسلمين أمره مرجأ إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم ، وأنه فى علاقاتهم فى هذا العالم الأرضى يكفى أن يعتبروا من طائفة المؤمنين فلابد إذن أن نترك الأمر لله . ويقول جولد تسيهر « وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين(٢) . وكلام جولد تسيهر لايستند هنا على أساس ، إن مرجئة أهل السنة قد نشأوا على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية وكان الحسن يرمى إلى حماية المسلمين - شيعة كانوا أو جماعة - من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة فى أوجها ابان ذلك الوقت ، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الضلع مع الأمويين أو العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة فى عصور تالية ، وخاصة حين اختلطت عقائدهم بعقائد المعتزلة ، قد هاجموا

(١) أنظر الاسفرائين ، التبصير فى الدين ٦٠ ، ٦١ .

(٢) أنظر جولدتسيهر : العقيدة والشريعة . ص ٧٧ ، ٧٨ .

المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، ووجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبي حنيفة (١).

ولكن لم يحدث هذا إطلاقا أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة — مرجئة أهل السنة — لكي تناقض الشيعة فى عقـــائدها . وينبغى أن نلاحظ أن مرجئة أهل السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الأخيرون يقولون « إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكما لا ينفع مع الشرك حسنة ، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر للكبائر » . هذا مذهب يختلف تمام عن مذهب أبى حنيفة ، كانت غايته التساهل أول الأمر فى أداء العبادات ، ثم انتهى إلى أفكار ضالة أفسدت إفساداً كبيراً فى كثير من أرجاء العالم الإسلامى . وقاوم علماء أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة .

وكان لأبى حنيفة — بجانب هـــذا — الفضـل الكبير فى وضع أسس القياس الأصولى ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الاسلام ، ومهد بهذا السبيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامى ، فقد أثر أكبر التأثير فى إمام الهدى أبى منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ ٩٤٤م) كما أثر فى الإمام أبى جعفر الطحاوى صاحب عقيدة الطحاوى المشهورة . وإذا انتقلنا إلى الإمام الثانى من أئمة الفقـه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) نرى أيضاً مذهباً كلامياً ينبثق عنه . حقاً إنه حارب التكلم فى الصـفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصـفات . وكانت المشبهة تغلو فى تشبيه الله بالمخلوقات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل ، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، ينكرون الاستواء المـادى . بدأ الأولون — المشبهة — بتأثير يهودى ، وتابعهم أول الأمر الشيعـة وظهر المعتزلة كما ظهر المتكلمون من

---

(١) انظر البغدادي : الفرق ص ٣٢١ .

السلف ، ووقف مالك بن أنس يقرر : « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة . والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة(١) » فمالك بن أنس ينأى عن النقاش فى الاستواء ، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة أو المجسمة الذين أثبتوا الاستواء إثباتا تاماً مادياً ، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء ، كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل ، ولكنه كان يمهد أيضاً لظهور أبى الحسن الأشعرى . وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعرى ودافعوا عنه أشد دفاع . ورغم ذلك فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية السالمية ، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك ـ وما أبعدها عنه .

وأتت بعد الإمام مالك عقيدة أهل السنة : فكان هناك بعده بقليل الإمام العظيم محمد بن أدريس الشافعى (٢٠٤ هـ ـ ٨٢٠ م) . ومن الخطأ القول إنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة فى ناحيته العقائدية . حقا إن الشافعى كره الكلام والمتكلمين ولكن عالم الاسلام الكبير كان لابد له ، وهو فى معترك الفرق ، أن يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السنية . بل ذكر البغدادى أنه المتكلم الثانى بعد أبى حنيفة وأن له كتابين أحدهما فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى فى الرد على أهل الأهواء » (٢):

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهنى يعيش فى عصر متقدم تماما ، وكان معبد بن خالد الجهنى يعيش فى البصرة ، وكان يلحظ بعينه تطور المجتمع الإسلامى . وفى البصرة ملتقى الناس جميعاً بدأت المعاصى ترتكب علانية وخفية ، ورأى ثمة انهياراً فى إقامة التكاليف ، والناس يتعللون فى المعصية بالقدر ، فقام يناهض هذا فأعلن : « لا قدر والأمر أنف » . إنه كان يريد أن

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٣٢١ . (٢) نفس المصدر ص ٣٢١ .

ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن يدافع عن شرعية التكاليف وأن يقيمها ثانية. وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشار . ورأى جماعة من أخلص المؤمنين صحة قوله ، وآمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها ولكن الصحابة قاوموه أشد المقاومة . وقد خرج معبد بن خالد الجهنى مع ابن الأشعث وقتله الحجاج بعد سنة ثمانين ، وبالرغم من الهجوم العنيف الذى تعرض له فقد أخرج له ابن ماجه(١) وقد أثر أيضاً فى عالمين من علماء المسلمين هما غيلان الدمشقى وواصل بن عطاء(٢) فقد نشأت القدرية إذن واعتنقها كثيرون من المسلمين ، خارجة عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم ؛ وقاومها أهل السنة والجماعة .

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى على بن أبى طالب ويعتبرونه أول متكلميهم ، ويذكرون أنه ناظر الخوارج فى مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية فى المشيئة والاستطاعة ، ثم ناظر عبد الله بن عمر — وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهنى فى نفيه القدر . ثم يذكرون أن أول متكلميهم من التابعين عمر ابن عبد العزيز وأن له رسالة فى الرد على القدرية ثم زيد بن على زين العابدين وله كتاب فى الرد على القدرية ، ثم الشعبى، ثم الزهرى ، وقد أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية .

ويلى هذه الطبقة الإمام جعفر بن محمد الصادق وله كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض .

ويقول البغدادى : ثم الشافعى وتلامذته من بعده الذين جمعوا بين علم الفقه والكلام ، ويذكر بالذات أبا العباس بن سريج أبرع الجماعة فى هذه العلوم وأن له نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة . ثم ظهر الامام أبو الحسن الأشعرى « الذى صار شجاً فى حلوق القدرية » .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٠ .

إذن كان للمذهب السنى دولته الرسمية منذ نشأة الفرق، بدأها على بن أبى طالب فى مناقشاته مع الخوارج من ناحية ومع القدريين من ناحية أخرى . وقد رأى على قدرياً مشهوراً فى عصر عمر يناقش فى القدر ،وهو عبد الله بن صبيغ، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الرادعة الشديدة من الخوض فى رأيه ، ولم يكن لعلى هذه الطريقة العمرية فى الردع ، بل لجأ — وهو باب مدينه العلم — إلى الجدل بالتى هى أحسن ، وتابعه علماء السنة والجماعة من الصحابة والتابعين ، ومن أمثال أبى حنيفه نفسه ومدرسته ، ثم الشافعى ومدرسته .

وهاكم صورة من أجمل الصور لمناقشة على بن أبى طالب للقدرية ومتابعة الشافعى له فى شعر رقيق . فقد أتى سائل عن القدر إلى على بن أبى طالب وقال له :

يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر، فقال : طريق دقيق لا تمش فيه ، فلم يقتنع السائل بل ردد : يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ؟

فقال . بحر عميق لا تخض فيه ، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى : يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ؟ فقال : سر خفى لله لا تفتشه . فعاد الرجل يقول: يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر. فقال، على: ياسائل إن الله خلقك كما شاء ، أو كما شئت ؟ فقال كما شاء .قال: إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء؟ فقال. كما يشاء فقال: ياسائل لك مشيئة مع الله أوفوق مشيئته أودون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشركة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته . وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته ، ثم قال : ألست تسأل الله العافية ؟ فقال : نعم . فقال : فبماذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو بلاء غيرك ابتلاك به ؟ قال من بلاء ابتلانى به . فقال : ألست تقول : لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم؟، قال: بلى ،قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمنى مما علمك الله . فقال : تفسيره إن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله

عز وجل ، يا سائل : إن الله يسقم ويداوى ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل عن الله . فقال عقلت ، فقال له : ألاصرت مسلماً ، قوموا إلى أخيكم المسلم وخذوا بيده . ثم قال على : لو وجدت رجلامن أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه ، فإنهم يهود هذه الأمة[1] .

وهذا النص الرائع غير محتمل للشك ، فمن ناحية الدراية هو من على ، ومن ناحية الرواية أورده القاسم بن حبيب فى تفسيره باسناده — والقاسم بن حبيب هو الحسن بن محمد النيسابورى أشهر مفسرى خراسان ومن شيوخ البيهقى .

وقد تابع الشافعى على بن أبى طالب فيردد شعراً !

ما شئت كان وإن لم أشأ — وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن
خلقت البلاد على ما علمت — ففى العلم يجرى الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت — وهذا أعنت وذا لم تعن
فهذا سعيد وهذا شقى — وهذا قبيح وهذا حسن

ووقف الشافعى بالمرصاد لبشر المريسى الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٣٢٠ هـ) وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قدرى ؛ فالشافعى عالم كلام كما هو عالم فقه وأصول .

وقد قرر ، وفخر الدين الرازى — وهو أهم من كتب عن الشافعى فى كتابه المناقب — أن الشافعى كان يرى فى الصفات أنها ليست مغايرة للذات . ويستنتج هذا من فتوى الشافعى فى اليمين ... فقد روى أن الشافعى يقول : إن من حلف بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرة الله مقدوره ، وبحق الله

---

(١) أنظر الاسفرايينى — التبصير ص ٥٨ ،

ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة ويستنتج الرازى من هذا « أن صفات الله — عند الشافعى — ليست أغيارا لذاته لأنه، لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلا على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته .

كما أن الشافعى يؤمن بأن القرآن غير مخلوق ، كما يؤمن بالقضاء خيره وشره ؛ وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص. وقد نسب للشافعى كتاب على نمط كتاب أبى حنيفه ويحمل نفس الاسم « الفقه الأكبر» أيضاً. وأسلوب الكتاب لا يمت إلى الشافعى كما نعرف فى الرسالة وفى الأم بل يتضح فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازى ، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعى فى أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعى إلى دراسة مستفيضة . كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفه إلى نفس الأمر .

وكان الشافعى فيلسوف الاسلام الأكبر فى الأصول ، وقد وضع القياس الأصولى فى صورته الكاملة وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء .

كان الشافعى أصدق معبر عن روح الاسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع. وكان نتاجه سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعرى (المتوفى عام ٣٢٤ ﻫ — ٩٣٥ م) وقد ساد المذهب الشافعى الفقهى كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الاسلامى حتى يومنا هذا .

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ ﻫ — ٨٥٥ م) وقد حاول كثيرون من مؤرخى الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامى ، وأنه كره كل من خاض فى الكلام — حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة. وقد وجدت حقيقة اخبار تثبت هذا ، ولكن إن من العسف أن ننكر لشهيد محنة خلق القرآن مذهبه الكلامى . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثباتا لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير ابن حنبل لغيرت الأمة
....

جمعاء . ولكنه ثبت ثبات الأطواد واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محنته وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود فى خلق القرآن وينكر خلقه (١) .

وقد وضح لنا الإمام أحمد بن حنبل عقيدته الكلامية فى رسالته « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله (٢) .

وتعتبر هذه الرسالة من أقدم ما وصل إلينا من كتب عقائد السلف المتقدمين .

يبدأ أحمد بن حنبل عقيدته بقوله « الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى . فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وكم من تمثال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين وإبطال المبطلين، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عقال الفتنة ، إنهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس ، بما يشبهون عليهم (٣) .

إن ابن حنبل يشير فى صدر هذه الفقرة إلى محنته التى امتحن بها ، ثم يحاول أن يتبين منهجه ، وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ،

---

(١) أنظر السبكى — طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٢١٧ .

(٢) نشرت هذه الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (الطبعة الأولى ١٣٢٣) .

(٣) ابن حنبل : الرد ص ٣ .

وطريقه السمع، لأن يتأول الكتاب بالهوى و بالعقل غير المقيد .

ثم يناقش فى أول أبواب الكتاب الزنادقة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . ويبين تهافت هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من متشابه القرآن ، وفى نفس المواضع التى تناولها الزنادقة ، ويتتبعها موضعا موضعا ، مستخدما فكرة الخاص والعام « ووجوه كثيرة وخواطر يعلمها العلماء (١) » فرد الزنادقة فى عذاب أهل النار وإبدال جلودهم » وأورد الآيات المتشابهة فى هذا الموضوع، وبين فى وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلا رائعاً للآيات : « وخلقكم من تراب » ثم قوله تعالى « من طين لازب » ثم قوله : « من سلالة « ثم قوله : « من حمأ مسنون » ثم قوله « من صلصال كالفخار » .

يقول أحمد بن حنبل « شكوا — أى الزنادقة — وقالوا هذا ملابسة ينقض بعضه بعضا ... نقول: هذا بدء خلق آدم: خلقه الله أول بدء من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء من طينة طيبة وسبخة ، فكذلك ذريته طيب وخبيث ، أسود وأحمر وأبيض . ثم بلّ ذلك التراب فصار طيناً فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين بعضه ببعض صار طيناً لازبا يعنى لاصقاً ، ثم « من سلالة من طين» يقول : مثل الطين إذا عصر انسل من بين الأصابع ثم نتن فصار حمأمسنونا ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالا كالفخار . يقول : أى صار له صلصلة كصلصلة الفخار ، له دوى كدوى الفخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلالة من ماء مهين » فهذا بدء خلق ذريته من سلالة يعنى النطفة إذا انسلت من الرجل . فذلك قوله « من ماء » يعنى النطفة . « مهين » يعنى ضعيف فهذا ماشكت فيه الزنادقة .

أخذ أحمد بن حنبل يتتبع اعتراضات الزنادقة، وينقضها بأسلوب بارع مستخدما

---

(١) المصدر نفسه ص ٢١

كما قلت فكرة العموم والخصوص . ثم ينتقل إلى مناقشة الجهم والجهمية فيرى أنهم دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث ، ويعرض لآرائهم ، ثم يضع آراءه هو الفلسفية : فالله شيء . ولا كما يدعى الجهمية أنه شيء لا كالأشياء ، لأن العقل نفسه يقرر أن شيئا لا كالأشياء هو لاشيء على الاطلاق، فهم نفاة لا يثبتون شيئا . ثم كيف يكون مدبر هـذا الخلق « مجهولا لا يعرف بصفة » والله يتكلم ، لا كما يذهب الجهمية « لم يتكلم ولم يكلم ، لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، والجوارح عن الله منفية » . ويرى الإمام أحمد « إذا سمع الجاهل قولهم يظن انهم من أشد الناس تعظيما لله ، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر » .

« والقرآن غير مخلوق » ، ومن الخطأ تأويل الآية (إنا جعلناه قرآنا عربيا) بأن المجعول هو المخلوق . يرى ابن حنبل أن الجهمى « ادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتج بها من أراد أن يلحد فى تنزيلها ، ويبتغى الفتنة فى تأويلها » . والآيات « الذين جعلوا القرآن عضين » و « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا » : هنا « جعل » على معنى فعل ، فشواهدها الآية « يجعلون أصابعهم فى آذانهم » فمعنى جعل هنـا : فعل . أما « جعل » بالنسبة لله فترد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق . أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية : الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى وخلق لكم السمع والأبصار ... الخ . وأما معنى غير خلق ـ كقول الله « ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة » . لا يعنى ماخلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إنى جاعلك للناس إماما » لا يعنى إنى خالقك للناس إماما ، لأن خلق ابراهيم تقدم قبل ذلك . وقال ابراهيم « رب اجعل هذا البلد آمنا » . وقال ابراهيم « رب اجعلنى مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقا اخلقنى مقيم الصلاة . والآية : « يريد الله أن لا يجعل لهم حظا فى الآخرة » . ومثل هذا كثير فى القرآن . وقد أورد ابن حنبل الآيات الكثيرة التى تثبت أن القرآن ليس مخلوقا فى عبسقرية نادرة ، واحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل وبمعانيه العميقة، وما وراء المعانى من مفهومات ودلالات .

وينتهى ابن حنبل إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فإنها تأتى على معنيين : معنى خلق ، ومعنى غير خلق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول ابن حنبل فى نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآنا عربيا » يقول جعله عربيا ؛ جعله جعلا ، على معنى فعله فعلا من أفعال الله غير معنى خلق . وقال فى سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » . وقال « لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » ، وقال « فإنما يسرناه بلسانك » فلما جعل الله القرآن عربيا ويسره بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك فعلا من أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربيا مبينا ، وليس كما زعموا معناه : أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعنى : هذا بيان لمن أراد الله هداه (١) .

القرآن كلام الله

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا نتجاوز النطاق القرآنى ، فلا نذهب مع المنهج الجدلى للجهمية وهو يقصد بلا شك منهج المعتزلة الذى يضع المسألة ، هل القرآن هو الله أو غير الله ؟ إن الجهمى يذهب مع منطقه فى التنزيه المغالى ويقرر أن القرآن غير الله .

ولكن أحمد بن حنبل يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل فى القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل غيرى وقال هو كلامى ؛ فلذا سميناه باسم سماه الله به ، فقلنا ، كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقاً ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال : « ألا له الخلق والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شىء مخلوق . ثم ذكر الله « والأمر » وهو القول ، فأمره هو قوله ، يقول الله : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين »

---

(١) المصدر نفسه ص ٢١ .

فيها يفرق كل أمر حكيم » ثم قال عن القرآن « هو أمر من عندنا » وقال « لله الأمر من قبل ومن بعد » . يقول : لله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فالله إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه. وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم » و قال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور »[١] .

« والقرآن وحى الله » :

ثم يحاول ابن حنبل أن يجد فى القرآن تفسير وإسماً آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » ويرى أن قريشا قالت : إن القرآن شعر ، وإنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً تقوّله من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره ؛ فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم — أى محمد — وما غوى ، وما ينطق عن الهوى » . يقول إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن (إلا وحى يوحى) فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحى لقوله « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول « علمه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو وشديد القوى ، ذو مرة فاستوى » إلى قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى) ، فسمى القرآن وحياً ولم يسمه خلقاً (٢) .

« القرآن شىء »

ويدعى الجهم أمراً آخر — فقال : أخبرونا عن القرآن هو شىء — فقلنا : نعم هو شىء . فقال : إن الله خالق كل شىء فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررتم أنه شىء » ويجيب ابن حنبل إجابة بارعة ، إن الله لم يسم كلامه فى القرآن شيئاً ، إنما سمى شىء الذى له كان يقوله ، ويورد الآية « إنما قولنا

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢ ، ٢٣ .

لشيء » فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذى كان يقوله ، وفى آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذى كان يأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الأعلام والدلالات أنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » قال الله للريح التى أرسلها على عاد « تدمر كل شيء بأمر ربها » وقد أتت تلك الريح على أشياء لم تدمرها ، وقد قال « تدمر كل شيء » فكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال للملكة سبأ « وأوتيت من كل شيء » وقد كان ملك سليمان شيئاً ولم تؤته . وكذلك إذ قال « خالق كل شيء » لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « يحذركم الله نفسه » وقال « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ثم قال « كل نفس ذائقة الموت » فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يعنى نفسه مع الأنفس التى تذوق الموت ، وقد ذكر الله عز وجل نفسه. فكذلك إن قال «خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة (١) . ثم أخذ الإمام ابن حنبل يستعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التى يستند عليها المعتزلة فى أن القرآن مخلوق وهى الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية « إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق » وهنا يفسر « الذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه الحدث ، أما ذكر الله إذا ورد فلا يجرى عليه الحدث « ولذكر الله أكبر ، وهذا ذكر مبارك » بينما ذكر الرسول فى الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » أو « ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين » أو «فذكر إن نفعت الذكرى» « فذكر إنما أنت مذكر» . فلما اجتمعوا فى اسم الذكر ، جرى عليهم اسم الحدث. وذكر النبى صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أولى بالحدث

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٤ .

من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلق ولا حدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم فعلمه الله ، فلما علمه الله كان ذلك محدثا النبي صلى الله عليه وسلم .

ويناقش أحمد ابن حنبل الجهمية فى قولها إنهم وجدوا آية فى كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهى قول الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » وعيسى مخلوق .

ويرد ابن حنبل : إن عيسى تجرى عليه ألفاظ لا تجرى على القرآن . إن القرآن يسميه مولودا وطفلا وصبياً وغلاما وكهلا ، يأكل ويشرب، وهو مخاطب بالأمر والنهى ، ويجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية ابراهيم . « ولا يحل لنا أن نقول فى القرآن ما نقول فى عيسى » فلم يقل الله فى القرآن ما قال فى عيسى . ولكن المعنى فى قوله جل ثناؤه « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها على مريم » فالكلمة هى التى ألقاها إلى مريم حين قال له « كن » فكان عيسى بكن ، وليس عيسى هو « كن » . ولكن بكن كان. فالكن من الله قول ، وليس الكن مخلوقا . يقول بن حنبل « وكذب النصارى والجهمية على الله فى أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذات الله ، كما يقال : إن الخرقة من هذا الثوب . وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : « وروح منه » يقول - من أمره كان الروح فيه ، كقوله « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه». يقول من أمره . ويفسر روح الله — إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله، كما يقال : عبد الله وسماء الله وأرض الله (١) .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٠ .

القرآن وخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، و القرآن لا يخلو أن يكون فى السماء ، أو فى الأرض فهو مخلوق ، ويرى ابن حنبل أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات السبع الموجودات الكونية الأخرى : الكرسى والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة . وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما .

وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله : « وما خلقنا السموات وما بينهما إلا بالحق » . فالحق هو الذى خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقا (١) » .

وتستند المعتزلة على أحاديث لم تستطع إدراك غورها فى إثبات خلق القرآن ، فيذكرون الحديث « إن القرآن يجىء فى صورة الشاب الشاحب ، فيأتى صاحبه ، فيقول : هل تعرفنى ، فيقول : من أنت ، فيقول : أنا القرآن الذى أظمأت نهارك وأسهرت ليلك. قال : فيأتى به الله ، فيقول : «يارب» . ويرى أحمد بن حنبل أنهم لم يدركوا حقيقة الحديث : القرآن لا يجىء إلا بمعنى أى من قرأ قل هوالله أحد، فله كذا وكذا ؛ فمن يقرأ قل هو الله أحد ، لا تجيئه الآية ، بل يجىء ثوابها لأنا نقرأ القرآن فنقول : يارب ، ويجىء ثواب القرآن وكلام الله لا يجىء ولا يتغير من حال إلى حال . وإنما معنى أن القرآن يجىء ، أن يجىء ثواب القرآن ، فيقول يارب (٢) »

الرؤية :

ينكر أحمد بن حنبل على المعتزلة أو الجهمية إنكار الرؤية ، وتستند المعتزلة

---

(١) نفس المصدر ص ٣١/٢٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٤

ـــ فى رأى أحمد بن حنبل ـــ إلى « أن » المنظور إليه محدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله « وأنهم يفسرون » إلى ربها ناظرة » بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويجدون تأولا من القرآن فى الآية « ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل » فقالوا إنه حين قال (ألم تر إلى ربك) « فإنهم لم يروا ربهم . ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد أحمد بن حنبل : إن فعل الله لم يزل العباد يرونه ، ولكن الآية صريحة فى أنها رؤية الله . أما استناد المعتزلة على الآية « لا تدركه الأبصار » فلابد أن لها معنى آخر . ولم يصرح أحمد بن حنبل بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يعرف معنى قول الله (لاتدركه الأبصار) فقال « إنكم سترون ربكم » . وقال الله لموسى « لن ترانى » ولم يقل « لن أرى » فأيهما أولى أن يتبع : النبى صلى الله عليه وسلم حين قال إنكم سترون ربكم . أم قول الجهمى حين قال لا ترون ربكم ! ؟ ثم يورد تفسير الرسول الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله .

وقد أثر حديث الزيارة فى الصوفية فيما بعد تأثيراً بالغا . ثم يورد أحمد ابن حنبل حديث « إذا استقر أهل الجنة فى الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم فى الزيارة قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب للبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضا بفكرة الحجب .

كلام الله :

وهنا يناقش ابن حنبل المعتزلة فى إنكار الكلام . فقد ذهبت المعتزلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ، إنما كون شيئا فعبّر عن الله ، وخلق صوتا فأسمعه . ذلك لأن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين . وهنا يضع ابن حنبل حجة داحضة « هل يجوز أن يكون المكون غير الله . إذ يقول : ياموسى إنى أنا ربك . ويقول :

إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى. وأقم الصلاة لذكرى . وإنى أنا ربك، فمن زعم غير ذلك فقد ادعى الربوبيـة ! ! . ويقرر ابن حنبـل إنه لو كان الأمر كما ذكر المعتزلة ، فإن ذلك المكون كان ينبغى أن يقول : يا موسى إن الله رب العالمين — ولا يجوز أن يقول : « إنى أنا الله رب العالمين » والآيات واضـحة فى أنه ليس ثمة مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم « وكلم الله موسى تكليما » ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » و « إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

أما أنه لابد أن يكون الكلام بجوارح فهـذا خطأ ؛ فإن الله قال للسموات والأرض « إئتيا طوعا أوكرها قالتا أتينا طائعين» فهل للسموات والأرض جوف ولسان وشفتان وأدوات ؟ ! وقال الله « وسخرنا مع داود الجبال يسبحن»أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين ؟ إن الله أنطقها كيف شاء وكذلك تكلم كيف شاء بدون جوارح وآلات .

وأخيراً ، يرى بن حنبل أنهم يشبهون الله بالأصنام التى تعبد من دون الله ، فالأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان الى مكان . وإذا قالت المعتزلة « إنه يتكلم وكلامه مخلوق » فقد شبهوه بالبشر فإن كلامهم مخـلوق « ففى مذهبكم قد كان فى وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم. وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خـلق لهم كلاما . وقد جمعتم بين كفر وتشبيـه » ، فالمعتزلة إذن ليسوا أهل التنزيه ، بل أهل التشبيه المطلق . ويضع ابن حنبل حينئذ عقيدته ! « نقول إن الله لم يزل متكلما إذا ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خـلق كلاما ، ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علما ، ولا نقول إنه كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول : إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسـه نوراً ، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة . والجهمية عند ابن حنبل تعترض بأن القول بأن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته (أى إثبات الصفات الأزلية) والقول بأن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، يضاهي قول النصارى بالأقانيم . ويرد

ابن حنبل بأن أهل السنة والجماعة لا تقول أبدا إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولكن تقول لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ولا كيف قدر ، ويتفق مع المعتزلة فى أن الله قد كان ولا شىء . ولكن « إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف واحدا بجميع صفاته ؟ » ويعطى ابن حنبل مثال النخلة : لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص واسمها شىء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله . وله المثل الأعلى بجميع صفاته ، إله واحد « لانقول إنه قد كان فى وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرة . . والذى ليس له قدرة هو عاجز ، ولانقول قد كان فى وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق العلم فعلم . . والذى لايعلم هو جاهل ، ولكن نقول لم يزل عالما قادرا مالكا لامتى ولا كيف (١) وأنكر المعتزلة العرشية ، أى استواء الله على العرش ، وأولوا الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش » ، « ثم استوى على العرش فاسأل به خبيرا » وقالوا – فيما يرى ابن حنبل – : هو تحت الأرض السابعة كما هو على العرش وفى السموات وفى الأرض وفى كل مكان ، لايخلو منه مكان ، ولايكون فى مكان دون مكان ، وتلوا آية من القرآن : « وهو الله فى السموات والأرض » .

ويرد أحمد ابن حنبل بأن المسلمين عرفوا أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الله شىء : كأجساد البشر وأجوافهم ، وأجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة ، وقد أخبرنا الله أنه فى السماء « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض أم أأمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا » وقال « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال « إنى متوفيك ورافعك إلى » ، « بل رفعه الله إليه » وقال « وله من فى السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم » وقال « ذى المعارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلى العظيم » . أما معنى قوله « وهو الله فى السموات وفى الأرض » يقول : هو إله من فى السموات وإله من فى الأرض وهو

(١) نفس المصدر ص ٣٦ .

على العرش . وقد أحاط بجميع مادون العرش،ولا يخلو من علم الله مكان ،ولا يكون علم الله فى مكان دون مكان ؛ فذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شىء قدير » وقد أحاط بجميع ماخلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون فى شىء مما خلق . (١) فهل أحس ابن حنبل أن نظرية الجهمية فى وجود الله فى كل مكان ، ستنتهى إلى آخر العقائد ـ وهى عقيدة وحدة الوجود ؟ وسينادى بعض الصوفية من بعد أن الله حال فى كل شىء ، حيوانا كان أو نباتا أو جمادا . ويتضح خوف ابن حنبل من تطور النظرية المعتزلية إلى وحدة وجود ـــ فى تتبعه لتفسيرات المعتزلة لآيات كثيرة منها « مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولاخمسة إلا هو سادسهم » فيقول إن المعتزلة تقرر أن الله عز وجل . معنا وفينا » مستندة على هذه الآية السابقة .

ويرى ابن حنبل أنهم قطعوا الخبر من أوله .. فالخبر هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم مافى السموات والأرض»، فأخبر أنه يعلم مافى السموات وما فى الأرض » ثم قال « مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم »يعنى بعلمه ، وكذلك «ولاخمسة إلا هو سادسهم » أى بعلمه وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلاهو معهم »يعنى بعلمه فيهم أينما كانوا .وتنتهى الآية بقوله « ثم ينبئهم بماعملوا يوم القيامه إن الله بكل شىء عليم » فيفتتح الخبر بعلمه .ويختم الخبر بعلمه. ثم ينكر ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله فى كل مكان ولا يكون فى مكان دون مكان ، فيذكر « أن الله كان ولا شىء ، فحين خلق الشىء ،هل خلقه فى نفسه أو خارجا من نفسه؟»والإجابه على هذا السؤال محصورة فى : (ا) : أن الله خلق الخلق فى نفسه ، فالجن والإنس والشياطين فى نفسه ، وهذا كفر . (ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم . وهذا كفر . (حـ) ان الله خلقهم خارجا من نفسه ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة وهو الصحيح (٢) .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٧ — ٣٨:

(٢) نفس المصدر ص ٤٠ .

وأخيرا يذكر أحمد ابن حنبل قصة التجلي : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » لم تجلى الله للجبل إن كان فيه كما يزعم الجهمية ؟! فلو كان فيه لم يكن يتجلى لشيء هو فيه . لقد رأى الجبل شيئا لم يكن رآه قبل ذلك . ويقول الجهم : إن الله نور كله . . فيقول ابن حنبل : قال الله « وأشرقت الأرض بنور ربها » فقد أخبر الله أن له نورا ، فقلنا : أخبرونا حين زعمتم أن الله فى كل مكان وهو نور ، فلم لا يضيء البيت المظلم من النور الذى هو فيه ، إذ زعمتم أن الله فى كل مكان . وما بال السراج إذا دخل البيت يضيء (١) ؟! .

وينكر أيضا أحمد ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله فى كل شيء ، غير مماس لشيء ولا مباين ، وقولهم بلا كيف . وينكر أيضا زعم المعتزلة بأن « الله» فى القرآن اسم مخلوق وانكارهم إن كان لله اسم قبل أن يخلق هذا الإسم . كما ينكر أيضا ماذهب إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين قديمة ، وأنها كلام ، بل وذهبوا إلى أنها قدرة خلق الله بها الخلق ، وأن قدرته «شيء » خلق بها الأشياء المخلوقه . يرى ابن حنبل أن هذا سفه . وكيف يخلق الله خلقا بخلق وشيئا بشيء !!

فناء الخالدين :

يعرف أحمد ابن حنبل فكرة المعتزلة فى فناء الخالدين — أو بمعنى أدق فكرة الجهمية والهذيلية . إن يرى أن الجهمية تأولت قول الله « هو الأول والآخر » فزعمت أن الله هو الاول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر بعد الخلق فلا يبقى شيء ولا أرض ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسى . وزعموا أن شيئا مع الله لا يكون وهو الآخر كما كان الأول . ويرد أحمد ابن حنبل بأن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال « لهم فيها نعيم مقيم» وقال « خالدين فيها أبدا» وقال « أكلها دائم » ، ودائم لا ينقطع أبدا وقال «وماهم منها بمخرجين » وقال « إن الآخرة هى دار القرار» وقال «إن الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون » وقال « ماكثين فيها أبدا » .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٦ .

ويرى ابن حنبل : أما « السماء والأرض فقد زالتا » لأن أهلها صاروا إلى الجنة ، وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة . والله عليه ، فلا يهلك أبدا . وأما قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » فذلك عند ابن حنبل أن الله لما أنزل « كل من عليها فان » قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا (الملائكة) فى البقاء ، فأنزل الله أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون . فقال : كل شيء من الحيوان هالك — يعنى ميت — إلا وجهه ، إنه حى لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالموت .

إننا نرى من هذا أن أحمد ابن حنبل يمثل المذهب السنى فى أوجهه ، ولا عبرة بأقوال الحشوية من الحنابلة ، إنه لا صله بينه وبينهم . ولقد كان أحمد ابن حنبل أيضا ممهداً لظهور أبى الحسن الأشعرى ، بل لقد أعلن أبو الحسن الأشعرى أنه يتابع الإمام العظيم أحمد ابن حنبل فى كل ما اعتقده ، وأنه إنما يصوغ مذهبه صياغة فكريه منظمة . ومع ذلك فإن الحنابلة المتأخرين لم يؤرخوا لأبى الحسن الاشعرى فى طبقاتهم ، وهاجموه هجوما عنيفا . إن النتيجة التى يمكن أن نصل إليها : أن مذهب أهل السنة والجماعة ، نشأ وعاش منذ نشأة الاسلام ، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى ، يجالدها ويحاربها : كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الاشعرى وقبل الماتريدى . ولم يكن فقهاء المذاهب فقط فى الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة ، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب إتفاقا كاملا ، وهذه الطائفة هى طائفة الصفاتية ، وكانت على صلة وثيقة مذهبيه برجال الفقه ، ويتبين هذا من النصوص الآتية : إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم ويقول : صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنبوة والامامة والزعامة وسلكوا فى هذا النوع من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة (١) .

---

(١) البغدادى . الفرق ص ١٨٩ .

يذكر البغدادى هنا المتكلمين من الصفاتية ، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم فى مذهبهم. ويعود ثانية يقول « أئمة الفقه من فريق الرأى والحديث من الذين اعتقدوا فى أصول الدين مذاهب الصفاتية فى الله وفى صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال فى القبر ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب دون الشرك ». (١) وللمرة الثانية يذكر البغدادى الصفاتية وأنهم أهل السنة على الحقيقة، ثم يشرح المسألة فيقول « إنهم قالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وأحسنوا الثناء على السلف الصالح ... ويدخل فى هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والأوزاعى (توفى عام ١٥٧) والثورى (١٦١) وأبى حنيفة وابن أبى ليلى (١٤٨ هـ) وأصحاب أبى ثور (المتوفى عام ٢٤٠ هـ) وأصحاب أحمد ابن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا فى الأبواب العقلية أصول الصفاتية ، ولم يخلطوا فقههم بشىء من بدع أهل الأهواء الضالة ».(١) ويكرر البغدادى هنا أيضا لفظ الصفاتية، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة. ويقرر الشهرستانى أنه أعقب مالكا وابن حنبل عبد الله بن سعيد الكلابى (٢٤٠ هـ) وأبو العباس القلانسى (توفى أيضا فى القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ، ودرس البعض ، حتى جرت بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسئلة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية. فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هى ذاته ولا هى غير ذاته ، وأهم ممثليهم فى العالم الاسلامى ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى.

---

(١) نفس المصدر ص ١٨٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٩.

الكلابية

ابن كلاب ومدرسته

إذا أردنا الحديث عن ابن كلاب ومدرسته ، فإن هذا الحديث يجرنا إلى الحديث عن أهل السنة الأوائل الذين أخذوا على عاتقهم الرد على المعتزلة فى نفيها الصفات . وليس معنى هذا أن أهل السنة الأوائل وجدوا بعد ظهور المعتزلة للرد عليهم ، ولكن وجودهم كان قبل ذلك بكثير ، لأنهم يعتبرون سلف أهل السنة والجماعة . يقول عنهم الشهرستانى :

« أعلم أن جماعة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات خبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ، سمى السلف الصفاتية والمعتزلة المعطلة (١) .

وممن يدخل تحت السلف ، وأخذ على عاتقه الرد على المعتزلة أبو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ ، والذى كان إمام أهل السنة فى عصره ، والقلانسى والمحاسبي من أتباعه ، ومن بعدهم أبو الحسن الأشعرى الذى انحاز إليهم وكان أقرب لهم منه إلى المعتزلة خاصة بعد انسلاخه من مذهب الاعتزال .

ولم يكن ابن كلاب من أصحاب الآراء الفردية ، بل كان صاحب مدرسة ، وصاحب فرقة ، وصاحب مذهب ، وكان له أتباع عاشوا بعده ، ويبدو أنهم

---

(١) أنظر الملل والنحل ١ : ١٢٤ .

اندمجوا بعد ذلك فى طائفة الأشعرية ، وكل من أحاط علماً بالقواعد التى بنى عليها ابن كلاب مذهبه . فإنه لايحتاج إلى جهد لمعرفة أن هذه الآراء وتلك العقائد ماهى إلا عقائد أصحاب الحديث وأهل السنة ، وأن ابن كلاب آمن بها ووضعها فى صورة منهجية .

هذه العقائد ــ التى تكوّن مذهب الكلابية ــ هى الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله وما رواه الثقاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لايردون من ذلك شيئا . وقد صاغها عبد الله بن سعيد صياغة فلسفية فقال.

الله لم يزل ، ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، فالله قبل الزمانية والمكانية ، وهو مستو على العرش ، وهو فوق كل شيء .

وقد أثبت ابن كلاب الصفات فقال : إن الله تعالى لم يزل حياً ، عالماً ،قادراً ، سميعاً،بصيراً ، عزيزاً ، عظيما ، جليلا ، كبيراً ، كريماً ، مريداً،متكلما ، جواداً ، وبهذا يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة . ويقرر أن صفات الله لايقال أنها هى هو أو أنها غيره، ولا يقال إن علمه غيره ، فالصفات عنده قائمة بالله لاهى هو ولا هى غيره .

ويذهب إلى أن الله تعالى لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمنا ،ساخطا على من يعلم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر فى الولاية والعداوة والمحبة .

وبالنسبة لرأيه فى كلام الله ، فهو عنده غير مخلوق ، وقوله فى القدر هو قول أهل السنة . فهو يؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، ويؤمن أيضاً برؤية الله يوم القيامة لا من جهة ، لا أمام الرائى ولا خلفه ،ولا عن يمينه ولا عن يساره، ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش فليس بجسم . وقد وافق الأشاعرة ابن كلاب فى القول بأن الله تعالى يرى يوم القيامه بلا مقابلة .

وكما أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وافق أهل الحديث فى مجمل عقائدهم ، فان

الأشاعرة من بعد سيوافقونه فى مجمل عقائده وتفصيلها ، وسيذهبون إلى أن الله شىء ، وأنه وجود ، وأن وجوده من ذاته،وحقيقته منذاته . ويذهب الأشاعرة أيضا إلى أن الصفة ليست هى الله ولا غير الله . إن الصفة — عند الأشاعرة — لاتقوم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله . وهى تقوم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هى غير الله ،وسيتضح ذلك من شرحنا المختصر — فيما بعد — لمذهب الأشعرى .

والخلاف الوحيد بين ابن كلاب وأتباعه،والأشعرى وأتباعه هو أن الأول يذهب إلى أن كلام الله لايتصف بالأمر والنهى والخبر فى الأزل لحدوث الأمر وقدم الكلام النفسى . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب — رحمه الله — من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلى لايتصف بكونه أمرا ، نهيا ، خبرا ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين، فاذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ،وهى من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف البارى تعالى فيما لايزال بكونه خالقا ، رازقا ، محسنا ، متفضلا » (١).

وسيأتى تفصيل ذلك أثناء عرض « الشامل »

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة فى ذاتها ، وهى تقطع كثيرا من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، ولكنه يراها غير سليمة من الناحية المذهبية ،وإنما السليم ما ارتضاه شيخه،ويقصد أبا الحسن الأشعرى(٢).

مدرسة ابن كلاب

سبق القول أن ابن كلاب كان صاحب مدرسة ومذهب متكامل ، عرفت هذه

(١) الارشاد ص ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ .

المدرسة باسم الكلابية ، وقد بقيت هذه المدرسة الفكرية فى العالم الاسلامى زمنا طويلا تدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة ،وتدافع عن آرائه ومعتقداته أنه ،إلى أن ظهر فى الوجود أبو الحسن الأشعرى المتوفى ٣٢٤ ﻫ ، واندمجت المدرستان ، وكان أبرز رجالها أبو العباس القلانسى والحارث المحاسبى .

أما أبو العباسى أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسى ، فهو من متكلمى أهل السنة فى القرن الثالث . وقد ذكر عنه البغدادى فقال : « وفى زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسى الذى زادت تصانيفه فى الكلام على مائة وخمسين كتابا » .

أما عن آرائه فهى آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبدالله بن سعيد ابن كلاب فى أن « كلام الله تعالى لايتصف بالأمر والنهى فى الأزل لحدوث هذه الأمور ، وقدم الكلام النفسى » أى أنه كان ينكر — مع ابن كلاب — صفات الفعل لتعلقها بالحادثات ، فلا ينبغى أن تكون قائمة بالله ، وإلا قامت الحوادث بالله (١) .

ويوضح ابن تيميه فى كتابه « موافقة صريح المعقول » مدى تأثير ابن كلاب فيمن بعده ، ومدى تأثر القلانسى به ، فيقول :

« وكان الناس قبل أبى محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يثبتون مايقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها ،وغيرهم ينكر هذا وهذا. فأثبت ابن كلاب الصفات اللازمة به ، ونفى أن مايقوم به مايتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسى وأبو الحسن الأشعرى (٢) » . وأبو الحسن الأشعرى وأبو العباس القلانسى تلامذة ابن كلاب الأولون .

---

(١) أنظر السبكى . الطبقات ٢ : ٥١ ، ابن تيمية . موافقه صريح المعقول ٢ : ٤

(٢) أنظر الجزء ٤ : ٤ .

وابن تيمية يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الاثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب .

ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول : الأشعري ؛ إذ كان الأشعري وأصحابه متنسبين إلى أحمد ابن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وليس هذا بالغريب ، لأن الفقه إنما انبثق من علم الكلام كما سبق إيضاح ذلك .

وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المنتسبين إلى ابن حنبل الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كأبي عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم .

لقد تشعبت الكلابية ولم تبق على حالها مدرسة واحدة ، وانقسمت إلى فرقتين : إحداهما عراقية على رأسها أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما ، والثانية خراسانية .

كانت المدرسة الأولى تميل إلى مذهب أحمد بن حنبل ، في حين اختلفت معها الفرقة الثانية في بعض المواضع .

هذا ماصارت إليه مدرسة الكلابية ، ولكن قبل أن ننتقل الى الحديث عن الأشعرية التي هي امتداد الكلابية ، يجب علينا أن نتحدث أولا عن الشخصية الثالثة التي تعود المؤرخون الأقدمون وضعها مع ابن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وهي شخصية الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى ٢٤٣ ﻫ) . ولقد قرر أكثر مؤرخي الفلسفة الاسلامية الأقدمين أن المحاسبي شارك ابن كلاب والقلانسي آراءهما .

وقد كان المحاسبي أحد صوفية الاسلام ، وتتلمذ عليه الجنيد شيخ صوفية بغداد ،

وأحد أعلام التصوف على الاطلاق . ولكن أحمد بن حنبل ـــ فيما تجمع معظم المصادر ـ قد هجره وأوصى بعدم مجالسته. وتعودالمؤرخون أن يذكروا أن السبب في هجران ابن حنبل له هو أولا تصوفه ـــ تكلمه فى خطرات القلب ووساوس النفس ـــ وهذا ما كرهه ابن حنبل واعتبره أمرا دخيلا على الاسلام .

وثانيا ، وهو السبب الهام : « انتسابه إلى قول ابن كلاب » (١) .

وقد عرض المحاسبي لآرائه الكلابية فى كتابه «فهم القرآن» ودافع عنها .ومن حسن الحظ أن كتب المحاسبي قد حفظ معظمها وهى مصدر هام للباحثين فى المدرسة الكلابية .

هذه نبذة بسيطة عن المحاسبي الذى تبرأ منه ابن حنبل لانتسابه إلى الكلابية.

ومن المؤكد أن المدرسة الكلابية فى حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ،وفى حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنة مذهبها بمذاهب أهل السنة الأخرى ، ومدى تأثيرها فى المجتمع الاسلامى الذى دان بمذهبهم فترة من الزمان . وكانت مدرسة الأشعرى امتدادا له . هذه المدرسة التى مازالت تعيش إلى يومنا هذا ، وبعد يومنا أيضا . وإن كان الناس لايدركون أنهم فى الحقيقة أشاعرة ، فذلك لأن المذهب الأشعرى انما هو صورة واضحة مجلوة لمذهب أهل السنة والجماعة .

الأشعرى

ولد إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى عام ٢٦٠هـ على مايذكر معظم المؤرخين. ولم يشذ عن هذه الرواية سوى ابن خلكان .فقد ذكر أنه ولد عام ٢٧٠ هـ (٢) . وتكاد تجمع المصادر على أنه ينتسب إلى الصحابى المشهور أبى موسى الأشعرى . حاول بعض المؤرخين من الشيعة أن يشككوا فى صحة إنتســـابه إلى أبى موسى

(١) أنظر الاشعرى المقالات ٣ : ٦٤٦ ، السبكى . طبقات الشافعية ٢ : ٣٧

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٢ ص٤٤٦

الأشعرى . غير أن رواياتهم إنما صدرت عن حقد دفين ، وبخاصة أن هؤلاء الشيعة المتأخرين تحولوا إلى الاعتزال ، وتبنوه فى أعماق المذهب الشيعى — سواء كان إسماعيليا أو اثنى عشريا أو زيديا . وكان للأشعرى — والأشاعرة من بعده — الفضل الأكبر فى القضاء على الاعتزال كفرقة مستقلة . وسرعان ماهربت إلى المذاهب الغنوصية الشيعية .

وقد أكثرت كتب المناقب فى ذكر البشارات التى ذكرت عن مولد أبى الحسن الأشعرى ، والرؤى التى راودت صالحى المسلمين قبل أبى الحسن الأشعرى ، عن ظهوره . وكل هذا دلالة على نزوات القلق العنيف التى راودت العالم الإسلامى ، قبل ظهور أبى الحسن الأشعرى . كانت المعتزلة تنشر مذهبها المتحجر حقا . كانت المعتزلة « حاجة ملحة » للمجتمع الاسلامى، حين كان العالم الاسلامى فى حاجة إليها ، وقامت « بدورها » العقلى ، وكان لابد أن ينتهى هذا الدور . وقام أهل الحديث بدورهم أيضا ، ولكن موقفهم الثابت خلف النصوص جعل النص أيضا يتحجر وكأنه لاحياة فيه . وأدى أهل النصوص ماكان لهم أن يؤدوه وهو المحافظة على النص ، وتبيين الصحيح منه من الفاسد .

كان بصيص الأمل فى حياة تجمع بين الاثنين إنما تتضح فى العقليين من أهل السنة وفى مقدمتهم ، كما رأينا ، ابن كلاب وأصحابه . ولكن هؤلاء كانوا يحجمون أمام هجمات المعتزلة العنيفة ، وبراعتهم فى الاستدلال، وتملكهم الحجة ،وخوضهم فى دقيق الكلام وجليله . وسرعان ماظهر أبو الحسن الأشعرى ،

وكانت نشأة أبى الحسن الأشعرى فى رحاب المعتزلة العقائدية من ناحية . والشافعية الفقهية من ناحية أخرى . وليس بين أيدينا من المصادر مايشرح لنا كيفية تحوله إلى الاعتزال . فقد كان أبوه أبو بشر إسماعيل بن اسحق — سنيا

---

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ٢ ص٤٤٦ .

محدثاً (١) . ولا شك أيضا أنه كان شافعيا . [بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان شافعياً .] بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان لأسرته السنية أثر فى تحوله عن الاعتزال .

كانت شيوخ المعتزلة فى مجموعهم الكبير — من الموالى — ممن مرنوا على الجدل، وعرفوا أصوله ونفذوا إلى أعماقه . فهل أصبح « الاعتزال » المذهب العقلى ، سمة أبناء الأسر الاسلامية العربية ، وهل رأوا فيه نوعا من الترف العقلى ، فتحول إليه أخلاف الصحابة الكبار فى أعماق البصرة ؟ .

لم يتكلم المؤرخون كثيراً عن أسرة أبى الحسن الأشعرى ، وعن بيئة المعتزلية، اللهم إلا أنه عاش معتزلياً فترة طويلة من حياته ، وأنه أخذ الاعتزال عن أبى على الجبائى وأنه كان من بين تلامذته « وكان إذا عرضت مناظرة قال الأشعرى : نب عنى »(٢) . وكانت البصرة مبيئة الاعتزال الحقيقى، وفيها نشأ ، ومنها صدر إلى أرجاء العالم الاسلامى . والسؤال الذى لايجيب عنه المؤرخون هو : من كان مناظرى الأشعرى فى هذا الوقت ، وهل علق به من مناظرة أعداء المعتزلة شىء، وهل من السهولة أن نقول : إن الأشعرى فى هذا الوقت الطويل كان يناظر أعداء المعتزلة . نيابة عن شيخه ، وكان يقطعهم ويخرج ظافراً ، ثم يتحول بعد ذلك تحولا مفاجئا لمذهب أهل السنة، بل يقيم هذا المذهب ، أم أن أخذ أسباب تحوله — إن لم يكن أهمها — هو معاناته مناظرة « أهل السنة » وانقطاعه أمامهم . ثم تأمله فى أركان المذهب المعتزلى ، وتبينه تهافت أركانه أمام هجمات الكلابية وأتباعهم ... أو أن نذهب ونقول : إن الرجل غرق فى وجهة نظره « أهل الحديث » وهى وجهة نظر بعيدة كل البعد عن وجهة نظرة — كمعتزلى أولا — ثم عن موقفه الجديد ، كمفكر عقلى من أهل السنة ، بل شيخ مفكرى أهل السنة العقليين ؟ . إن

(١) ابن عساكر — تبيين كذب المفترى ص ٣٤ .

(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفترى ص ٩

الاجابة على هذه الأسئلة من الصعوبة بمكان وتحتاج إلى نظر أو نقد داخلي فى كتب الإمام أبى الحسن الأشعرى الأولى .

ونكاد نرجح أن حياته المعتزلية ، كانت متأرجحة وقلقة ، وكان الأشعرى يتأمل المذهب المعتزلى ، ويرى إلى أى حد يصطدم بالنص القرآنى والنص الحديثى. كما لاشك أنه قد أهمه مافيه من تحجر عقلى ينتهى إلى مدى ليس فى طاقة الانسان المحدود . بل إن ابن عساكر يذكر أن الشيخ أبا الحسن ، رحمه الله ، لما تبحر فى كلام الاعتزال ، وبلغ غاية ، كان يورد الأسئلة على أستاذه ولا يجد فيهـا جوابا شافيا فتحير فى ذلك . ولا شك أن تراخيا عقليا قد أصاب الرجل ، ويبدو أنه اعتكف إلى حين . ولم يحدثنا التاريخ عن مدة هذا الاعتكاف . ولا إلى حقيقة ما دار فيه . وقد أعلن البعض أن تحوله عن الاعتزال كان مفاجئـا كما أشرنا ، وأورد هذا الفريق قصة الرؤى التى راودته،وحاولوا أن يجعلوا من هذه الرؤى — الحد الفيصل بين اعتزاله وبين مذهبه الجديد .

وأما عن الرؤى،فقد ذكرت فى كتب الطبقات بأشكال مختلفة، وصيغ متعددة . غير أن أهمها مارواه مؤرخ الأشعرى ابن عساكر ؛ وكذلك السبكى من أن الأشعرى رأى النبى صلوات الله عليه ثلاث مرات فى نومه وأنه أمره بنصرة مذهب أهل الحق ، وأن يهجر الاعتزال . وفى المرة الأخيرة وعـده بنصرة الله له . يقول الأشعرى :

رأيت النبى ، فقال لى : ماصنعت فيما أمرتك . فقلت : قد تركت الكلام ، ولزمت كتاب الله وسنتك . فقال لى : أنا ما أمرتك بترك الكلام ، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عنى ، فإنها الحق . فقلت : يارسول الله ؛ كيف أدع مذهبا تصدرت مسائله . وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا . فقال لى : لولا أنى أعلم أن الله يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك ، حتى أبين لك وجوهها ، وكأنك تعد إتيانى إليك رؤيا . أو رؤياى جبريل ، كانت رؤيا . إنك لاترانى فى هذا المعنى بعدها : فجد فيه ، فإن الله سيمدك بمدد من عنده . قال : فاستيقظت وقلت :

ما بعد الحق الا الضلال . وأخذت فى نصرة الأحاديث فى الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك . فكان يأتينى شيء والله ما سمعته من خصم قط ، ولا رأيته فى كتاب ، فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذى بشر به نى له رسول الله صلى الله عليه وسلم(١).

هذه هى الرؤى التى رآها إمام المسلمين الأكبر ، حتى يومنا هذا ، وعجبا أنها لم تثر إهتمام الباحثين ، كما أثارت رؤى فيلسوف مثل ديكارت . وعجبا أن ينكرها بعض الباحثين ، ويرون أنها ارهاصات وضعها المؤرخون فيما بعد، تبريرا لتحول الإمام العظيم من الاعتزال إلى مذهب يستند فيه على الكتاب والسنة مستخدما العقل فى النطاق الذى وجد العقل له . لاشك أن الأدلة تكافأت عند الأشعرى — كما يقول — فتأمل الأمر ، ورآه مجرد جدل عقيم وسفسطة عقلية . وقد اتهم المعتزلة ، من وجهة نظر ، أنهم أخلاف السفسطائيين ، وبدأت الشكوك تحوو حول الرجل وتهزه هزا . . . فاعتكف ، كما ذكر المؤرخون . وإذا بالرؤيا الصادقة تراوده فلم يكن الأمر تبريرا وادعاءا ،وإنما هو التطور الروحى للرجل،لايصل إلى مداه ولا كنهه الآمن عانى التجربة الروحية بأكملها .

ولم يؤخذ على أبى الحسن الأشعرى أكذوبة،لافى حياته الخاصة ولافى كتاباته. كان فى حياته الخاصة زاهدا ، عفيف اللسان ، أمينا فى كتبه . فقد نقل إلينا آراء خصومه فى أمانة ونزاهة . وكانت كتبه التى أرخت ، لنا مقالات الاسلامين وغير الاسلامين ، المثل الأعلى فى الأمانة . نقل إلينا فيها آراء الفرق بإخلاص وحياد تامين . بل إستند عليها أشد خصومه — وهو إبن تيميه ،كما إستندعليها الكثيرون من المعتزلة أنفسهم . فلا شك أن حدوث الرؤية له حق .

ويرى البعض أن رجوعه عن الاعتزال كان لمناظرة حدثت بينه وبين أستاذه الجبائى. فقدروى عن الأشعرى أنه سأل أستاذه فى أمر ثلاثة أخوة. أحدهم آمن وعمل

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

صالحا ومات على ذلك . والثانى كفر وعصى ومات على ذلك . والثالث مات وهو صبى حدث . فأجاب الأستاذ — تمشيا مع أصل العدل عند المعتزلة — بأن المؤمن من أهل الدرجات فى الجنة ، وأن الكافر من أهل العـذاب فى جهنم ، وأن الصبى الحدث من أهل النجاة .

فسأل الأشعرى : هل يمكن أن يرقى الصبى إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فأجاب الجبائى ، تمشيا مع أصل العدل ، بالنفى ، لأن المؤمن من أهل الدرجات . وقد نال ذلك بالعمل . فأثار الأشعرى اعتراضاً على لسان الصبى ، إذ يقول (الصبى) لله عز وجل : التقصير ليس منى ، لأنى لو بقيت حيا لأطعت . فأجاب الجبائى بأن الله سيقول للصبى : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل سن التكليف .

عند ذلك أثار الأشعرى اعتراضا على لسان الكافر ، إذ يقول لله عز وجل : إنك علمت حالى بأنى سأكفر وسأعصى ، ولكنك لم تراع مصلحتى . عند ذلك أفحم الجبائى ولم يجد جوابا بقوله .

ويتبين من هـذه المناظرة أن هناك تناقضاً فى داخل آراء المعتزلة بين أهل العدل وبين قولهم بالأصلح لفعل الله . وهناك مناظرات أخرى دارت بين التلميذ والأستاذ تدل على أن السير المنطقى مع مذاهب المعتزلة يؤدى إما إلى التناقض . وإما إلى النيل من حقوق الله تعالى .

هذه هى الأسباب الروحية التى حولت الإمام العظيم إلى مذهب أهل الحديث ، إلى مذهب السنة .. ولكن هناك فيما نعتقد سبباً أهم وأدق من هذا كله .. ونعرضه فيما يأتى . كان للفقه المكان الأكبر لدى المسلمين . كان لديهم أكثر أهمية من الكلام والجدل . كانت حياة المسلمين تستند عليه فى عباداتهم وأمور دنياهم ، كانت الدنيا لديهم ممرا الآخرة وامتحانها . ولقد نشأ الأشعرى فى أجاب المذهب الشـافعى يتعبد عليه ، يصلى عليه ويصوم ، ويحج به ويزكى كان المذهب الشافعى الفقهى يملأ عليه كل جزئيات حياته وتفصيلاتها .. فهل فى فقه المذهب الشافعى ، وأقصـد

بالفقه هنا ، النظريات العامة سواء أكانت فى العبادات أو فى الاعتقادات ، ما يؤيد النظرية المعتزلية كاملة فى الذات وفى الصفات . . وفى خلق القرآن ، وفى الجبر والاختيار . لقد رأى الأشعرى التعارض الكبير بين فقه المذهب الشافعى الكلامى ، وفقه المذهب المعتزلى الكلامى ، فعاد إلى مذهبه الفقهى فاعتنقه كاملا ، فلم يكن الأشعرى سوى عودة إلى قلب المذهب الشافعى . ولم يكن الإمام الأشعرى سوى الإمام الشافعى فى صورة كلامية . إنبثق كلاهما عن منبع واحد ، وكتب كلاهما عن نظرة واحدة . أكثر أحدهما فى الفقه ، وأكثر الثانى فى الكلام ، والاثنان وجهتا نظر واحدة . وما أشبه صورتهما ، وما أنقى مذهبهما .. بل من العجب أن نرى الشافعى يردد بأنه يعرف كيف يرد على أرسطوطاليس ، فيكتب الأشعرى كتابه « فى الرد على أرسطو فى كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية » وكره الشافعى الخوارج ، فرد عليهم الأشعرى . وأبغض الشافعى القدرية فرد الأشعرى على المعتزلة .

وأقام الشافعى الفقه ، وكان فيلسوف الإسلام الأول ، وأقام الأشعرى الكلام وكان فيلسوف الإسلام الثانى .

على كل حال . لما رجع أبو الحسن الأشعرى عن مذهب الاعتزال ، سلك طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما ذكر ذلك فى معظم كتبه : الابانة عن أصول الديانة ، والمقالات والموجز وغيرها . وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم . لكن الأشعرى وأتباعه من بعده كانوا أتبع لأصول ابن حنبل وأمثاله من أئمة الحديث من الحنابلة أنفسهم كابن عقيل وابن الجوزى ، وقد أوضحنا ذلك فيما سبق عند الكلام عن الكلابية .

وكان قدماء الحنابلة من أصحاب الامام أحمد (كأبى بكر بن عبد العزيز وأبى الحسن التميمى وأمثالهما) يذكرون الأشعرى على طريق ذكر الموافق للسنة فى الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة .

المهم هو أن الأشعرى لما رجع إلى مذهب السلف ، كان قد أحكم طريقة الجدل ، ولذلك أنشأ فى داخل مذهب السلف طريقة استخدام العقل فى فهم النصوص . وهذه الطريقة تتلخص فى استخراج الأدلة من النصوص مع شىء من التحليل والترتيب للمقدمات والتحصيل المنطقى .. الخ ونظراً لأن أصول العقيدة الاسلامية من حيث التوحيد والتنزيه وكثير مما يتعلق بالله والانسان واضحة وصريحة . فإن الانسان لا يحتاج إلى وضع أصول بقدر مايحتاج إلى طريقة فى الفهم وإقامة الدليل بالاستناد إلى العقل والمنطق ، وهذا هو ما أمر به القرآن » ولذلك يمكن القول بأن الأشعرى لم يضع مذهباً وإنما وضع منهجاً فى البحث .

ولو بحثنا فى جملة آرائه ، لوجدنا أنه يخالف المعتزلة لا من حيث الأصول ، لأن أصول المعتزلة تتعلق بالتوحيد والعدل والمسئولية ونحو ذلك ، ولكنه يخالفهم فى طريقة فهمه الأصول ، لأنه فهمها فهما جديداً يتفق مع العقيدة مفهومة بالمعنى المطلق. وعندنا من هذه المرحلة فى حياة الأشعرى كتاب « الابانة عن أصول الديانة . وكتاب « اللمع » وهما يتضمنان أصول العقيدة الاسلامية كما يمكن أن تؤخذ من نصوص القرآن ، لكنها موضوعة فى ثوب جدلى استدلالى .

ونشرح الآن باختصار بعض آراء الأشعرى فى الألوهية ، لتتضح لنا طريقته ومنهجه الجديد الذى بدأ به مرحلة جديدة فى حياته ، واتخذه أتباعه من بعده ، وصار فيما بعد رمزاً لمذهب السلف وأهل السنة والجماعة .

إثبات وجود الله ووحدانيته عند الأشعرى :

أثبت الأشعرى وجود الله ووحدانيته على طريقته الجديدة والتى اتسم بها مذهبه من بعده . والنصان المتعلقان بذلك موجودان فى كتاب « اللمع » ويتلخص الدليل على وجود الله عند الأشعرى فى القول بأن الانسان يتطور فى مراحل النمو المادى والمعنوى بعد الولادة إلى أن يصل إلى نهاية مجرى حياته متنقلا من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة ثم منحدرا من القوة إلى الضعف . هذا واقع

لاشك فيه .والانسان يعلم من نفسه أنه هو الذى لا ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنه لو كان هو الذى يطور نفسه ، لاستطاع أن يسيطر على هذا التطور فيزيد فيما له من ملكات ، أو يرد نفسه إلى حالة الشباب والقوة ، وهو إذا كان فى حال قوته وتمام ملكاته لا يستطيع لنفسه ضراً ولا نفعاً ، فالأولى ألا يستطيع ذلك وهو فى مراحل نموه الأولى . فانتقاله من حال إلى حال لابد له من ناقل إذن . ويستشهد الأشعرى على ذلك بقوله « مما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً وفى الجهل والجا . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنياً ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا . وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودماً وعظماً أعظم فى الأعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال » .

ويقول الأشعرى : إن تطور الانسان فى مراحل الخلقة أعظم دليل على وجود الخالق المدبر الذى لا يشبه هذه المخلوقات والذى لابد وأن يكون واحدا . لأنه [سبحانه] لو أشبهها ، لكان حكمه فى الحدث حكمها . ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها . فإن اشتبها من جميع الجهات ، كان محدثا مثلها من جميع الجهات . وإن أشبهها من بعضها كان محـــدثا من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما . وقد قال الله تعالى « ليس كمثله شيء » وقال تعالى « لم يكن له كفواً أحد » .

والأشعرى يصوغ دليلا جدليا عـلى التوحيد ، وهو يتلخص فى القول بأن الإثنين ، أى الفاعلين بالمعنى الحقيق ، لا يمـكن أن يجرى فعلها وتدبيرهما على نظام واحد ، ولا بد أن يلحقهما العجز ، أو يلحق واحدا منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أمرا وأراد الآخر ضده ، لم يخل الحال : إما أن يتم مراد أحدهما فيكون هو الاله الحق ، لأن الآخر سيكون عاجزاً ، وإما أن لا يتم مراد أحدهما فيكون كل منهما عاجزا ، فلا يكون هناك إله . أو أن يتم مراد كل منهما ، وهذا مستحيل لأنه يقتضى إجتماع الضدين فى شيء واحد .

وإذا كان الأشعرى قد إستخرج دليله على وجود الله من الآيات القرآنية الكثيرة التى تكلمت عن تطور الانسان فى مراحل الخلقة ، باعتبار أن ذلك نقطة بداية للاستدلال على وجود الله ، فإنه قد استخرج الدليل الجدلى على الوحدانية من آيات القرآن الكريم التى تناولت موضوع الوحدانية ، وهو لذلك يذكر فى آخر الدليل قول الله تعالى « لوكان فيهما آلهه الا الله لفسدتا » .

ولا يصح أن نغفل على كل حال عن أن الأشعرى أخرج لنا فى صورة جدلية منطقية مايخطر لعقل الإنسان المتفكر إذا قرأ آيات القرآن وتأمل معناها فى نفسه من غير أن يصوغ دليلا من مقدمات تؤدى إلى نتائج . وقد ظهرت قبل الأشعرى محاولات لاستخراج الأدلة من الآيات القرآنية كالذى نجده عند المحاسبى فى كتاب له يسمى « العظمة ».

على كل حال مضى الأشعرى فى بناء العقيدة الاسلامية مستندا إلى النصوص من جهة والى الاستدلال النظرى من جهة أخرى . وهو ينتهى إلى الاستدلال من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع. فوجود العالم يدل على وجود خالق له متصف بالقدرة ووجود العالم فى وقت دون وقت وشكل دون شكل آخر يدل على أن هذا الخالق متصف بصفة الارادة ، ووجود الاتقان والأحكام فى نظام العالم يدل على أن الخالق متصف بالعلم والحكمة ووجود القدرة والإرادة والعلم والحكمة يدل على أن الخالق يتصف بصفة الحياة وهكذا يسير الاستدلال .

أما عن الصفات الالهية ،فإن الأشعرى يثبتها قائمة بالذات ذاهبا إلى أنها ليست عين الذات وليست بخلاف الذات . ورأيه فى ذلك أن الصفات الالهيه قديمة قدم الذات . يقول الأشعرى « من الثابت أن الله عالم قادر ، ولابد أن يختلف مفهوم العلم عن مفهوم القدرة والا كان الله عالما بالقدرة قادرا بالعلم ولابد أيضا أن يكون هناك تمايز بين الذات والصفات ، وإلا كان تعقلنا الذات متضمنا تعقلنا للصفات . لكن الأمر ليس كذلك. وأذن فلابد أن يكون مفهوم الذات غير مفهوم الصفات،

وأن يكون المفهوم من إحدى الصفات مختلفا عن المفهوم من الصفات الأخرى ، وذهب الأشعرى إلى أن الذات قائمة بنفسها وأن الصفات تقوم بها . وخطأ أن يقال أن الصفات تقوم بالذات ، لأن الذات قائمة بنفسها كما ذكرنا .

وقد خالف الأشعرى أهل الحديث فى مسألة قيام الأفعال الاختيارية ونفاها. وله فى ذلك نظرية الكسب،وفحواها أن الفعل،أى فعل ، خلق لله كسب للانسان. يقول الأشعرى « إن الله أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل ، إذا أراده العبد وتجرد له ، فيكون الفعل خلقا لله إبداعا وإحداثاً وكسباً من العبد حصولا تحت قدرته » وسارت الأشعرية ظافرة فى بقاع الأرض إلى أن يرث الله الأرض وما عليها . وكان من أعمدتها فى القرن الخامس الهجرى صاحبنا هذا « الجوينى » .

الجوينى :

... أما عن مؤلف هذا الكتاب (الشامل فى أصول الدين) فهو : أبو المعالى عبد الملك ابن الشيخ أبى محمد عبد الله بن أبى يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجوينى الفقيه الشافعى الملقب ضياء الدين ، المعروف بإمام الحرمين .

وكلمة الجوينى نسبة إلى « جوين » قرية من قرى نيسابور . وقد أطلق عليه لقب إمام الحرمين لمجاورته وتدريسه فى الحرمين الشريفين (حرم مكة وحرم المدينة) . ويحكى ابن خلكان أن الإمام «خرج الى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتى ، ويجمع طرق المذهب ، فلهذا قيل له إمام الحرمين »(١).

ويطلق عليه كذلك « ضياء الدين » . ولعل ذلك يرجع إلى صحة إستدلاله

---

(١) إبن خلكان — وفيات الاعيان ج ١ ص ٥١٥ .

وسلامة المنطق العقلى الذى إستند إليه فى آرائه ، بحيث أصبح هذا المنطق طريقا يضىء النور أمام الباحثين الراغبين فى الوصول إلى الحق .

وإذا كانت هذه الألقاب وغيرها تدل على شىء ، فإنها تدل ، بلا شك ، على أهمية الجوينى ومكانته التى إحتلها فى عصره .

وإذا أردنا نكشف عن العناصر المقومة لشخصية الجوينى ، والتى إستمد منها هذا العلم الغزير ، لوجدنا ثلاثة عوامل رئيسية ساعدت على ذلك ، ونقصد :

١ — الاستعداد الفطرى لدى الإمام .

٢ — الأسرة التى نشأ فيها .

٣ — أهمية الأساتذة الذين تتلمذ عليهم الإمام .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، وهى إستعداد إمام الحرمين لتلقى العلم ، وقبوله لكل ماهو حق ، قبولا واعيا ...... الخ فأمر واضح بلاجدال .

فيذكر السبكى فى طبقات الشافعية ، أن والد إمام الحرمين « كان يعجب به (أى بالجوينى) ويسر لما رأى فيه من مخايل النجابة وأمارات الفلاح ، وجد واجتهد فى المذهب والخلاف والأصولين وغيرها » ونحن نعلم أن والد إمام الحرمين قد مات قبل أن يبلغ أبو المعالى العشرين من عمره .

يضاف إلى ذلك أن الإمام كان فى وقت واحد أستاذا وتلميذا . فيذكر ابن خلكان أنه بعد أن مات والد الجوينى ، وبعد أن قام الإمام مكان أبيه يعلم الناس ويلقنهم العقيدة الحقه ؛ كان يذهب ؛ بعد أن يفرغ من مهام التدريس — الى الأستاذ أبى القاسم الاسكافى الاسفرايينى بمدرسة البيهقى ، لكى يتعلم منه ويحصل علم الأصول (١) .

---

(١) إبن خلكان — وفيات الأعيان جـ١ ص ٥١٥ .

كما أننا نلاحظ أن كتب الإمام نفسه،سواءمن حيث الكم أو الكيف،والمناقشات والمشاكل التي يثيرها ...... إنما تدل على إمتلاكه لعقل حاد وذكاء لا نظير له . وساعد على ذلك أن أمام الحرمين كان يمقت التقليد ، حتى انه كان يخالف والده فى أمور كثيرة .

فيذكر إبن عساكر أن عبد الملك الجوينى « أتى على جميع مصنفاته (يقصد مصنفات أبيه) فقلبها ظهراً لبطن ، وتصرف فيها .وخرج المسائل بعضها على بعض ، ودرس سنين ..... لم يرض فى شبابه بتقليدوالده وأصحابه،حتى أخذفى التحقيق، وجد واجتهد فى المذهب والخلاف ومجالس النظر ،حتى ظهرت نجابته ، ولاح على أيامه همة أبيه وفراسته ، وسلك طريق المباحثة ، وجمع الطرق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة ، حتى أربى على المتقدمين ،وأنسى تصرفات الأولين» (١)وهذا ما أكده ابن السبكى أيضا ، حيث قرر أن الجوينى قد « أنزل المذاهب كلها فى منزلة النظر والاعتبار ، غيرمتعصب لواحد منها ، بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين من غير برهان ، ثم توضح له الحق وأنه الاسلام ، فكان على هذه الملة عن إجتهاد وبصيرة ، لا عن تقليد » (٢) .

أما عن الأسرة التى نشأ فيها إمام الحرمين ، فلقد كانت أسرة صالحة ، تعرف الله حق معرفته وترعاه ، وتحافظ على حقوقه ، وتؤدى واجباته . ولقد كان والد إمام الحرمين من المشتغلين بالعلوم الدينية ، المتعمقين فيها . فيذكر إبن خلكان : أن أبا محمد عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجوينى الفقيه الشافعى ، والد إمام الحرمين. كان إماما فى التفسيروالفقهوالأصول والعربيةوالأدب . قرأ الأدب أولا على أبيه يعقوب يوسف بجوين ، ثم قدم نيسابور واشتغل بالفقه على أبى الطيب سهل بن محمد الصعلوكى ... ثم إنتقل الى أبى بكر القفال المروزى واشتغل عليه

---

(١) إبن عساكر — تبيين كذب المفترى ص ٢٧٩ .

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥١ .

بمرو ، ولازمه واستفاد منه وانتفع به ، وأتقن عليه المذهب والخلاف » (١) .
فهذا النص يوضح أن أسرة والد الإمام كلها كانت على دراية واسعة بالفقه والأدب والأصول ، وهى الأمور التى برع فيها الجوينى نفسه . ويستطرد ابن خلكان بعد ذلك ، فيوضح أن والد إمام الحرمين ، بعد أن أتقن العلوم على يد أبى سهل محمد بن الصعلوكى ، عاد إلى نيسابور سنة ٤٠٧ هـ ، وقام بالتدريس والفتوى . وكان أن كوّن مدرسة لابأس بها ، حيث تخرج على يديه « خلق كثير منهم إمام الحرمين ... »

لقد كان والد الإمام ورعاً تقيساً . يدل على ذلك أنه أنجب ولده من إمرأة صالحة ، وأنه اختارها بعد أن لمس فيها الصفات الطيبة التى تتلاءم وطبيعته الدينية. يقول إبن خلكان : إن والد إمام الحرمين كان فى أول أمره "ينسج بالأجرة ، فاجتمع له من كسب يده شىء اشترى به جارية موصوفة بالخير والصلاح . ولم يزل يطعمها إلى أن حملت بإمام الحرمين (٢) .

ولقد ذكرت المصادر قصة مشهورة ، أوردها المؤرخون ، تدل على أن والد إمام الحرمين كان من المتورعين ، فلم يكن يطعم أسرته إلا من أجر يومه . فيذكر ابن السبكى وغيره ممن ترجموا للامام ، أن والده كان حريصاً على أن لايطعمه مافيه شبهة . فلم يمازج باطنه إلا من الحلال الخالص (٣) .

وقد ذكر صاحب وفيات الأعيـان كذلك أن والد إمام الحرمين قد أوصى أمه « أن لاتمكن أحداً من إرضاعه » ولقد حدث أن دخل عليها الدار ذات يوم ، فوجدها متألمة والطفل يبكى . فسألها عن السبب ، فعلم أن إمرأة أخرى وجدت الطفل

---

(١) وفيات الأعيان جـ١ ص ٤٥٢

(٢) وفيات الأعيان جـ ١ ص ٥١٥

(٣) طبقات الشافعية جـ٣ ص ٢٥١

يبكى وأمه مشغولة بقضاء بعض حاجياتها . فما كان من المرأة إلا أن شاغلت الطفل بثديها ، فرضع منه . فلما علم الوالد بذلك ، أخذ الطفل إليه ونكس رأسه ، ومسح على بطنه ، وأدخل إصبعه فى فيه ، ولم يزل يفعل به ذلك ، حتى قاء جميع ماشربه وهو يقول : « يسهل علىّ أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير أمه » (١) .
ولقد كانت هذه الحوادث وأمثالها سمة مجموعة من زهاد المسلمين ، فتشوا عن الورع فى الصغير وفى الكبير مما يأكلونه أو مايأكله أولادهم ونساؤهم .

وفيما يتعلق بالأساتذة ، الذين كان لهم الفضل الكبير فى تنشئة الإمام والوصول به إلى ماوصل إليه من مكانة مرموقة فى العلم ، فقد ذكرنا أن أباه كان معلمه الأول.
ويبدو أنه أخذ على والده العلوم العربية ، ثم العلوم النقلية وبخاصة الحديث .

وهناك أستاذ آخر ، كان له أثره القوى على تحصيل الجوينى ، ونقصد أبا القاسم الإسكافى الاسفراينى ، حيث تلقى منه العلم فى مدرسة البيهقى . وكان الامام معجبا بالاسفراينى أشد الاعجاب ، حيث كان يواظب على مجلسه .

كذلك فإن الجوينى قد أجاد القرآن على شيخ القراء آنذاك ، ونقصد عبد الله محمد بن على بن محمد النيسابورى الخبازى فى سنة ٤٤٩ ﻫ . فكان يذهب إليه ، يقرأ عليه القراءات ، ويقتبس من كل نوع من العلوم مايمكنه مع مواظبته على التدريس .

ولقد لازم الامام أبا القاسم القشيرى الصوفى ، وكان لهذه الصحبة أثر كبير على حياة الجوينى الروحية ، فقد رافقه فى رحلته التى غادر فيها نيسابور ، وطاف خلالها بغداد ، حيث قابل هناك أبا محمد الجوهرى ، وتلقى العلم على يديه .

يضاف إلى كل ذلك تلك الشخصيات البارزة المعاصرة للامام ، والتى دار بينها وبينه مناظرات هامة . فلقد سمع الحديث فى صباه من والده كما أشرنا ، ومن أبى حسان محمد بن احمد المزكى ، وأبى سعد عبد الرحمن بن حمدان النضروى ، وأبى عبد الله محمد بن ابراهيم بن يحيى المزكى ، وأبى سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك ، وأبى عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز وغيرهم . وأجاز له أبو نعيم الحافظ .

(١) وفيات الأعيان ج١ ص٥١٦ ، طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص ٢٥١

ومن الشخصيات البارزة التى عاصرت الإمام : عبد السلام بن يوسف القزوينى المعتزلى سنة ٤٨٢ ﻫ ، وأبو محمد المغرى سنة ٤٨٦ ﻫ ، وأبو تراب المراغى الأشعرى سنة ٤٩٢ ﻫ ، وعلى بن أحمد بن على الواحدى سنة ٤٦٨ ﻫ ، وأبو بكر البيهقى سنة ٤٥٨ ﻫ. ومن هؤلاء الشيخ الرئيس إبن سينا بما يمثله من تراث شامل لشتى فروع المعرفة .

ولقد كانت الخزانة النظامية بنيسابور بما تحويه من كتب قيمة ، كانت كلها تحت تصرف الإمام . ولا شك أنه إستفاد منها إلى حد كبير .

ويدل على سعة اطلاع الإمام قوله « ما تكلمت فى علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضى أبى بكر وحده إثنى عشر ألف ورقة »(١) . وقد ذكر إبن السمعانى أبو سعد فى الذيل أنه قرأ بخط أبى جعفر محمد بن أبى على بن محمد الهمزانى الحافظ ، سمعت أبا المعالى الجوينى يقول « لقد قرأت خمسين ألفاً فى خمسين ألفاً »(٢) .

لقد ظل إمام الحرمين يدرس فى المدرسة النظامية ثلاثين عاما غير مزاحم ولا مدافع . وهذه الفترة الطويلة التى قضاها فى التدريس تدل دلالة قاطعة على تبحر الأستاذ فى العلم وإخلاصه له ، ومحبة الجميع له ، وثقتهم فى علمه ، حيث هيأ نفسه لذلك ، وامتلك أسباب العلم ؛ فأقبل عليه . وتذكر لنا الكتب أن المجالس هجرت من أجله وانغمر عليه الفقهاء من كل صوب، حيث كان يجلس بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة »(٣) .

لقد كان لإهتمام الإمام بالعلم وكثرة إشتغاله به ، ومواظبته على سماع الآراء: الصائب منها وغير الصائب ، وإنفاقه ماله على العلم والعلماء ، كان لكل ذلك أثره

---

(١) طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٦٠ .

(٢) طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٢ .

(٣) طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٢ .

الكبير على إنتاج إمام الحرمين الجوينى . فلقد ألف كتباً كثيرة فى الفقه والجدل وأصول الدين وغيرها . من هذه الكتب : كتاب«نهاية المطلب فى دراية المذهب» ، «الشامل فى أصول الدين» ، «البرهان فى أصول الفقه» و «تلخيص التقريب» و «الارشاد» و «العقيدة النظامية» و «مدارك العقول» وهذا الكتاب لم يتمه الجوينى ، و «تلخيص نهاية المطلب» لم يتمه مؤلفه كذلك وكتاب «غياث الأمم فى الإمامة» و «مغيث الخلق فى اختيار الأحق» و «غنية المسترشدين فى الخلاف» وكتاب «الورقات» ، وله ديوان خطب مشهور . وله «مختصر النهاية» إختصرها بنفسه ، وهو ، كما يقول صاحب طبقات الشافعية فى الجزء الثالث ، كتاب عزيز الوقوع من محاسن كتبه . وقال هو نفسه فيه (يقصد الجوينى) : أنه يقع فى الحجم من النهاية أقل من النصف ، وفى المعنى أكثر من الضعف » [1] .

لقد مات الجوينى ، رحمه الله عن تسع وخمسين عاماً ، حيث فارقت روحه الحياة فى قرية يقال لها «بشتنقان» ليلة الأربعاء وقت العشاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ . ونقل إلى نيسابور فى تلك الليلة ودفن بداره ، حيث نقل بعد ذلك إلى مقبرة الحسين ودفن بجنب أبيه ، فأغلقت الأسواق يوم موته ، وكسر منبره فى الجامع ، وقعد الناس لعزائه .

أما عن آراء الجوينى ، فنحن نعلم أنه أشعرى المذهب . بل إنه من أحد الأعمدة الرئيسية التى ارتكز عليها هذا المذهب ، حتى ذهب نفر غير قليل من الباحثين إلى أن المذهب الأشعرى بدأ منذ عهد الجوينى يرتكز على أرض راسخة وفكر أعمق ومنطق أسلم . وهذا لا يعنى أن المذهب الأشعرى كان قبل الامام مهلهلا ، بل نريد القول : إن الجوينى أضاف إلى المذهب الكثير ، وسد ما كان منفذاً لبعض الآراء الخادعة والموهمة ، بمعنى أن الدارس لعلم الكلام ، أو إن شئت الفلسفة الدينية الاسلامية ،

---

(١) الطبقات ج ٣ ص ٢٥٣ .

يلاحظ أن الجوينى فى تفكيره متقدم بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه . فتفكير الجوينى متسم بنزعة فلسفية عميقة . فعلى حين أن شيخ المذهب أبو الحسن الأشعرى ، على سبيل المثال ، قد افترض الخلاف بين الآلهة ، وهو بصدد إثبات وحدانية الله — نجد أن الجوينى قد افترض الحالتين معاً ، أعنى فى حالة وجود آلهة متحدين فى الرأى أم مختلفين فيه — نقول : إنتهى إلى بيان مايحتويه هذا الرأى من تناقض شنيع لايمكن حله إلا بالرجوع إلى مبدأ أول وعلة أولى للعالم ، هى التى يمكن أن تفسر لنا وجود هذا العالم ونظامه المحكم المبدع .

يقول الجوينى : لو كان هناك إلهان لاختلفا ، فقد يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الآخر سكونه . ولا يمكن أن نفسر ذلك ، أو على حد تعبيره ، فتتصدى لنا وجوه كثيرة كلها مستحيلة ، لأنه لو نفذت إرادة كل منهما لكان الجسم ساكنا متحركا ، وهذا تناقض شنيع . وكذلك لايمكن القول بأنه من المستحيل أن لاتنفذ إرادتهما ، لأن هذا يدل على العجز . كما يستحيل نفوذ إرادة واحد منهما دون الثانى ، لأن هذا الأخير سيكون عاجزاً . ومن هنا نتأدى إلى القول بوجود إله واحد .

ولا يمكن إفتراض إنتفاء الاختلاف بينهما ، لأن الخلاف جائز ، وما هو جائز لابد أن يحدث يوما ما وإلا لما صح كونه جائزاً .

نريد أن نقول ، فى ضوء ماسبق ، : إن الجوينى قد تابع المذهب الأشعرى بوعى تام ، مجدداً لامقلدا ، حيث أحكم طريقة الجدل الهادف ، معتمدا على استخدام العقل فى فهم النصوص القرآنية . فأخذ يستنبط من هذه النصوص — بعد تحليلها وفهمها — المقدمات ، مرتبا الواحدة تلو الأخرى .

ونظراً لأن أصول العقيدة الاسلامية واضحة وجلية ، من حيث التوحيد والتنزيه ، وعلاقة العبد بالرب ، وما يترتب على ذلك ، فإن الجوينى لم يضع — أو إن شئت لم يجد مبرراً لأن يضع — أصولا ، بل وضع طريقة للفهم ، وإقامة الأدلة المستندة إلى العقل والمنطق .

والجوينى ، كغيره من الأشاعرة ، لم يخـالف المعتزلة فى الأصول ، ولـكنه خالفهم فى فهمهم لهذه الأصول نفسها ، أقصد محتواها . وهذا واضح فى ثنـايا هذا الـكتاب .

لقد مضى الجوينى فى بناء العقيدة على أسس منطقية سليمة . ففى صدد إستدلاله على وجود الله ، بين أن بطلان الدليل لايؤدى إلى بطلان المدلول ، مثلما ذهب إلى ذلك من قبل الباقلانى .

ولقد اعتمد فى بيانه وجود الله — إلى حد كبير — على الأدلة الحسية ،حيث استدل من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع. فوجود العـالم يدل على القـدرة على الخلق ، ولهذا فالله قادر . وهـذا العالم على صورة محكمة متقنة، وهذا يعنى أن الله عالم، وهذا العالم وجد فى وقت دون غيره ، وهذا يبين أن الخالق مريد . . وكل هذه الصفات : من خلق وقدرة وإرادة ، تدل على أن موجد العالم حى .

والجوينى باتباعه الأدلة الحسية سبيلا لمعرفة الله ، إنما يتابع فى ذلك القرآن الـكريم ، الذى يحث على النظر فى الوجود وتأمل أحواله والتفكير فيه « قل أنظروا ماذا فى السموات والأرض » والجوينى فى كل ذلك يضع قصة سيدنا ابراهيم ومناظرته قومه ، ومسايرته لهم فى بعض أفـكارهم الخاطئة ، واصلا منهـا إلى الحق ، حيث طرح جانباً النجم والقمر والشمس ، لأنهـا كلها آفلة وهو لايحب الآفلين ، موجها وجهه للذى فطر السموات والأرض .

وإذا كانت المعتزلة فى بحثها لمشكلة الصفات الإلهية قد قررت أن الذات قديمة وأن الصفات حادثة وأنهـا عين الذات ، فإن الجوينى ، من حيث أنه أشعرى المذهب ، ذهب إلى غير ذلك ، حيث قال : إن الذات قديمـة وأن الصفات أيضا قديمة ، وأن الصفات ليست عين الذات، وليست غير الذات كذلك. وهذا لا يمس قضية التوحيد فى شيء . فالذات قديمة بصفاتها ولايمكن تصور ذات

بدون صفات . وهذا لا يعني أن الصفات مقومة للذات . فالذات بنفسها قائمة ، والصفات بالذات تقوم .

أما إثبات تعدد الصفات عند الجويني ، فمن رأيه أن الله متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها . ولابد أن يكون كل مفهوم من هذه المفهومات مختلفا عن الآخر ، وإلا وجب أن يعلم الله بالإرادة ويريد بالقدرة وهكذا . ولا يمكن أن يرجع هذا الاختلاف إلى الألفاظ نفسها ، لأن الاختلاف اللغوى لا قيمة له البتة .

أما أن الصفات مخالفة للذات ، فواضح من حيث أن تعقلنا لإحداهما جائز دون تعقلنا للأخرى . فقد نعقل الذات دون صفة كالعلم مثلا ، وقد نعقل صفة كالقدرة دون الذات .

على أن الجويني ، ومن قبله الباقلاني ، قد ذهب إلى إعتبار الصفات أحوالا (أو وجوها) للذات الإلهية ، وعن طريق هذه الصفات (الأحوال) تدرك الذات .

ولما كان الأشعرى قد ذهب إلى قبول الصفات التى تذكر الوجه والعين والجنب لله وهكذا بلا كيف ، فإن الجويني قد أول هذه الآيات وصرفها عن ظاهر معناها . وهذا واضح ، بشكل قاطع ، فى الفصل الذى عقده الجويني فى كتابه « التوحيد » عن الكرامية ورده عليهم .

وإذا كان الأشعرى قد ذهب — وهو بصدد الحديث عن فعل العبد وفعل الرب — إلى القول بنظرية الكسب مجرداً القدرة الإنسانية من كل فعل لها ، ذاهبا إلى أن الله هو الفاعل المطلق ، وأن فعل أى عبد خلق لله إبداعا وكسبا للعبد ، فإن الجويني قد اقترب فى هذه الناحية من المعتزلة إلى حد ما ، حيث قرر أن القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي ، لكنها ليست مستقلة إبتداءا ، أعني فى وجودها .

فهى معلولة ومتأثرة بغيرها ، لكن سلسلة العلل والمعلولات تنتهى إلى مسبب الأسباب « الله » . وهذا يعنى أن الجوينى قد وفق — أو إن شئت حاول أن يوفق — بين قدرتى العبد والرب ، مبينا أنه لا تعارض بين شمول القدرة الإلهية لكل مقدور ، وبين تأثير القدرة الحادثة .

ويعرض الشهرستانى هذه النقطة ، فيقول على لسان حال إمام الحرمين : « أما نفى هذه القدرة والاستطاعة (يقصد قدرة العبد) فما يأباه العقل والحس . وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه ، فهو كنفى القدرة أصلا . وأما إثبات تأثير فى حالة لا يفعل ، فهو كنفى « التأثير » خصوصاً والأحوال على أصلهم (يقصد المعتزلة) لا توصف بالوجود والعدم ... فلابد إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق . فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم . والإنسان كما يحس من نفسه الإقتدار ، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ... حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب ، فهو الخالق الأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الاطلاق . فإن كل سبب — مهما استغنى من وجه — محتاج من وجه ، والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر »[1] .

ونحن لا نستطيع أن نناقش فى هذه المقدمة آراء الجوينى أو حتى نعرضها بإيجاز نظراً لاتساع هـــذه الآراء وتشعبها من جهة ، ولضيق المقام من جهة أخرى . وعلى أية حال فسوف تتضح هذه الآراء إلى حد كبير لمن يقرأ كتابه هذا (الشامل) ، إذ يعد — بحق — دائرة معارف كبرى ، طرق فيها الجوينى شتى فروع العلم والمعرفة .

وهذا الكتاب الذى بين أيدينا يضم ثلاثة كتب رئيسية وهامة وتمثل معا الجزء

---

(١) الشهرستانى — الملل والنحل جـ ١ ص ٩٠ تخريج محمد بن فتح الله بدران — الطبعة الثانية .

الأول من كتاب الشامل فى أصول الدين . وهذه الكتب الثلاثه على التوالى هى : كتاب النظر وكتاب التوحيد ثم كتاب العلل .

وفى الكتاب الأول يبدأ الجوينى سؤالا ، كمقدمة للنظر بوجه عام ، هو : هل يصح إجتماع فكرين فى حالة واحدة أم لا ؟ ثم ينتهى إلى أن ذلك غير جائز . ثم يبدأ فى بيان النظر الصحيح والنظر الفاسد مميزاً فى هذا الصدد جلى النظر من دقيقه . وبعد أن يعرض لذلك بأصالة لا مثيل لها يطرق بابا من أهم الأبواب فى تاريخ الفكر الفلسفى أعنى حدث العالم . ويبدأ هذا الفصل بوضعه تعريفات هامة للشىء والعالم والحدوث والجوهر وغير ذلك مما لا يتسع المجال لذكره . وبطريقة شيقة يدخل فى مناقشة رائعة مع بعض المعتزلة القائلين بالأحوال ، مبيناً أن الأحوال تقترب — إلى حد ما ، من الصفات لأنها وجوه ينظر منها إلى الذات . ويتطرق بعد ذلك إلى « العلم » مبيناً الضرورى منه والمكتسب ، ذاكراً أن النظر يقتضى العلم ، جاعلا من ذلك كله مدخلا لمعرفة الله مبيناً أن هذه المعرفة ليست واجبة بالنظر ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة . لأن العقل قد يضل ، وهو بصدد البحث عن ذلك ثم يعرض مباشرة رأيه فى أول واجب على المكلف . وفى أثناء ذلك يعرض بدقة وأمانة علمية رأى المعتزلة كاملا كما قرروه هم بأنفسهم . ثم بعد أن يفرغ من ذلك يرد عليهم رداً منطقياً سليما ومقبولا ، وهو فى كل ذلك يطرق موضوعات فلسفية هامة مثل : هل المعدوم شىء أم لا ؟ وهل المعدوم معلوم ؟ وما هى أقسام الموجودات ؟ وما حقيقة الجوهر ؟ وهل هوأعراض مجتمعة أم لا ؟ منتهياً من ذلك إلى الجوهر الفرد مبينا أنه لا شكل له وأنه لايمكن أن يتداخل مع غيره ... الخ وغير ذلكمن آراء هامة . ويختتم الجوينى هذا الكتاب الأولمن الشامل بالرد على شبه أهل الزيغ على حد تعبيره .

أما كتابه المسمى « كتاب التوحيد » فبدأه بالكلام عن الواحد وحقيقته مبينا أن « الواحد » أكثر من معنى ثم تساءل : هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟ وبعد

أن أوضح فى كتابه السابق (النظر) بعض صفات الواحد ، تساءل هذا ، هل تتعدد صفات البارى سبحانه أم لا ؟ ثم بين فكره مباشرة ، وهو بصدد البحث فى فكرة الواحد ، معنى التوحيد ، حيث أوضح التوحيد الحق وميزه عما سواه ، ذاهبا من ذلك إلى الاستدلال على الوحدانية ، خاتما هذه الفصول بالرد على مطاعن الخصم .

وكان لا بد للجوينى ، وهو بصدد الكلام عن الله ، أن يتعرض للتجسيم : وهنا ندخل مع الجوينى ونقرأ معه فلسفة ناضجة وواعية ، وكأنه عاش وعاصر الفلاسفة المحدثين ، حيث ذكر ببراعة حد الجسم ومعناه وعدد الأجزاء المكونة له معتبراً ذلك كله مدخلا لرأيه فى أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون جسما ولا يمكن أن يحل فى الأجسام وهذا يعنى أن الجوينى قد عرض آراء الكرامية بجلاء ثم رد عليهم .

ولقد تطرق الجوينى من الكلام عن الجسم ومعناه وفكرة التجسيم ، إلى الكلام عن الأكوان التى تلحق هذه الأجسام ، فتكلم عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة والتداخل ، واضعاً كل شىء بأسلوب فلسفى دقيق .

ولقد خصص الامام فى هذا الفصل جزءاً كبيراً للرد على النظام القائل بالكمون وبتألف الجسم من أجزاء لا تتناهى ، نافيا قوله بالطفرة ، وغير ذلك من آراء عرفت عن النظام وتناقلتها الكتب ، والجوينى فى كل ذلك يثير أسئلة هامة ، مثل : هل الحركة عن مكان عين السكون فى آخر أم لا ؟ وهل يجوز اجتماع جوهرين فى حيز واحد ؟ وهل يجوز إجتماع الضدين فى حيز ؟ ثم تعرض بعد ذلك لاضطرابات الجبائى وإبنه فى أحكام التأليف واضعا فى هذا الصدد محاورة فلسفية شيقة بين الأب والابن .

ثم بدأ الجوينى بعد ذلك مباشرة بابا فى الاعتمادات وحقائقها ومعناها ، حيث سرد آراء المعتزلة وبين اختلافهم فى ذلك . ثم خصص فصلا كاملا عن الخلاء والملاء ،

ولقد عاد الجويني مرة أخرى إلى ما بدأه فى أول هذا الـكتاب (التوحيد) أقصد كلامه عن الله فنجده هنا قد تعرض لنفي الجهة عنه سبحانه ذاكرا مناقضات المعتزلة فى ذلك ، وركز فى هذا الصدد على أصحاب ابن كرام القائلين بجواز قيام الحوادث بذات الله ، نافيا قولهم . إنه خالق بالخالقية فى الأزل،ورازق بالرازقية فى الأزل .

وإذا كانت الكرامية قد استندت فى دعواها على تفسير خاطىء لبعض آيات القرآن الـكريم ، فإن الجويني قد أوضح خطأهم هذا واضعا نصب أعيننا التفسير الصحيح لمثل هذه الآيات .

وبعد أن انتهى من الرد على الـكرامية ، بدأ يعرض آراء النصارى فى فهمهم الألوهية . فذكر آراء النسطورية واليعقوبية والملكانية وغيرهم من فرق المسيحية . وقد قرر ، بصدق ، آراءهم فى الأقانيم وتسميتهم الله جوهرا ، ورأيهم فى الاتحاد وتدرع اللاهوت بالناسوت . ثم تعرض للـكلام عن صلب السيد المسيح . وهو فى كل ذلك يتشبث بكتابهم نفسه (الانجيل) ، مبينا أنهم قد فهموا بعض كلماته خطأ : وعقب على ذلك كله ببـــاب يتضمن صفات الله كما يراها هو وكما رأت الأشاعرة معه .

ثم يأتى الكتاب الثالث والأخير « كتاب العلل » وفيه تكلم عن العلة ومعناها وحقيقتها ، وحقيقة المعلول ، وأحـكام العلل وشرائطها ، واختلاف الآراء فى ذلك . وفى حديث الامام عن العلة أثار أسئلة هامة ، وجد الحلول لبعضها ، من هذه الأسئلة : هل يثبت الحـكم بوجود العلة وينتفى بانتفـــائها أم لا ؟ وهل يصح إطراد العلة مع معلولها ؟ وهل توجب العلة معلولها بشرط أم لا توجبه ؟ وهل توجب العلة أكثر من حكم ؟ وهل يصح معلول بين علتين ؟

ثم ميز الجويني بعد ذلك الأشياء التى يجوز أن تعلل من الأشياء التى لا يمكن تعليلها واضعا فصولا مستقلة لـكل مشكلة من هذه المشاكل .

ثم نجد الجوينى يقرر أن الفعل الواقع لايحتاج لعلة . ورأيه فى ذلك أن حدوث الفعل لو كان معلولا ، لافتقر إلى علة . وينتهى المؤلف بعد تفصيل هذا القول إلى أن الفعل الحاصل (فعلا) ليس بحاجة إلى علة .

وفى الكلام عن العلة والسبب وغيرهما ، يذهب الجوينى إلى الكلام عن الشرط والمصحح وما يتعلق بهما ، مبينا أن الشرط — وإن كان لايوجب ثبوت مشروطه — إلا أنه يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذى انتصب شرطا .

ثم يتساءل الجوينى فى الفصل اللاحق مباشرة عن : هل العرض شرط فى وجود الجوهر أم لا ؟ والصعوبة فى هذا التساؤل ، كما يثيرها المؤلف ، هى أنه : كما يفتقر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون محل ، فكذلك لا يتصور جوهر دون عرض . وهذا يعنى أن يكون العرض شرطاً فى وجود الجوهر ، من حيث أن كل واحد منهما مفتقر إلى الثانى .

ورأى الأشاعرة فى هذه الصعوبة هو أنه : مامن عرض إلا وهو مفتقر إلى جوهر ، لكنه لا يفتقر إلى نوع معين من الجواهر ، أى أنه مفتقر إلى جنس الجواهر .

ويختتم الجوينى هذا الكتاب بفصل تساءل فيه عن صحة جواز (أو عدم جواز تعليل قبول الجوهر للأعراض موضحا اختلاف الأشاعرة فى هذا الصدد .

الشامل : المخطوط

إن هذا الكتاب الذى نقدمه الآن للقارىء العربى والمستشرق على حد سواء هو الكتاب الأول من مخطوط « الشامل » لامام الحرمين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجوينى المتوفى ٤٧٨ هـ . وقد عثرنا على نسخة منه مصورة فى دار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٩٠ علم الكلام ، وتقع فى ثلاثة أجزاء . وقد قمنا بمراجعته على النسخة التى وجدها المستشرق هلموت كلوبفر ، ونشر الجزء الأول منها فى طبعة غير دقيقة ، ولكنها خطوة فى نشر الكتاب . وقد نبّه القارىء

العربى إلى وجود مثل هذا المخطوط القيم ، بل المخطوط الذى يعتبر إحدى الموسوعات الاشعرية . ومؤلف هذا المخطوط هو أحد شيوخ الأشاعرة الذين أخذوا على عاتقهم إثراء المذهب الأشعرى والمحافظة على بقائه .

وقد قال هلموت كلوبفر أثناء تحقيقه للكتاب :

« ومما يبعث على الأسف أننى لم أجد حتى الآن من الشامل الذى يتألف من عدة أجزاء إلا الجزء الأول فقط ، وحتى هذا تنقصه البداية المكونة من حوالى ٥٠٠ صفحة تعتبر إجمالا فى حالة جيدة . وأصبح الخط — الذى تدل طريقة كتابه على أنه مضى عليه ماينيف على الثمانمائة عام — غير ممكن القراءة فى مواضع قليلة متفرقة فقط » .

والمخطوط الذى وجده كلوبفر ، والذى قال إنه اكتشفه بعد ماظل مجهولا مدة قرون طويلة ، يقع فى مجلدين — كما سبق القول — ويحتوى على الجزء الأول من كتاب الشامل . وهو موجود بمكتبة كوبرولو باستنبول تحت رقم ٨٢٦ .

أما مخطوط دار الكتب . فيقع فى ثلاثة أجزاء ، مكتوبة بخط قديم غير منقوط ، وقد قام بكتابته الأنصارى الخزرجى ، وهو ربيع بن محمود بن موسى ابن محمود بن محمد بن علىّ الأنصارى الخزرجى . وقد حاولنا أن نعثر على ترجمة له ، ولكننا لم نستطع .

وقد تم نسخ هذا الجزء سنة ٦١٠ هـ . واستنسخ فى محل الفوتوغراف شهبال ، قبالة الباب العالى ، باب غالى قاوشو سنده . شهبال فوطوغرافخانة سنده استنساخ ايد لمشهور .

وقد وجد رقم (١) على الورقة الأولى برغم النقص الذى سبقه ، وانتهى الجزء الأول ص ١٧٧ ، والثانى ٣٥٣ ، والثالث ٥٢٧ ، ولكل صفحة من هذه الصفحات صورة زنكوغرافية ملحقة بالكتاب .

وجاء فى نهاية الجزء الثالث :

(كمل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر وستمائة ، يتلوه الجزء الثانى ، وأوله الكلام فى بقية الأحوال) .

وتوجد نسخة ثالثة فى جامعة الدول العربية ، ولما كانت مصورة عن نسخة دار الكتب المصرية ، وجدنا عدم مراجعتها على النسختين الأخريين .

ويحتوى الجزء الأول من الشامل على ثلاثة كتب : الأول منهـا لم نجد له عنوانا ، ومن المرجح أن يكون عنوانه «كتاب النظر» ، والثانى «كتاب التوحيد» ، والثالث «كتاب العلل» .

وقد قمنا بتحقيق هذا المخطوط ، واخراجه للقارىء على أحسن وجه ممكن ، والتعليق عليه ، ووضع النص الصحيح بعد المراجعة على النسختين فى صلب النص . ثم أشرنا إلى الاختلافات الموجودة بين النسختين فى الهامش ، رامزين إلى نسخة دار الكتب بالحرف «أ» ، ونسخة كوبرولو بالحرف «ب» .

ويؤسفنا أننا لم نستطع مراجعة الثلث الأخير من الجزء الثانى والجزء الثالث على نسخة كوبرولو ، وقد قمنا بعدة محاولات لتصوير المخطوط من استنبول ، ولم نصل إلى نتيجة حتى الآن ، ونرجو الله أن نتمكن من ذلك فى الطبعة القادمة .

ونحب أن نشير إلى أنه لما كانت لغة المخطوط قديمة وغير منقوطة ، وقد استعمل الناسخ حرف الألف بدلا من الياء ، والواو فى مقابل الهمزة ، والياء المهملة بدلا من الياء المهموزة ، فقد قمنا بتصحيح هذه الأحرف غـير مشيرين إلى ذلك فى الهامش ، مكتفين بالاشارة هنا . ومن أمثلة ذلك :

أبا : أبى

ثلث : ثلاث

فانما : فانى

لها ولاى : لهؤلاء

جزو	: جزء
بدو	: بدء
البداية	: البدائه
بقى	: بقاء
قصارا	: قصارى
القراءة	: القراءة أو القراء
الدعوا	: الدعوى
نرا	: نرى
شيا	: شيئا
يتوقا	: يتوقى
يتناها	: يتناهى
الرحا	: الرحى

وأحيانا نجد « كل ما » و « إن ما » مكتوبة بلا انفصال بين الأحرف ، هكذا : كلما ، إنما ، وقد صححناها غير مشيرين إلى ذلك لعدم إضرارها بالمعنى.

ومن الأشياء التى يجب ملاحظتها أن المؤلف كثيرا مايذكر تقسيما للكلام إلى أكثر من وجه ، ثم يكتب الوجه الأول غير ذاكر للوجه الثانى والوجوه التالية . وهو فى الحقيقة يود أن يقول إن للكلام أوجها عدة : أهمها : كذا وكذا وكذا . وهـــذا لايتطلب ذكر الأوجه الباقية . فإذا ماوجد القارىء تقسيما ذُكر فيه : أولها ، أو أحدها ، أو منها . دون أن يجد لذلك بقية ، فهذا يعنى أنه قصد بذلك أهمها :

قام ناسخ المخطوط أيضا بكتابة « لايخلوا » سواء كانت مصرفة مع ضمير الغائب المفرد أو الجمع بزيادة ألف فى النهاية ، وهذا غير معروف هذه الأيام ، وإنما كان قد اصطلح عليه فى الخط العثمانى عند كتابة القرآن الكريم . ورأينا من

الأفضل تصحيحها وكتابتها بدون ألف النهاية .

وبالنسبة للمعقوفتين [ ] الموجودتين داخل النص ، فهى إضافات من عندنا ، وجدنا أنها ضرورية لاستقامة النص، كما أن الأقواس الصغيرة « » لم تكن موجودة فى المخطوط ، وإنما وضعناها لتحديد مكان الآيات القرآنية .

وهناك بعض الأخطاء الطفيفة فى الآيات ، خطأ فى حرف أو اثنين ، لم نجد ضرورة للاشارة إليه ، ولكن صححناه . أما الأخطاء الجسيمة فقد أشرنا إليها فى الهامش ، وكتبنا الآية الصحيحة فى صلب النص .

هذا هو المرشد الذى سيقود القارىء إلى التعديلات التى قمنا بها لكى يجد النص مستقيما .

أشرنا فى بداية المقدمة ، أن المخطوط احتوى على ثلاثة كتب هى : كتاب النظر ، كتاب التوحيد وكتاب العلل ، ولما لم نعثر على باقى « الشامل » لا فى القاهرة ولا فى تركيا ولا فى أى بلد آخر ، فقد فاتنا أن نعرف بقية الكتب التى احتوى عليها « الشامل » وأن نعرف عدد الأجزاء الباقية منه أو بمعنى أصح المفقودة . وأثناء الاطلاع على كتاب الدكتورة فوقية حسين « إمام الحرمين » ، وهو من سلسلة أعلام العرب ، علمنا أن هناك مختصراً « للشامل » وآخر لاختصار المختصر . الأول موجود بمعهد المخطوطات العربية المصورة واسمه « الكامل فى اختصار الشامل » ، ونرجو الله أن نتمكن من تحقيقه قريباً ليكون أحد أعمدة السلسلة ، والثانى « مختصر الكامل » بجامعة الأزهر .

وبالاطلاع على « الكامل فى اختصار الشامل » الذى يقع فى ٢٧٢ ورقة ، عرفنا أن « الشامل » كان موجوداً كاملا حتى القرن الثامن الهجرى ، وأنه يحتوى على الكتب الآتية :

« كتاب النظر ، كتاب التوحيد ، كتاب العلل ، كتاب الصفات ، كتاب الإرادة ، كتاب القدر ، كتاب النبوات ، كتاب أبطال القول بالتولد ، كتاب الرد على الطبائعيين ، كتاب التعديل والتجوير » .

ونصل من هذا إلى أن المفقود من مخطوط « الشامل » حوالى ثلاثة أجزاء .
وقد جاء فى الكامل فى اختصار الشامل » لابن الأمير ورقة ٢ ـ ا ، ب :

(... وكنت قد وقفت على الكتاب المسمى بالشامل فى أصول الدين من مصنفات الإمام العالم ، جامع أشتات الفضائل ، والمبرز على الأواخر والأوائل أبى عبد الله محمد بن عبد الملك الجوينى ، المشهور بإمام الحرمين ، عفا الله عنه ، فوجدته كثير الفوائد ، مفرداً فى فنه ، قد جمع معظم القواعد ، وحرر فيه المباحث ودقق النظر ، وذكر الحق المحض ... فاختصرت الكتاب فى هذه العجالة ، وذكرت فيه أدلته وقواعده وشواهده ... وسميته « الكامل اختصار الشامل » ، وجعلته تذكرة لنفسى ، وذخيرة ليوم رمسى ...) .

هذا ما افتتح به ابن الأمير الكتاب بعد البسملة . أما ماجاء فى ص ٢٧٢ وهى آخر صفحات المخطوط :

(... وقال الخالدى منهم : يسمى بذلك فى الدنيا دون الآخرة ، وهذا بناء منه على مذهبه أن عصاة المؤمنين يعذبون فى الدنيا بالهموم والغموم والآلام ولا عقاب عليهم فى الآخرة ، والكفار يثابون فى الدنيا بما يفعلونه من الخير دون الآخرة . وزعم أن التسمية بالفسق من العقاب ، ومذهب أهل الحق أن القاضى المؤمن فاسق فاجر ، ولا تبعد تسميته بذلك فى الآخرة إن قدر عليه العقاب والفسق ، لا بنا فى الإيمان ، وإيماننا فيه الكفر . والله تعالى أعلم .

هذا آخر ماوجد من كلام الإمام العالم أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى ، إمام الحرمين فى كتابه المعروف بالشامل ، وقد اختصرته بقدر مافهمته) .

هذا آخر كلام ابن الأمير ، وقد أشاد فى مقدمة كتابه بما « للشامل » من فائدة جمة وفضل كبير عليه ، ولن نشير نحن الآن إلى فائدته وأهميته ، تاركين ذلك لرأى القارىء بعد الاطلاع عليه .

ونرجو الله أن يوفقنا فى إحياء هذا التراث العظيم ، الذى بدأنا به سلسلة مكتبة التوحيد .

والله ولى التوفيق ؟

د. على النشار
فيصل عون — سهير مختار

الصفحة الاولى من الجزء الاول من مخطوط دار الكتب المصرية

الصفحة الاخيرة من الجزء الاول من مخطوط دار الكتب المصرية

الصفحة الاولى من الجزء الثانى من مخطوط دار الكتب المصرية

الصفحة الاخيرة من الجزء الثالث من مخطوط دار الكتب المصرية

بسم الله الرحمن الرحيم

....

....

(ولا بد منهما ، وإنما المبتغى المعانى دون العبارات)[١]. فإن قيل: فلم شرط عدم العلم فى صحة النظر ؟ ولا معنى لشرطه ، إذ العلم يضاد النظر ، فنفى ثبوت النظر ينبىء[٢] عن انتفاء اضداده . فكأنه شرط فى ثبوت النظر عدم ضده ، والعدم إنتفاء محض ، والإنتفاء لا يكون شرطاً . وأيضاً فمضادة العلم النظر كمضادة الجهل له . فلا معنى لتخصيص العلم بالذكر .

فالجواب عن ذلك : أن العدم والإنتفاء يجوز أن يكونا[٣] شرطاً . فإنتفاء السواد شرط ثبوت البياض ، وإنما الممتنع أن يكون النفى علة موجبة . وأما الشرط فلا يمتنع[٤] ذلك فيه ، إذ ليس يوجب الشرط مشروطه . وأما تخصيصه[٥] العلم بالذكر فللتنبيه بالأعلى على الأدنى ، إذ الغرض من الخوض فى الكلام التعرض لبيان ما يكاد يشكل ، والعلم بصدد أن يجوز ثبوته مع النظر إذا ذهل المجوز عن الحقائق . فقصد رضى الله عنه موطن الإشكال[٦] ، ثم نبه ببيانه على ماعداه .

ولو اجترأ المجترىء فقال : النظر الصحيح هو الفكر المنوط بطلب وجه الدليل على وجه يوصل إليه ، كان سديداً .

فصل

[هل يمتنع إجتماع فكرين فى حالة واحدة]

فإن قال قائل : زعمتم فيما قدمتم أن العلم بالمنظور فيه يضاد النظر ، ونحن نرى

---

(١) ب : ـــ مابين القوسين (٢) ب : ينفى (٣) ب : يكون

(٤) ب : تمنع (٥) ب : تخصيص (٦) ب : اشكاله

العاقل يستدل فيؤديه الدليل إلى العلم بالمدلول ، ثم يضرب فى ضرب آخر من النظر . فقد تحقق ثبوت نظره فى الدليل الثانى مع حصول علمه(١) بالمنظور فيه أولا . وقد إختلف المحققون فى وجه التقصى عن السؤال . فذهب بعضهم إلى أنه إنما يصح النظر فى الدليل الثانى لذهوله عن العلم بموجب الدليل الأول ، فإنه لا يقدم على النظر الثانى إلا فى حال ذهوله عن العلم . وهذا الجواب يستقيم على موجب
٢ من يمنع إجتماع فكرين فى الحالة الواحدة سواء كانا متماثلين أو مختلفين . وسيأتى/ تفصيل ذلك فى أحكام التضاد (٢) . وأما من جوّز من المحققين إجتماع فكرين مختلفين فلا يستبعد ثبوت العلم الأول مع الإقدام على النظر الثانى . فوجه الإنفصال على هذه الطريقة وهى(٣) المرضية من وجهين :

أحدهما: أن نقول : إنما يطلب بنظره الثانى أن يعلم كون المنظور فيه دليلا . فإذا كان هذا مطلبه ومقصده بنظره وهو غير عالم به ، فقد أطرد ما مهدناه من أن العلم بالشيء لا يجامع النظر فيه . وإنما الغرض بالرتبة الثانية طلب كون المنظور فيه دليلا .

فإن قال قائل : هذا غير سديد ، فإن العارف بالشيء قد يسبر دلالة أخرى وليس يخطر له طلب كونها دلالة ، فلو كان المقصود بالنظر الثانى إثبات المنظور فيه دليلا لاختص ذلك بمن(٤) يقصده ، ولما تحقق فيمن لم يخطر له ببال . فإن إستقام جوابكم فيمن قصد ما قلتم ، فما جوابكم فى الذى لم يقصد بنظره الثانى إثبات دليل ؟

وهذا الذى ذكره السائل تدليس ، إذ العالم بالشيء إذا أقدم على النظر الثانى فلا بد أن يكون طالباً بنظره ، إذ كل نظر طلب ، وكل ناظر طالب ، ويستحيل أن يكون طالباً بنظره الثانى العلم بما هو عالم به . فإنا نعلم ضرورة بطلان ذلك .

---

(١) ب : عليه (٢) ب: الضاد (٣) ب : — و (٤) ب : لمن

فإذا بطل أن يكون طالباً للعلم الأول ، فلابد من تقدير وجه طلب فى نظره الثانى ، فلا وجه فيه إلا ما قلناه .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : الأدلة مختلفة الوجوه وإن كانت(١) بأجمعها تفضى إلى العلم . فغرض الناظر بنظره الثانى أن يدرك وجهاً آخر من الدليل لم يدركه(٢) أولا ، وهذا واضح لاخفاء به . فاستبان بما قلناه أنه ناظر فيما هو غير عالم به .

فصل

[فى النظـر الفاسـد]

إعلم أن النظر(٣) إذا انخرم شرط من شرائطه فلا يتضمن(٤) علماً ولا يفضى إليه . ثم قال المحققون : ولا يفضى النظر الفاسد إلى ضد من أضداد العلم كما / ٣ لا يفضى إلى العلم . وذهب بعض من لم يحصل له حقائق النظر من الفقهاء إلى أن النظر فى الشبهات مع الذهول عن وجه الدليل يتضمن العلم ، وهذا باطل. والدليل على بطلانه أوجه :

أحدها : أن الشبهة ليس لها وجه على الاختصاص يتضمن الإرتباط بالجهل ، وليس كذلك الدليل. والذى يحقق ذلك أن المتمسك بالشبهة يقرر له المحقق أن الذى ظنه(٥) وجهاً مؤدياً إلى إعتقاده فهو فيه غالط . وسبيل محاجته أن نوضح(٦) له أنه ظن وجهاً ، وليس الأمر على ما ظن . (وهذا يستبين لكل ناظر محقق)(٧). فاتضح أن الشبهة لا وجه لها يقتضى من أجله جهلا . والذى يحقق ذلك أيضاً ، أنه لو كان للشبهة وجه يقتضى الجهل لارتبط(٨) به حتى لايتصور ثبوته دون الجهل . ونحن نعلم أن الناظر فى الشبهة يجهل تارة ويشك أخرى ، وتحصل

---

(١) ب : كائن (٢) ب : يدرك (٣) ب : الناظر (٤) أ : ينقضى
(٥) ب : ظن (٦) ب : يوضح (٧) ب: - مابين القوسين (٨) ب : لارتباطه

له غلبة الظنون فى بعض الأحوال ، وهذه معان مختلفه .

ولما كان الدليل(١) وجهاً(٢) يقتضى العلم لم يتصور العثور عليه إلا مع العلم بالمدلول . والذى يحقق ما قلناه أيضاً أن نقول : الشبهة لا تخلو من حالين : إما أن يكون لها وجه ثابت فى معلوم الله تعالى يقتضى الجهل ، وإما أن لا يكون لها وجه ثابت متحقق فى علم الله ، ولكن الناظر يظنه ظناً .

فلو كان لها وجه فى معلوم الله كان العالمون أولى بالعثور عليه . ونحن نعلم أن العالمين المعصومين عن الزلل كالأنبياء ، إذا أحاطوا بوجه الشبهة لم يقتض لهم جهلا . فاستبان أنه لا وجه للشبهة فى معلوم الله يقتضى الجهل . ولكن الناظر ظن فيه وجهاً ، فرجع الأمر إلى ظنه دون الشبهة فى نفسها .

وإذا(٣) أحطت بما قلناه علماً ، فاعلم أن ما يتضمن وجوب العمل ولا(٤) يقتضى
٤ العلم كأخبار الآحاد ، والمقاييس ، والعبر المستنبطة / فى منازل الاجتهاد فى
الأحداث(٥) الشرعية ، فقد تعقبها غلبات الظنون وهى غير مقتضية لغلبة الظن
عند كافة المحققين ، كما أنها غير مقتضية علماً .

وذهب جمهور العلماء إلى أنها تقتضى غلبات الظنون ، كما يقتضى الدليل العقلى العلم بالمدلول ، وهذا ساقط من القول . فإن القياس المستنبط لا يخلو : إما أن يكون صحيحاً فى معلوم الله ، وإما أن يكون فاسداً . فإن كان صحيحاً فليقتضى علماً ، وإن كان فاسداً كان لغواً لا إقتضاء له . ولا معنى لإقتضاء القياس غلبة(٦) ظن ، ولكن إنما ترجع غلبة(٧) الظن إلى الناظر فيظن القياس صحيحاً . فأما أن يقتضى له القياس ظناً ، فلا . ولكن تحصل غلبات الظنون على مجارى العادات .

---

(١) ب : الدليل (٢) ب : وجه (٣) ب : فإذا
(٤) ب : فلا (٥) ب : الأحكام (٦) ب : غلبت (٧) ب : غلبت

فإن قال قائل : أليس من أصل شيخكم أبى الحسن (*) تصويب المجتهدين ، والقطع بأن كل مجتهد مصيب . فأنّى يستقيم القطع بتصويب القايس مع الذهاب إلى أنه على غلبة الظن ؟ وهذا تناقض فى ظاهر الأمر. والجواب عن ذلك يستقصى فى الأصول . وسبيل إنجاز القول فيه أن نقول : يغلب على ظن الناظر أولا أمر فى المجتهد فيه ، ثم يثبت بدلالة قاطعة أنه يجب عليه العمل بما غلب عليه ظنه . فالقطع إنما أثارته دلالة أصولية قطعية عند حدوث غلبة الظن بعقب الاجتهاد ، وقد بسطنا القول فى ذلك فى كتاب « التلخيص فى الأصول » .

فصل

[بين جلى النظر ودقيقه]

فإن قال قائل : تفصلون بين جلى النظر ودقيقه ، فافصلوا بينهما وأوضحوا حقيقتهما . قلنا(١) ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلى والخفى ، واستروح فيما صار إليه وارتضاه إلى أنا وجدنا رتب النظر متفاوتة : فمنها مايلوح ويتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشادى (٢) والمنتهى .

ومنها / ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظار (٣) . فاستبان بذلك تفاوت رتب النظر .

والذى يوضح ذلك: أن الناظر كما يفصل بين المختلفات من الأعراض ويميز

(١) أ : فلما (٢) أنظر لسان العرب ١٤ : ٤٢٥ (٣) ب : الناظر

(*) أبي الحسين :

هو أبو الحسن الأشعرى . وهو شيخهم . متوفى حوالى ٣٣٠ هـ. واسمه اسماعيل ابن عبد الله بن موسى ... بن قيس الاشعرى اليمانى البصرى (أبو الحسن) متكلم . تنسب إليه الأشعرية . من تصانيفه مقالات الاسلاميين . الرد على المجسمة . أنظر طبقات الشافعية ٢ : ٢٤ سير النبلاء ١٠ : ٢٠ .

بين أحواله فيها ، فكذلك يميز بين غموض دليل ووضوح آخر ، ويعلم أن الكلام فى إفتقار الحادث إلى محدث لا يجارى (١) الكلام فى إثبات الجزء والطفرة ودقائق الأكوان . والذى ارتضاه المحققون أن العلوم المرتبطة بضروب النظر لا تختلف وتتفاوت ، إذ لا يتصور علم أبين من علم ، إذ العلم [علم] بتبيين المعلوم ومعرفته واستيفائه (٢) ، ولا يضام العلم استرابة أصلا ، وكيف يتضاهان وهما متضادان ؟ فوضح بذلك استحالة وصف العلم بالخفاء ، إذ حقيقة كل علم التبيين وهو يناقض الخفاء . فإن قال قائل : فيلزم على طرد (٣) ما قلتموه أن تكون العلوم النظرية بمثابة العلوم الضرورية والميز بينهما معلوم قطعاً . وربما يلزم من لا يحصل سؤالا فيقول : لو استوى العلمان ، لزم القطع بأن معرفة الواحد منا (٤) ربه بمثابة معرفة الأنبياء والملائكة ، وهذا مالا سبيل إلى إطلاقه إذ الأمة مطبقة على خلافه .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا سؤال من ذهل عن الحقائق واجترأ بظواهر التلويحات . وجملة القول فى ذلك أنه لا يتصور ثبوت علمين أحدهما أبين من الآخر ، كما لا يتصور التفاضل فى البيان عند تصور الخفاء فى أحد المتفاضلين ، وقد أوضحنا أن الخفاء يناقض العلم ، إذ حقيقة العلم التبيين ، والخفاء والتبيين وصفان متضادان .

وأما ما إستروح إليه السائل فلا معتصم فيه ، إذ العلم الضرورى يشابه العلم النظرى فى حكم التبيين . والذى يوضح الحق فى ذلك اتفاق أرباب الألباب على
أن العلم بالشيء الواقع نظراً يماثل العلم به / بديهة (٥) وضرورة كما تماثل الحركة ٦
الضرورية الحركة الكسبية ، والحركتان متماثلتان . ومن حكم المتماثلين وجوب إستوائهما فى صفات النفس . فلو كان العلم الضرورى مخالفاً للكسبى فى وجه من البيان لما كان مثلا له .

---

(١) ب : لايحاذى (٢) ب : استيقا له (٢) ب : رد .

(٤) ب : — منا (٥) ب : بديعة

ولو تعسف متعسف وأنكر التماثل بين العلمين كان ذلك خروجاً منه عن قضية العقول . وأول ما يلزمه على ذلك أن نقول : إذا أقدرنا الرب على علم لم يوصف بالاقتدار على مثله بديهياً من غير أن يخلق لنا القدرة عليه ، وهذا يفضى إلى هدم قواعد العقائد .

ثم نقول: انما يفصل العاقل بين أحواله فى العلوم الضرورية والنظرية لإطراد العادة واستمرارها بخلق العلوم الضرورية تعاقباً وتوالياً ، إذ علم المرء بنفسه وإستحالة إجتماع المتضادات والمحسوسات ونحوها من الضروريات ، يطرد عادة ولا يعتور على المحال أضدادها ، فيلقى المرء نفسه عند زوال(١) الآفات والغفلات عالماً بها . وأما العلوم النظرية فليست كذلك ، فإنها لا تطرد عادة ، وقد تزول وتعاقبها الشكوك والريب ، ثم يحاول العاقل ردها بتذكار النظر . فهذا وجه فى الفصل .

وأيضاً فإن العلوم المكتسبة مقدورها المكتسبين بخلاف البديهة ، فتؤول تفرقة العاقل بين العلمين إلى ثبوت إستطاعته وإقتداره فى حال وإنتفائهما فى أخرى ، وذلك نحو فرقه بين رعشته ورعدته وبين حركته المختارة له ، فلا يرجع الفرق إلى نفس الحركة ، ولكنه يؤول إلى ثبوت القدرة مقارنة لأحدهما ، وثبوت العجز مقارناً للأخرى .

وأما الذى (٢) ألزموه من كون معرفة الواحد منا كمعرفة الأنبياء وهذا (٣) مالا يعد (٤) فيه على الجملة ، وإن إفترقا على التفصيل . وسبيل الإفتراق من وجهين :

أحدهما : أن تكون / علوم الأنبياء ضرورية . وقد صار إلى ذلك بعض ٧

---

(١) ب : زوال (٢) ب : الذين (٣) ب : فهذا

(٤) ب : بعد .

المحققين . ثم قد سبق القول فى الفصل بين الضرورى والنظرى .

والوجه الآخر أن الأنبياء عليهم السلام تتوالى لهم العلوم حتى تكاد تستوعب معظم الساعات مع عدم اعتوار الفترات ، فيفضلون من (١) دونهم بدوام المعرفة لا بصفة فى المعرفة .

وذكر بعض المحققين فرقا (٢) : يجوز أن يستأثر الصديقون بطرق من الأدلة . ومن أحاط بوجوه من الدلالة فيبعد أن يغفل عن جميعها ، فإن قدرت غفلته عن بعضها قام بذكر (٣) بعضها مقام المغفول عنه . ومن اتخذ دليلا وكثرت غفلاته وغلبته سهواته (٤) ، فبالحرى أن يذهل عن الوجه الواحد .

فإن قال قائل : قد بينتم أن العلوم لا تتفاضل فى حقائقها ، فما قولكم فى النظر؟ هل يجوز أن يتفاضل وينقسم (٥) الى الجلىّ والخفىّ ؟ قلنا : هذا ما لا محصول له إذ النظر لا تباين فيه ، إنما هو طلب وبحث ، فكيف يتفاضل فى البيان ما يضاده البيان ! . وقد قدمنا أن النظر يضاده العلم فى حال وجوده ، فلا يتصور أن يكون عالماً بالشىء طالباً العلم به . فإذا استبان أن النظر لا تباين فيه وانما هو طلب بيان ، فكيف يتصور نظراً بين من نظر ؟ وتفاضل شيئين يضادهما البيان فى البيان كتفاضل شيئين يضادهما الخفاء فى الخفاء على ما قدمناه فى (٦) العلمين فافهموه أرشدكم الله .

فإن قال قائل : فنحن نرى ناظراً يتسرع الى درك مقصده ، ونرى آخر لا ينال غرضه الا بأقصى جهده . قلنا : انما ذلك لأمر ، وهو أن السبر قد يعسر فى الأحايين ، وقد تضل (٧) قريحة الفَطِن ، وتبدر طبيعة البليد الى نيل الصواب وذلك غير نكر فى مستقر العادات (٨) .

---

(١) الأفضل أن تكون ممن

(٢) ب : وقال

(٣) ب : تذكر

(٤) ب : وخلبته شهواته

(٥) ب : فينقسم

(٦) ب : — ف

(٧) ب : تكل

(٨) ب : العادة

فإن قيل : فقد شحن (١) المحققون مصنفاتهم بالنظر الجلىّ والدقيق ، فما أرادوا بذلك؟ قلنا: مرادهم بذلك أن النظر اذا كان يستند الى / الضرورى برتبة ٨
فهو الجلىّ، واذا كان يستند الى الضرورى برتبتين فهو أخفى مماسبق فى اطلاقهم ، وليس المعنى بذلك كون نظر أخفى من نظر. ولكن المراد به أن الذى يشتغل بنظر واحد أقل فكرا من الذى يتعلق بنظرين ويشتغل بفكرتين (٢) .

فهذا وجه تفاضل النظر ، والا فلا يتصور فى النظر واحد أجلى من نظر . وضرب المحققون لذلك مثالاوقالوا : سبيل الناظر سبيل الماشى العادم (٣) أمر مقصده . فإن قصرت المعرفة قلّ الكد ، وقصر الجهد ، وإن طالت إزداد الجهد ولا يفضل مشى مشيا مع إستواء الصفة والمسافة .

فصل

[فى حدث العالم والعلم به]

فإن قال قائل : إذا نصبتم دليلا فى حدث العالم ، فالمدلول حدث العالم أو العلم بحدث العالم . قلنا : هذا مما اختلف أرباب الأصول فيه . فذهب بعضهم إلى أن مدلول الدليل العلم بحدث العالم . وذهب آخرون إلى أن العلم حدث العالم نفسه . ثم من أحاط بتعلق الدليل بالمدلول اقتضى له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يتصورعنده انقسام المدلولات إلى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم ، وإنما المدلول العلم على كل حال ، ثم العلوم تختلف بتغاير معلوماتها . ولا خلاف [فى] أن الأدلة تنقسم الى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم .

واستدل من ذهب الى أن المدلول هو العلم بأن قال : الدليل يتضمن مدلوله ويقتضيه عند أقوام ويوجبه عند آخرين ، ويولده عند المعتزلة . وهذه الجهات كلها مستحيلة اذا قدر المدلول غير العلم ، فإنا لو قلنا: ان العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى ،

---

(١) ب : شحن (٢) ب : بفكرين (٣) ب : القادم

لزمنا أن نقول : أنه يتضمنه ويقتضيه أو(١) يوجبه ، وذلك مستحيل وفاقاً ، إذ البارى سبحانه غير مقتضى ولا موجب ، فدل(٢) على أن الدليل يقتضى العلم بالصانع ، وهذا لا بعد فيه .

٩ واستدل هذا/(٣) القائل أيضاً بأن قال: وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء . منها : تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور الى غير ذلك مما يأتى شرحه ، وليس تعلق الحدث بالفاعل من الوجوه المضبوطة فى التعلق .

ومما استدلوا به أيضاً أن قالوا : العلم بالمدلول ينافى صحة النظر . قالوا : وانما ذلك لأن ما يطلبه فهو محقق معه وانما تطلبه المدلول ، فدل أن المدلول هو العلم الذى قام به . والذى ارتضاه القاضى رضى الله * عنه : أن مدلول دليل حدث العالم ، والمحيط بتعلق وجه الدليل بالمدلول يعلم المدلول والدليل على ذلك أن الأدلة العقلية تدل لأنفسها ، ودلالتها من صفات ذواتها ، وصفات الأنفس لا تزول مع بقاء الأنفس اتفاقاً من العقلاء . فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلا ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث اما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين أو لاتكون أدلة . فإن لم تكن أدلة وجب أن لاتدل أيضاً عند وجود العقلاء ،

---

(١) ب: و (٢) ب : واستدل فدل (٣) (أ) : مكررة

(*) محمد الباقلانى (٣٣٨ — ٤٠٣ هـ: ٩٥٠ م ١٠١٣) .

محمد بن الطيب بن محمد جعفر بن القاسم البصرى ؛ ثم البغدادى المعروف بالباقلانى (أبو بكر) متكلم على مذهب الأشعرى . ولد بالبصرة وسكن بغداد وسمع بها الحديث ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجهمية وغيرهم . وتوفى ببغداد لسبع بقين من ذى القعدة من تصانيفه : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة ؛ إعجاز القرآن ، أسرار الباطنية ، هداية المسترشدين فى الكلام . معجم المؤلفين جـ ١٠ طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م وراجع الذهبى : سير النبلاء ١١ : ٤٣ والخطيب البغدادي ٥ : ٣٧٩ — ٣٨٣ وابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٦٠٩ .

اذ من المستحيل انتفاء صفة نفس فى حال وثبوتها فى أخرى ، ولو ساغ ذلك لساغ خروج الجوهر عن تحيزه فى بعض الأحوال مع بقاء ذاته .

وان زعم الخصم أنها أدلة ، قيل له : فلا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول . فلو كان المدلول علماً لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين ، فدل على أن المدلول ليس هو علم الناظر . والذى يوضح ذلك أن الأدلة لا ترجع الى علوم النظار(١) اجماعاً ، وهى تنقسم الى الوجود والعدم على ما سيأتى ترتيب الأدلة ان شاء الله .

فلو جاز المصير الى أن المدلول هو العلم جاز المصير الى أن الأدلة هى العلوم . فليس أحد القائلين بمقالة أولى من الثانى .

وأما الذى تمسك به ناصر المذهب الأول من أن الدليل يتضمن المدلول فهو ذلة منه ، فإن الدليل عند المحققين يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه/ والإحاطة بوجه تعلق الدليل بمدلوله تتضمن(٢) العلم وقد لاتتضمن(٣) العلم والتعلق الى الدليل . ولم يسلم الخصم ما رامه من أن الدليل يتضمن المدلول . وأما ما استدل به من أن وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء وليس من جملتها تعلق الحدث بالفاعل ، فيقال له : هذا اقتصار على استبعاد من غير دليل . فبم تنكر على من يزعم أن من وجوه التعلق تعلق الفعل بالفاعل ، ولئن ساغ تعلق الفعل بالعلم بالفاعل ، ساغ تعلقه بالفاعل .

وأما ما تشبثوا به من أن العلم بالمدلول ينافى صحة النظر على ما قدروه ولا مستروح(٣) فيه . فإنا نقول: من شرط صحة النظر عدم العلم بالمنظور فيه ، وليس كل ما كان شرطاً فى صحة النظر وجب المصير الى أنه المدلول ، فاستبان

---

(١) ب : الناظر .

(١) ب : يتضمن (٢) ، (٣) ب : عليها بياض فى (أ) ، وهى فى (ب) وهذا لا يتضمن رجوع (٣) أ : يستروح .

اكتفاء الخصم بدعواه(١) . وهذا الاختلاف يهون مدركه(٢) ومآله(٣) يرجع الى التناقش فى عبارات .

فصل

[فى الكلام عن الأحوال]

فإن قال قائل : إذا نصرتم القول بإثبات الأحوال على ما سيأتى شرحها(٤) إن شاء الله ، فهل تثبتون للناظر حالا .

قلنا : إذا نصرنا القول بالأحوال فلا بد من(٥) إثباتها للناظرين ، إذ كل وصف شرط فى ثبوت الحياة فهو يقتضى حالا لمن قام به ، وكل وصف لا تشترط فيه الحياة فلا يوجب حالا إلا الأكوان .

فإن قال قائل : النظر ينقسم إلى الصحيح والفاسد ، ثم الصحيح منه ينطوى فى الأغلب على فكر فلا يخلو إما أن تقولوا : يثبت(٦) للناظر حال عن(٧) نظره الصحيح يتميز(٨) عن حالته(٩) الثابتة له عن نظره الفاسد أو القاصر أولا .

فإن زعمتم أنه لا يثبت(١٠) حال عن نظره الصحيح ، فهذا تشبث منكم إلى جحد الأحوال . إذ المعول عليه ما يجده العاقل فى نفسه من اختلاف أحواله . ومن صح نظره يجد من(١١) نفسه حالا يخالف حال الناظر فى الشبهة . وإن أثبتم ما طولبتم به كان محالا أيضاً (إذ النظر/ .... معان إذ من شرط ١أ

(١) ب : لدعواه (٢) ب : مدلوله (٣) (أ) : وما إن
(٤) ب : شرحه (٥) ب : فيلزم . (٦) ب : ثبتت
(٧) ب : على (٨) ب : تتميز . (٩) ب : حاله
(١٠) ب : لا تثبت . (١١) ب : — من

الموجب . . . [مو]جباً عن وصفين وقد اختلف ... كتبه (١) إنما يثبت الحال عن تذكر أركان النظر ، وقد قدمنا جواز تعلق تذكر واحد بجمل من ضروب النظر ، والتذكر معنى واحد ، فلا يبعد أن يوجب حالا . ثم إنه رضى الله عنه زيف ذلك فى « نقض النقض » من وجهين . أحدهما : أن قال : العاقل يفصل بين حاله فى تذكر النظر السابق ، وبين حاله فى(٢) ابتداء(٣) النظر الثانى(٤) . ولا سبيل إلى المصير إلى استواء الحالين وتماثل موجبهما . والوجه الآخر من الفساد أن الناظر اذا انتهى إلى الفكر الأخير من نظره ، فعنده يجد تقدير ثبوت الحال عن صحة النظر ، ان ثبتت الحال على ما قدر به ، وهو عند ذلك منشىء فكرة ، متذكر لفكرته السالفة . فلو أثبتنا الحال ، لاقتضى التعلق بوجوبهما معنيين . أحدهما : تذكر ما مضى ، والثانى : انشاء الفكر الأخير .

ثم قال : فالوجه فى ذلك أن نقول : إذا كان النظر لا يصح إلا عند توالى فكر مختلفة (٥) ، فليس صحيحا النظر جنساً واحداً ، وإنما هو أجناس مختلفة متعاقبة ، ولا يتصور ثبوت حال عن أجناس مختلفة ، والأولى نفى (٦) الحال عن صحيح النظر ، إذ ليس صحيح النظر عبارة عن معنى مفرد الجنس .

فإن قيل : الناظر يجد من نفسه حالا إذا صح نظره مخالفة لسائر الأحوال . قلنا : هذه زلة من الملزم وإنما الذى يشير إليه عن حاله الصادرة عن علمه بوجه الدليل . (ونحن لا ننكر أن يوجب العلم حالا ، ولكن العلم بوجه الدليل) (٧) ليس من النظر بل هو واقع بعد انقضائه . فاستبان وجه الصواب فيما قلناه .

---

(١) ب : — ما بين القوسين ، والبياض ناقص من (أ) .

(٢) ب : — حاله فى .

(٣) ب : إمداء (٤) ب : التالى (٥) ب : مختلف

(٦) ب : هى (٧) ب : — ما بين القوسين .

فصل

[هل النظر شرط فى العلم]

فإن قال قائل : قد قدمتم أن النظر يتضمن العلم إذا صح ، فهل يجوز إطلاق
١٢ القول بأنه شرط فى العلم / المقدر . قلنا : هذا مما اختلفت [فيه الأئمة ، فذهب فريق من المتقدمين إلى] تسميته شرطاً ، واستدل بأن الشرط [إن لم يكن] شرطاً فى العلم ، لم يتضمنه . فلو كان [النظر شرطاً فى العلم لجرى ذلك] مجرى الحياة مع العلم . واستدل أيضا بأن قال : من حكم الشرط وجوده مع المشروط ، كالحياة مع العلم ، ولا يتصور مقارنة النظر للعلم ، فخرج عن كونه شرطاً فيه .

وأطلق القاضى رضى الله عنه اسم الشرط على النظر وقال : كل ما يتوقف ثبوته على أمر ، ولم يكن ذلك الأمر موجباً له فهو شرط فيه . ثم الشروط تنقسم : فمنها ما يقارن المشروط ، ومنها ما يشترط تقدمه ، وانفصل عن ما استدل به القائل الأول حيث قال : الشرط لا يتضمن مشروطه . فقال مجيبا : فهذه دعوى ، ولم تنكر(١) على من يقسم الشرائط ، فيجعل بعضها متضمنة للشروط ، وان لم يتضمن سائرها ذلك . ولا يرجع هذا القائل الى محصول عند التحقيق والمطالبة . ثم قال رضى الله عنه : الحياة - كما أنها شرط فى العلم - فهى شرط فى الجهل والتشكك وغلبة الظن ، ولا بد من حصول العلم أو حصول بعض أضداده ، ثم تضمن الحياة أحد الأضداد ، لا يمنع كونها شرطاً فيها ، فكذلك تضمن النظر للعلم على التعيين ، ينبغى أن لا يمنع كونه(٢) شرطاً .

وأما ما تمسك به من أن الشرط يقارن مشروطه ، فهو دعوى أيضا . على

(١) ب : تنكر . (٢) ب : كونها .

أنه يقال له : إن لم يبعد (١) تعلق العلم بالنظر تضمنا وارتباطا مع تقدم النظر ، فلا يبعد تعلقه به شرطاً .

فصل

[فى الكلام عن العلم المكتسب والضرورى]

ما صار إليه معظم المحققين أن العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة للعباد . وذهب بعض النظار إلى أن العلوم الواقعة بعقب النظر تقع ضرورية مرتبة على أسباب / وليس من شرط ثبوتها تقدم الأسباب ، ولكن أطردت العادة بذلك ، ١٣ إطرادها (٢) فى سائر الأسباب . والنظر عند هذا القائل مقدور مكتسب . وأما العلوم الضرورية فقد اختلفت الحكماء فى تجويز وقوعها استدلالية نظرية .

فذهب بعضهم إلى أن الاستدلال فى جميعها مستحيل ، ولا يجوز وقوعها مقدورة ، وهى خارجة عن قبيل مقدورات البشر كالطعوم والأرابيح (٣) والألوان (٤) ونحوها .

وذهب آخرون إلى تجويز وقوع جميعها (٥) مقدورة نظرية . وصار (٦) آخرون إلى أن كل علم كان من شرط كمال العقل ، ، فلا يسوغ تقديره نظرياً ، إذ من شرط إفتتاح النظر كمال العقل ، فلم يتحقق إنشاء النظر ممن لم يعقل . وهذا القائل يجوّز وقوع العلوم التى هى من العقل مكتسباً مقدوراً ، وإن منع كونه نظرياً ، وسنستقصى الكلام فى أحكام العلوم فى مفتتح الصفات إن شاء الله . ولكن غرضنا الآن ذكر مسألة متعلقة بالنظر ، وهو أن العلم المقدور المستدل عليه المطلوب

---

(١) ب : تبعد (٢) ب : إطراداً (٣) ب : الأرايح
(٤) ب : الأكوان . (٥) أ : جميعها (٦) ب : فصار

بالأدلة(١) لا يجوّز ثبوته تقدير وقوعه مقدورا مكتسبا من غير تقدير نظر . هذا ما ارتضاه القاضى ومعظم المتكلمين .

وذهب الأستاذ أبو اسحق * إلى أن العلم المقدور المستدل عليه يجوز ثبوته مقدوراً من غير تقدم نظر واستدلال واستدل على ما قال : بأن العلم يجوز ثبوت ذاته من غير تقدم نظر . وعنى بذلك جواز ثبوته ضرورة. فإذا (٢)جاز تقدير ثبوت العلم من غير نظر ، فلا مانع من تجويز تقدير القدرة على العلم من غير تقدم نظر .

واستدل أيضاً على ما قال : بأن العلم لا يقع إلا بعد النظر . فلو كان المؤثر فيه النظر لما اختص ثبوته بحالة عدم النظر . فإذا جاز ثبوته بعد انقضاء النظر، جاز ثبوته أولا من غير نظر ، إذ المقتضى كالذى لم يوجد أصلا . والدليل على على تحقيق ما ارتضاه القاضى أن نقسم الكلام أولا فنقول : هل يتضمن النظر العلم لزوماً / ووجوبا ، أم لا يتضمن ذلك فى حكم العقل ، وإنما يعقبه العلم إيجادا . ١٤

فإن زعم الأستاذ أن النظر لايتضمن العلم ولا يقتضيه عقلا ، وهو أرفع قدراً من أن يقول ذلك ، ولكن دأب النظار استيفاء الأقسام فى الكلام . والمصير إلى هذا القسم باطل ، فإنا نعلم أن الاحاطة بوجه الدليل تضاد الجهل بالمدلول ، ويستحيل تقدير العلم بثبوت الاعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر منها مع العلم باستحالة حوادث لا أول لها . فيستحيل أن يعلم الناظر ما ذكرناه ،

---

(١) ب : — المطلوب بالأدلة (٢) ب : وإذا .

* إسحاق الاسفرايينى (+ ٢٨٤ هـ) .

إسحق ابن ابى عمران النيسابورى الاسفرايينى ، الشافعى (ابو يعقوب) فقيه محدث ، حافظ . كتب الحديث بخراسان والعراقيين والحجاز ومصر والشام وله مصنفات كثيرة ، وتوفى بإسفرايين افى رمضان . معجم المؤلفين جـ٢ ص ٢٣٦ سنة ١٩٥٧ .

ويعلم أن مالايخلو عن الحوادث لايسبقها، ثم يعتقد قدم العالم، وهكذا تقدير القول فى كل دليل .

وما كان سبيله سبيل العادات ، فلا يبعد فى جواز العقل خروجه عن وصفه ، وهذا كما أن الشبع لما ترتب على تناول الطعام عادة ، لم يستحل فى العقل تقدير الأكل من غير استعقاب شبع .

والذى يوضح فساد هذا القسم أيضاً أن القول مؤد إلى جحد النظر — فإنا مهما اعترفنا بأن النظر لا يتضمن العلم عقلا ، ونحن نعلم أن كل ناظر لا يعلم فى مجرى العادة بل العادات تختلف — ففى إبداء ذلك جحد اقتضاء النظر العلم من قبيل العقل ، ثم لا تطرد فيه عادة ، فوضح بطلان هذا القسم .

وإن سلم الأستاذ أن النظر الصحيح يتضمن العلم عقلا ، وهو (١) الظن به ، ففيه إبطال كل ماعول عليه . فإنه لو ساغ تقدير علم بلا نظر سابق مع كون العلم مكتسباً ساغ ، تقدير نظر بلا علم لا حق مع التذكر وانتفاء الآفات . ومما يلزم الأستاذ على ماقاله أن نقول (٢): من اعتقد ثبوت الصانع، وأنكر الحجاج، ولم ينظر أصلا ، وركن إلى التقليد فى قواعد التوحيد ، وادعى علماً مكتسباً ، فمن مذهب الأستاذ أنه مأمور بالنظر والاستدلال ، وأن المقلدين غير عارفين بالله تعالى .

ثم نقول الأستاذ : إذا جوزت ثبوت علم من غير دليل، فمايؤمنك أن تكون من العلماء / المكتسبين لعلومهم ، وإن لم تنظر ولم تستدل ؟ ولا انفصال عن سؤالهم. ١٥
هذا على إعتقاد الأستاذ .

وأما ما تمسك به من أنه إذا جاز تقدير العلم ضروريا (٣) من غير نظر سابق ، وجب تجويز علم مقدور من غير نظر سابق . وهذا الذى قاله دعوى ،

---

(١) ب : وهى (٢) ب : يقول

(٣) أ : فيه وزنا

فهو مطالب بتصحيحها . فيقال له : لِمَ قست جواز وقوع المقدور على جواز وقوع الضرورى ؟ ولو ساغ إطلاق مثل هذه الدعوى ، فبم تنكر (١) على من يعارضك مثلها فى بيان (٢) مقصدك ؟ فنقول : إذا لم يجز وقوع النظر صحيحاً غير مرتبط بالعلم ، لم يجز تقدير العلم المقدور غير مرتبط بالنظر. والذى قلناه أولى مما أبداه . وهذا متفق عليه بين المحققين ، وهو أن من إدّعى فى الحوادث صفة زائدة على الصفات المضبوطة للعقلاء ، كان قوله مردوداً قطعا .

ووجه الرد عليه أن ما ادعاه لم يعلم ضرورة ، ولم يتوصل إليه نظراً. وكل ما لايعلم اضطراراً ، فواجب إرتباطه بالنظر . وهذا لايستقيم على أصل الأستاذ. فإن السائل على أصله أن يقول : علمت صفة لم يدركوها من غير ضرورة ولانظر، وهذا يقدح فى أصول من التوحيد .

وأما ماتمسك به من أن النظر يستعقب العلم، ولايوجد العلم إلابعد انقضائه ، فالذى قاله ينعكس عليه فى كون النظر متضمناً العلم . فإنه لا يأبى ذلك ولاينكره ، ثم إنما يتضمن العلم بعد انقضائه . فلئن جاز ارتباطه بالعلم بعد انقضائه ، جاز ارتباط العلم به بعد انقضائه ، على أنا قدمنا أن تذكر النظر يدوم ويقارن العلم بالمنظور فيه . وقد سبق فيه قول مقنع .

فصل

[هل يقتضى النظر العلم ؟]

فإن قيل : إذا انقضى النظر على حكم الصحة ، فيجوز أن يعقبه آفة تضاد العلم . وإنما يثبت العلم عند انتفاء اضداده ، وليس يقتضى النظر نفى اضداد العلم به ؛ فلا معنى لاقتضاء النظر العلم ، فإنما يثبت العلم من حيث لا يخلو المحل عنه أو

---

(١) ب : تفكر

(٢) ب : صدر

عن اضداده ، فإذا انتفت اضداده فلابد من ثبوته / وهذا لا اختصاص له ١٦
بالعلوم(١) ، بل هو مطرد فى جملة الأعراض ذوات (٢) الاضداد ، وهذا تلبيس.
وكشف القول فيه : إن النظر لايتضمن نفى الاضداد العامة كالموت والغشية والغفلة،
ولكنه يتضمن نفى الجهل والشك وغلبات الظنون ، حتى لا يسوغ تقدير انقضاء
نظر صحيح مع ثبوت الشك فى المنظور فيه ، وكذلك لايسوغ ثبوت الجهل بالمنظور
فيه ، فاستبان غرضنا فى اقتضاء النظر العلم .

فصل

[فى معرفة الله تعالى ، هل هى واجبة النظر والاستدلال أم لا ؟]

النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه (٣) واجبان . ثم الذى اتفق عليه أهل الحق : أنه لا يدرك وجوب واجب فى حكم التكليف عقلا ، ومدارك موجبات التكليف الشرائع ، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب . وقالت المعتزلة : ندرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جمل من الأشياء . وستأتى هذه المسألة مستقصاة فى صدر « التعديل والتجوير »(٤) إن شاء الله .

ولكنا نذكر الآن ما يتعلق من المسألة بالنظر . فمن أصل المعتزلة أن وجوب النظر يستدرك عقلا ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع . ثم قالوا : سبيل استدراكه (٥) أن العاقل إذا فكر ، فيخطر له خاطران ، يقدر فى أحدهما أن له رباً خالقاً أنعم عليه . ولو استدل ونظر وعرفه وشكره لأمن (٦) عقابه ورجا ثوابه ، ولو إنكف (٧) عن الشكر ، فلا يأمن استيجاب العقاب ، فيركن إلى دعة

---

(١) ب : بالعلم (٢) ب : + و (٣) ب : — سبحانه
(٤) ب : التجويز (٥) أ : استداركه
(٦) ب : لأمر (٧) ب : نكف

الأمن (١) فى أحد خاطريه ، ويغلب على ظنه استيجاب العقاب فى الخطرة الثانية ، فيوجب عليه مقتضى العقل التمسك بسبب الأمن (٢) ومحاذرة الخوف .

قالوا : فهذا سبيل استدراك وجوب النظر وغيره من واجبات العقول . ثم ألزمونا على (٣) موجب أصلنا ، سؤالا ، وهو من أعظم تلبيساتهم . فقالوا : فيما صرتم إليه ، سقوط حجج الأنبياء ، واستعلاء كلمة الجاحدين .

١٧ وذلك أن الرسول إذا ظهر وادعى النبوة وأظهر / المعجزة وتحدى الخلائق، ودعاهم إلى النظر فى حاله ، والاستدلال بمعجزته على صدقه. فلو أبوا ، وقالوا : لم تسبق لنا دلالة على وجوب النظر إذ لم يتقرر شرع من قبل (٤)، ولا يوجب العقل علينا النظر، ولا يجب علينا النظر إلا بعد المعرفة بثبوت نبوتك (٥) واستقرار شريعتك، ولو (٦) عرفنا ذلك لم نحتج إلى النظر . فوجوب النظر موقوف على ثبوت ما لو ثبت ، ليستغنى عن النظر ، وهذا تصريح بنفى وجوب النظر . وهذا لو ثبت لبطلت دعوة الأنبياء ودحضت حجتهم .

الجواب عن تمويههم (٧) من أوجه : أحدها : أن نعارض ما ألزمونا بعد ظهور النبى بمقتضى أصلهم فى درك العقل فنقول لهم : أليس الطريق إلى درك وجوب النظر على زعمكم ما قدمتموه من تقابل الخاطرين ، وتعرض الخوف فى أحدهما ، فما قولكم فى عاقل غفل وذهل عن الخاطرين جميعاً ، وأضرب عنهما ؟ فهل يتصور منه الوصول إلى معرفة وجوب النظر ؟

فإن تعسف متعسف وزعم أنه يدرك الوجوب مع الذهول عن الخواطر المبعوثة ، طولب بوجه إنكار الوصول وطريقه ، فلا يجد إلى إبدائه سبيلا . وإن زعموا أنه لا يتوصل إلى معرفة الوجوب إلا بالخاطرين ، وهذا مذهب القو

قيل لهم : فكيف سبيل وصول الذاهل الغافل عنهما ؟

---

(١) ب : الأمر (٢) ب : لأمر (٣) أ : بكل (٤) ب: بذلك
(٥) :ب ثبوتك (٦) أ : ولم (٧) أ : بقوتهم

فإن قالوا : من كمل عقله فلا بد أن يحصل له ما قلناه . قلنا لهم : هذا تدليس منكم . فإن الخواطر لا تخلو : إما أن تكون مقدورة للناظر ، أو تقع ضرورية . فإن كانت مقدورة ، فمن حكم القادر على أصول المعتزلة أن يتخير لإيجاد مقدوره والانكفاف عنه . فإذاً تعين إيجاده لخاطريه ، وهذا لا محيص لهم عنه .

وإن زعموا أن الخواطر تقع ضرورية ، كان ذلك ساقطاً من أوجه : أحدها : أن ما ذكروه بهت صريح . فإنا نجد فى مجارى العادات طوائف من العقلاء غافلين عن هذه الخواطر . ومن إدعى/أن كل من غفل قارن أول غفلة اعتراض الخواطر ١٨
ضرورة ، فقد ادعى ما يكذبه كافة العقلاء فيه ، وهذا لا خفاء به .

والذى يوضح ذلك أن الخاطرين يرجعان إلى التشكك ، والتشكك من أضداد المعرفة بالله ، وقد أطبقت المعتزلة على منع وقوع معرفة الله ضرورة ، فكيف يستجيز وقوع الشك فى الله ضرورة من فعل الله ، من يمنع[1] وقوع المعرفة كذلك .

ومن أعظم أصول القوم فى القدر : إن الرب تعالى لا يخلق الكفر . فالشك[2] فى الله كفر به ، فكيف يهدمون معظم أصولهم فى القدر ببهت صريح . فاتضح بما قلناه : فساد ادعاء الضرورة فى الخواطر .

ومما نقرره أيضاً أن ذا الخاطر يعلم من نفسه اقتداره على خواطره فى ترديده إياها فى المذاهب التى يبتغيها[3] ، كما يعلم كل قادر من نفسه حال القادرين . ولما ضاقت مسالكهم فيما ألزموا قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل غافل فى أول غفلة ملكا ينذره ويلقى فى روعه تردد الخواطر . وهذه جهالة منهم عظيمة . وأول شىء يبطلها أن كل غافل فى أول حاله لا يجد ذلك من نفسه ، وإن خطر له ذلك ، فلا يكون إلا بعد أن تحنكه التجارب . فأما أن يدعى ذلك فى أول حالة التمييز ، فالأغلب على[4] العقلاء خلافه .

---

(١) أ : يقبح (٢) ب : والشك (٣) ب : تتبعتها
(٤) ب : عن

ثم يقال لهم : من أصلكم أنه لا يسمع إلا الصوت ، ومذهب جمهوركم ألا كلام إلاهو(١) صوت . أفتزعمون أن الملك يسمع كل غافل صوتاً أم تأبون ذلك ؟ فإن ادعوه بانت جهالتهم : إذ المحسوسات لا تنكر ، وقد ادعيتم على كافة العقلاء سمع صوت ، وكلهم ينكرونه أو جلهم ، وإن لم يثبتوا كلام الملك صوتاً ، نقضوا أصولهم بإثبات كلام ليس بصوت ، ونقضوه أيضاً فى جواز تعلق السمع فيما يخرج عن قبيل الأصوات . ثم لا ينفعهم شىء (٢) مما قالوه على تناقضه . ويعود عليهم ما سبق من التقسيم .

١٩ فيقال لهم : فأكثر ما فى/ كلامكم أن يكلم الملك الغافل ، ولا تقولون إنه يحدث(٣) فى قلبه فكراً . فإنكم مجمعون على القول بالتولد على إحالة توليد المعانى فى القلوب ، ويستحيل من المحدثين إيقاع الأفعال مباشرة فى غير مجال(٤) قدرهم . فإذا وضح ذلك ، فالمكلم(٥) بالخيار فى أحداث الخواطر والانصراف عنها .

ثم يقال لهم : قد تورطتم فيما منه فررتم(٦) من حيث لا تشعرون ، وأثبتم(٧) توقف وجوب النظر على انبعاث(٨) رسول واحد إلى كافة البرية ، ثم قادتكم حيرتكم إلى إثبات رسول فى حق كل مكلف ، ثم زدتم(٩) على المعنى ، وزعمتم أنهم مرسلون ليشككوا العقلاء حتى إذا تشككوا نظروا . وهذا قلب لا محيص لهم عنه .

والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : دلالات المعجزات مستندة إلى قضية العادات على ما سنوضحها فى موضعه(١٠) إن شاء الله . ثم من حكم المعجزة خرق العادة إذا تضمن تصديق النبى . ونحن نعلم إطراد العادة(١١) فى أن من ظهر

---

(١) ب : هوت (٢) أ : من ١٠ (٣) ب : — يحدث
(٤) ب : مجال (٥) ب : فالمتكلم (٦) ب : فررتم
(٧) يمكن أن تقرأ « أبيتم » (٨) ب : ابتعاث (٩) ب : رددتم
(١٠) ب : سنوضح فى موضعها (١١) ب : العدة

واشتهر(١) وأبدى آية عجيبة ، وعجز الخلائق عن مقابلتها ، فقد خرق(٢) العادة بتوفر الدواعى على النظر فى حالة ؛ ولا سبيل إلى تقرير خرق هذه العادة ، إذ العادة تنخرق على وفق إرادة الرسول لا على مخالفته . ولو انخرقت العادة على مخالفته ، لكان فيه إبطال المعجزة . فثبت بذلك لزوم توفير الدواعى إلى النظر ، واندفع ما قدروه ، ولا يبقى(٣) بعد ذلك إلا نفوس آحاد من الناس يلهون ويشبهون(٤) بعد وجود نظر الدهماء من الناس ، وإنما يصعب موقع السؤال لو قدر إباء الكافة حتى لا تثبت النبوة على أحد . فإذا ثبتت على الجمهور لاستبان(٥) عناد السراق(٦) ، ثم كل ما قدمناه تكلف . والسؤال يندفع بأقل شىء ، وذلك أنا نقول : ثبوت النبوة لا يتوقف على نظر النظار(٧) ، بل إنما تثبت النبوة بالمعجزات/ [دون] نظر النظار [حتى] إذا بلغوا(٨) . ومن(٩) أصل أهل الحق توقف الوجوب على ثبوت الشرع . وليس من أصلهم توقفه على العلم بثبوت الشرع . فكم(١٠) من واجب يتوجه على المكلف وهو غير عالم به . فليس من شرط الوجوب علم المكلف بالشرع ونظره فيه ، بل من شرطه ثبوت الشرع وقد ثبت. ومن شرطه أيضاً عند أقوام تمكن المكلف(١١) من الوصول إلى ما كلف به ، وهذا متحقق فيما نحن(١٢) فيه . فإنه قد تمكن من النظر وثبت الشرع ، وليس علمه شرطاً فى الوجوب ، فهذا أصلنا . فما لكم تتقولون علينا اشتراط العلم بالشرع ، وتبنون عليه سؤالكم ، فهذا وجه الانفصال عن سؤالهم . فأما أدلة أهل الحق على منع درك الوجوب عقلا ، فسيأتى إن شاء الله .

فصل

[فى أن النظر موجب بالشرع]

فإن قائل قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟ قلنا : الدليل

---

(١) ب : وأشهر (٢) ب : جرت (٣) ب : ولا تبق
(٤) ب : ويسهون (٥) ب : استبان (٦) ب : السرد
(٧) ب : الناظر (٨) ب : أو انكفوا (٩) ب : — و
(١٠) ب : فلم (١١) ب : المكلفين (١٢) ب : بحث

عليه إجماع المسلمين(١) على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب . ولا يقدح فى هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية(٢) ، فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد (٣) هذا المذهب ، فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً ، فمن ضرورة ثبوت وجوبه ، وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به . والذى يوضح ذلك : أنه إذا ثبت فى الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة ، فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة . وقد أشبعنا(٤) القول فى الرد على الحشوية المقلدين المنكرين حجاج العقول فى بعض « الامالى » . فرأينا الاكتفاء به ، فهم أقل من أن يكترث بهم ، وإنما لم نعتصم فى إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة ، لأن المقصد إثبات علم مقطوع به . والظواهر التى هى عرضة
٢١ التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها فى/القطعيات ، ولكن لو استدللت بها ، وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هى محمولة على ظواهرها ، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب ، على ما أوردناها فى الرد على المقلدين .

فصل

[فى أول واجب على المكلف]

فإن قال قائل : ماأول واجب على المكلف ؟ قلنا :هذا مما اختلفت فيه عبارات الائمة . فذهب بعضهم الى أن [أول] واجب على المكلف معرفة الله . وذهب المحققون الى أن [أول] واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع. وهذا القائل يقول : إن النظر واقع (٥) قبل العلم وهو واجب وفاقا، فأنىّ يستقيم

(١) أ : المسلم (٢) ب : بهدية
(٣) فى أ ، ب : انعقاده (٤) : باشتمل (٥) ب : — واقع .

مع ذلك المصير الى أن [أول] الواجبات المعرفة مع الاعتراف بأن قبلها واجبا. !! والقائل الاول يعتذر عن ذلك لسبب (١) [انه] أنكر وجوب النظر قبل العلم . ولكن المقصد من النظر العلم، فعبرنا (٢) عن المقصد ، وهذا كما أن القائل يصف الصلاة بالوجوب فى مفتتح الوقت فى حق المحدث ، وإن كان المحدث لا يتوصل إلى إقامة الصلاة الا بعد الوضوء . والذى يوضح ذلك : أن الصائرين إلى أن أول واجب النظر المؤدى إلى العلم بالله متجوزون ، إذ النظر فى (٣) العلم بالله ، ينبنى على ضروب من النظر سيأتى ترتيبها إن شاء الله .

والذى اختاره القاضى رضى الله عنه التصريح بالمقصد، فإنه قال : أول واجب على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه. وقال الاستاذ أبو بكر*: أول واجب على المكلف إرادة النظر إذ الارادة تتقدم على المراد. وقال أبو هاشم*: أول واجب على المكلف : الشك فى الله إذ لابد على اصله من تقديم الشك على النظر . ومن هذا الضرب من الشك قال : الشك فى الله حسن ، وهذا خروج منه عن (٤) قول الامة ، وتوصل منه إلى هدم أصله ، وذلك أن كل واجب مأمور به، وتقدير الأمر بالشك متناقض، إذ لا (٥) يثبت الأمر إلا مع (٦) العلم بالأمر ،

---

(١) ب : ليس (٢) ب : ففير (٣) ب : — فى

(٤) ب : من (٥) ب : — لا (٦) ب : — الامر الا مع

(*) أبو بكر بن فورك الأشعرى من متكلمى الأشاعرة. عاش فى القرن الرابع والخامس الهجريين . له مناظرات مع «الاسحاقية» من الكرامية وله مؤلفات قليلة فى أصول الدين .

(*) أبو هاشم الجبائى (٢٧٧ — ٣٢١ هـ) (٨٩٠ — ٩٣٣ م)

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائى (أبو هاشم) من شيوخ المعتزلة واليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة وتوفى فى شعبان ٣٢١هـ من مؤلفاته: الجامع الكبير ، النقض على أرسطاطاليس فى الكون والفساد ، الطبائع والنقض على القائلين بها، الاجتهاد والانسان . معجم المؤلفين ج ٥ ص ٢٣٠ وراجع الذهبى — سير النبلاء ١٠ : ١٥ وابن النديم : الفهرست ١ : ١٧٤ ، وابن كثير ، البداية ١١ : ١٧٦ .

واعتقاد ثبوته والعلم بهمع التشكك فيه متناقضان . فاعلموا أن الكلام فىهذا الفصل يؤول إلى العبارات ، وفيها التنازع ، ولا يتأكدفى المعانى إلا الذى قاله أبو هاشم ، فهو مردود لفظا ومعنى .

فصل

[القول فيمن اخترمته المنية أثناء النظر]

فإن قال قائل : لو ابتدر العاقل فى أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط فى النظر ، فاخترمته المنية قبل إنتهاء النظر ، فما قولكم فيه ؟ إن ألحقتموه بالعالم كان بعيدا ، لأنه اخترم وهو غير عالم بالله ، وكذلك إن ألحقتموه بالمقلدين كان مستعبدا ، لانه لم يأل جهدا فيما كلف .

قلنا : سبيله عند أئمتنا سبيل من مات فى صباه ، وسيأتى تفصيل القول فى صبيان (١) المسلمين والمشركين فى التعديل والتجوير ان شاء الله . وهذا مكلف يموت غير عالم بالله ولا نحكم له بالنار على الأصح . ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدى إلى المعارف ، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع ، واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة . ولو مضى من أول الحال ، قدر من الزمان ، يسع بعض النظر ، ولكنه لم ينظر مقصرا ، ثم اخترم قبل مضى الزمان الذى يسع فى مثله النظر الكامل ، فقد قال القاضى رضى الله عنه : يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة ، إذ تبين لنا بالاخرة ، أنه لو ابتدأ النظر ، ماكان له فى النظر نظرة ، ولكان لا يتوصل إلى مطلبه .

وقال : والأصح الحكم بكفره (٢) ، لموته غير عالم ، مع بد والتقصير منه فيما كلف . وهذا يقرب من اختلاف العلماء فى المرأة المصبحة (٣) صائمة فى شهر رمضان ،

---

(١) أ : صفات

(٢) ب : بكفر

(٣) جاءت فى (أ) المصحبة ، وهى فى (ب) صحيحة

إذا أفطرت بما يوجب الكفارة، ثم عاجلتها الحيضة قبل مغيب الشمس فقد استبان لنافى (٢) الاخر ، أن صوم هذا اليوم كان لا يتم لها ، وإن لم تفطر . فقد اختلف العلماء فى وجوب الكفارة عليها .

قال القاضى رضى الله عنه : والحكم بتفكير من مات فى الصورة التى قد مناها يضاهى الحكم بتأثيم المفطرة وهى مؤثمة ، وإن طرأت الحيضة عليها . وهذا ظاهر ، ولكنه رحمه الله أومأ مع ذلك إلى إن المسألة مجتهد فيها وليست من(٣)/القطعيات. ٢٣

فهذه أصول النظر : لايشذ منها من مقاصد النظر شيء إن شاء الله ، أتينا فيها بالمقاصد ، وأضربنا عن التطويلات والتكريرات، وكان الترتيب يقتضى أن نعقب النظر بمراتب العلوم وأبواب الأدلة ، ولكنا ألفيناها مرتبطة بالعلل والمعلول والشرط والمشروط ، والحقيقة والحال (٤)، وتقسيم صفات النفس والمعنى ، فرأينا تأخير ذلك الى مفتتح الصفات، والله الموفق للصواب .

ثم إن القاضى رضى الله عنه جرى فى شرح الكتاب المترجم « باللمع » على ترتيب كلام شيخنا . فصدّر الكتاب باثبات الصانع ، ثم إنعطف على إثبات حدث العالم . فهذا الترتيب غير مستنكر ، ولكن المستحب عندنا تقديم حدث العالم .

القول فى حدث العالم

اعلموا تولى الله إرشادكم أن القول فى حدث العالم ينبنى على تقديم أصول ، وشرح فصول ، وايضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين ، ولا يتوصل إلى اغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعانى كلامهم . فمما يحتاج إلى بسط القول فيه : الشيء ومعناه ، والجوهر وحقيقته ، والعرض وماهيته . وأول مانقدمه إيضاح معنى الشيء .

---

(١) أ : — فى (٢) أ : من مكررة (٣) ب : والحد

القول فى الشيء وحقيقته

ماصار اليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود. كل شيء موجود وكل موجود شيء، ومالا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود، ومالا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا، فاطرد الحال (١) فى طرده وعكسه. والمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه. وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء: المعلوم؛ واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء. وأول (٢) من أحدث هذا القول منهم الشحّام*، ثم تابعه معتزلة البصرة. وثبتوا المعدوم شيئا وذاتا وعينا، ووصفوه بخصائص أوصاف الانفس، وزعموا أنه جوهر فى عدمه
٢٤ لنفسه، وأن العرض لون أو طعم أو رائحة أوكون فأثبتوا خصائص الاجناس عدما، كما اثبتوها وجودا، وناقضوا فى أوصاف منها التحيز، فلم يصفوا الجوهر المعدوم بالتحيز، وإن كان التحيز من صفات النفس عندهم.

وكذلك منع بعضهم إثبات صفة الحركة، فأثبتوا الكون معدوماً، ولم يصفوا الكون المعدوم بكونه حركة، وامتنعوا أيضاً من قيام الأعراض بالجواهر وقبول الجواهر (٣) لها فى العدم. ولم يجترىء أحد معهم (٤) على التزام ذلك إلا الشحام*، فإنه زعم أن الأعراض كانت قائمة بالجواهر فى العدم. فألزم على موجب أصله الأكوان بالجواهر، فالتزمه، فصرح باجتماع الجواهر المعدومة، وتركبها وثبوت هيئاتها وصفاتها.

وذهب النصيبى* من معتزلة البصرة إلى أن المعدوم تثبت لا له صفة نفس، ولا يوصف (٥) بكونه جوهراً، ولا ينعت بكونه عرضاً، ولا يثبت له شيء من

---

(١) ب: الحد (٢) ب: فأول

(٣) أ: الجوهر (٤) ب: منهم (٥) ب: — يوصف

* الشحام: هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله إسحاق الشحام، من أصحاب أبو الهذيل انتهت إليه رياسة المعتزلة فى البلدة فى وقته. طبقات المعتزلة ص ٧٢ — الفرق ١٨٨ للبغدادى

* النصيبى. هو أبو إسحاق النصيبى. من معتزلة البصرة. انظر الأعلام ٦: ٣٣٠، الوافى بالوفيات ٣: ٧.

من أوصاف الأجناس ، غير أنه يسمى شيء إطلاقاً ولغة ، وإن لم يكن في الحقيقة عيناً وذاتاً ، وهذا أشكل أقاويلهم وأمثلها .

وذهب الكعبي* ومتبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق في أن المعدوم ليس بشيء ، وإنما هو نفي محض .

وذهب أبو العباس الناشي* إلى أن الشيء : هو القديم ، ولا يطلق إسم الشيء على الحادث إلا تجوزا وتوسعاً .

وذهب جهم بن صفوان* إلى أن الشيء : هو الحادث والله مشيء[1] الأشياء ، ولا يتصف بكونه شيئاً .

---

(١) ب : منشيء

* الكعبي (٠٠ — ٣١٩ هـ) (٠٠ — ٩٣١ م) :
عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي ، من بني كعب ، البلخي الخراساني ، أبو القاسم : أحد أئمة المعتزلة . كان رأس « الكعبية » . توفي ببلخ . له كتب منها « التفسير » و « تأييد مقالة أبي الهذيل » و « أدب الجدل » وتحفة الوزراء — خ » و « الطعن على المحدثين » . الأعلام ٤ : ١٨٩ ، اللباب ٣ : ٤٤ ، هداية العارفين ١ : ٤٤٤ تاريخ بغداد ٩ : ٣٨٤ ، والمقريزي ٢ : ٣٤٨ ، وفيات الأعيان ١ : ٢٥٢ ، لسان الميزان ٣ : ٢٥٥ ، سير النبلاء — خ — الطبقة الثانية عشرة .

* هو أبو العباس عبد الله بن شرشير الناشي . وهو غير على بن عبد الله بن وصيف أبو الحسن الحلاء المعروف بالناشي .

* جهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ) .
جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز . من موالي بني راسب : رأس الجهمية . قال الذهبي : الضال المبتدع ، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شراً عظيما كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان ، فقبض عليه نصر بن سيار ، فطلب جهم إستبقاءه ، فقال : لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت وأمر بقتله فقتل . الزركلي : الأعلام ج ٢ ص ١٣٨ ، ١٣٩ الطبعة الثانية ، وراجع ميزان الاعتدال ١ : ١٩٧ ، والكامل — لابن الأثير حوادث سنة ١٢٨ ، ولسان الميزان ٢ : ١٤٢ .

وذهب هشام بن الحكم* إلى أن الشيء : هو الجسم . وسبيلنا أن نوضح الرد أولا على المعتزلة ، ونورد شبههم ونتقصى عنها ، ثم نومىء إلى وجوه الرد على سائر أولا المخالفين .

فأما الدليل على فساد مذهب المعتزلة البصريين فأوجه :

أحدها : أن نقول لهم : إذا اخترع الله سبحانه وتعالى الجواهر والأعراض ؛ فلا بد أن يكون لكونه قادراً تأثير فى المقدور ، أو لا بد من تشبث(١) مقدور ،
٢٥ ثم المقدور المخترع من أثر القدرة اتفاقاً . فزاد المعتزلة على أهــل الحق / واستنكروا(٢) قدرة كافية(٣) لا تؤثر فى الاختراع ، وأبوا ذلك وجهلوا معتقده ؛ وزعموا أن من صفة القدرة أن تؤثر فى مقدورها . فإذا ثبت ذلك ، طالبنا المعتزلة بعده بايضاح الأثر فى المقدور والمخترع وقلنا لهم : أتزعمون أن كون الحادث شيئاً وكونه جوهراً أو عرضا من أثر القــدرة أم تأبون ذلك ؟ ولا سـبيل لهم إلى (٤) أن يقولوا : إن كونه شيئاً من أثر القدرة ، إذ قد كان شيئا على أصلهم فى العدم .

وإن زعموا أن أثر القدرة الحدوث ، قيل لنفـاة الأحوال منهم : الحـدوث كون الحادث شيئا ، أم وصف زائد عليه ؟ فإن زعموا أنه عن كونه شيئا ، (فقد

---

(١) ب : تسبب . (٢) ب : فاستنكروا
(٣) ب : حادثة (٤) ب : ألا

* هشام بن الحـكم (··· + ١٩٩ هـ) .

هشام بن الحكم الشيبـانى بالولاء الكوفى ، الشيعى (أبو محمد) متكلم مناظر . ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكى . ولما حدثت نكبة البرامكة استتر وتوفى بالكوفة . من آثاره . اختلاف الناس ، الدلالات على حدوث الأشياء . الرد على الزنادقة ، الشيخ والغلام فى التوحيد ، والقدر . معجم المؤلفين جـ ١٣ ص ١٤٨ سنة ١٩٦١ ، وراجع ابن النديم الفهرست ١ : ١٧٦ ، والزركلى : الأعلام : ٩ : ٨٢ ، ودائرة المعارف الاسلامية ١٠١ : ٣٣٨ .

صرحوا بأن كونه شيئا ليس من أثر القدرة. ثم قالوا: حدوثه عن كونه شيئا)(١) وهذا إفصاح بنفى أثر القدرة .

وإن زعموا أن الحدوث وصف زائد على الذات لم يستقم منهم (٢) مع القول بنفى الأحوال . وإن كان الخصم من مثبتى الأحوال كأبى هاشم ومتبعيه ، قيل له : لما أثبت أبو هاشم (٣) الأحوال ، زعم أنها ليست بمعلومة ولا مجهولة وليست بمقدورة ولا معجوز عنها، فقد صرح بأن الحال ليست بمقدورة ، وثبت أن الذات فى كونها ذاتا غير مقدورة ، فإذا خرج الذات والحال عن كونهما مقدورين، فقد انتفى أثر القدرة .

والذى يوضح ذلك: أن المقدور منا (٤) يفعل ، والذات فى كونها ذاتا لا تفعل، وكذلك الحال لا يفعل ، فلزمهم (٥) نفى تعلق القدرة ونفى تأثيرها ، وهذا لا مخلص لهم منه . وإن نفينا القول بالأحوال ، وأبطلنا إثبات مالا يوصف بالوجود والعدم ، وكونه معلوما ، أو مجهولا ، لم يبق للخصم متعلق .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا زعمتم أن كل معلوم شىء (٦) ، فما قولكم فيمن علم أنه لا شريك لله تعالى ، أو علم أن الضدين لا يجتمعان ، فهل لعلمه هذا معلوم ؟

فإن أثبتوا له معلوماً، وهومذهب جمهور المعتزلة ، قيل : فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلوم هذا العلم شيئا ، فيفضى (٧) ذلك إلى إثبات شريك لله تعالى معدوم / هو شىء ، وهذا خروج عن الدين . ويلزم منه أن تكون ٢٦
استحالة اجتماع الضدين شيئا . فلما (٨) لزم السؤال ، زعم أبو هاشم أن هذا

(١) ب : ما بين القوسين مكرر ، ولم يشر المحقق إلى ذلك
(٢) أ : منه
(٣) ب : — أبو هاشم .
(٤) ب : مما
(٥) ب: فيلزمهم
(٦) أ ، ب : شيئا
(٧) ب : فيفضى
(٨) ب : فانما

ضرب من العلم لا معلوم له ، وهذا نهاية من الجهل لا يبلغها محصل . فإن (١) من زعم أنى أعلم [أنه] لا شريك لله ، (وأن لا شريك له) (٢) غير معلوم لى ، ناقض فى القول مناقضة لا يأتيها محقق ، ولم يكن أولى بهذا القول ممن يقلب عليه ، فيقول : أن لا شريك لله معلوم لى أو لا أعلمه ؟

وكل مذهب يقود صاحبه إلى هذا المحال ، فهو فاسد من أصله . ثم لو ساغ إثبات علم لا معلوم له ، ساغ إثبات إرادة لا مراد لها ، وقدرة لا مقدور لها ، إذ (٣) ليس بعض هذه الأوصاف المتعلقة أولى بنفى متعلقاتها من بعض ، فيلزمهم أن يثبتوا قدرة حادثة (٤) لا مقدر لها ، ويكفوا عن استبعادهم ثبوت قدرة لا أثر لها .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : إذا زعمتم أن حدوث الشىء ليس بوصف (٥) زائد عليه وهو من أثر القدرة ، فيلزمكم على مؤدى (٦) ذلك نفى الأعراض ، إذ السبيل إلى إثباتها الطريقة المشهورة فى السبر والتقسيم ، وهى أن الجوهر إذا تحرك بعد أن لم يكن متحركا ، فلا يخلو تحركه إما أن يكون لنفسه ، أو لمعنى زائد موجود ، أولا لنفسه ، ولا لمعنى . ثم المستدل بهذه الطريقة يبطل كل قسم إلا لمصير إلى أن الجوهر تحرك لمعنى ، وهذا لا يستقيم على أصلكم ، مع مصيركم إلى أن المعدوم كان جوهراً غير متصف بالوجود . ثم اتصف بالوجود إلى غير زيادة معنى، ولو ساغ القول بثبوت حال هو من أثر القدرة من غير إثبات معنى موجب له ، فيلزم مثل ذلك فى تحرك الجوهر ، حتى يقال إنه من أثر القدرة ، من غير تقدير ثبوت الحركة ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ومما نتمسك به أن نقول : قد زعمتم أن الجوهر متحيز فى عدمه ، ثم تحيزه من صفات نفسه ، وهذا تخايط منهم (٧) عظيم ، وخبط فى قواعد الكلام ، إذ

---

(١) ب : فانه (٢) ب : — ما بين القوسين (٣) ب : أن
(٤) أ : خافية (٥) ب : — ليس بوصف (٦) ب : قول
(٧) الأصح منكم

من حكم صفة النفس لزومها مع ثبوت النفس ، كما أن الجوهر لما كان جوهرا / ٢٧
لنفسه لزمته[١] هذه الصفة مع ثبوت نفسه وجوداً وعدماً . ولو جاز توقف التحيز مع كونه من[٢] صفة النفس على الحدوث ، لجاز توقف كونه جوهراً على الحدوث ، وهذا ما لا جواب عنه . ويتضح أثر فساده عند ذكرنا صفات النفس والمعنى .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : قد أثبتم الأعراض على خصائص أوصافها قائمة بأنفسها فى العدم . ثم زعمتم أنها تفتقر فى الحدوث إلى المحال ، وهذا نقض منكم لأحكام الصفات ، فإن ما قام بنفسه فى العدم ، لزم ذلك فيه فى الحدوث كالجوهر . ولو جاز أن يفتقر إلى محل فى[٣] الحدوث ، ولم يكن كذلك فى العدم ، لجاز مثل ذلك فى الجوهر .

ومما نستدل به [أيضاً] أن نقول : مهما نفينا كون الوجود حالا ، إما لمصيرنا إلى نفى الأحوال ، وإما بأن نوضح أن الوجود ليس بحال مع تقدير إثبات الأحوال ، فيتهافت على ذلك قول الخصم[٤] . فإنهم يقولون : كان الحادث نفساً قبل حدوثه ، وهذا فى التحقيق يرجع إلى قول القائل : كان الشىء قبل نفسه وهذه جهالة يأباها كل محصل . فإن قيل : لم أنكرتم كون الوجود حالا على قولكم بإثبات الأحوال ؟

قلنا : إثباته حالا يبطل على المذهبين .

أما بطلانه على مذهبنا ، فلأن حقيقة الذات الوجود ، وليس الوجود معنى زائداً[٥] على الذات . وأما وجه بطلانه على أصلكم ، فلأن الحال ينقسم عندكم : فمن الأحوال ما هو صفات النفس وليس الوجود منها ، ومن الأحوال ما هو

---

(١) ب : لزمت (٢) ب : فى (٣) ب : — فى
(٤) ب : الخصوم (٥) ب : زائد

يُعلل بالعلة ، وليس الوجود منها أيضاً ، ولا يتصور عند أبى هاشم حال خارج عن هذين القبيلين ، وهذا يستقصى فى أحكام الأحوال إن شاء الله .

ومما يهد أركانهم أن نقول : من أصلكم أن العرض لا يقوم بالجوهر فى العدم ؛ ويقوم به فى الحدوث ، فإذا أحدث الله جوهراً ، وأحدث سواداً قائماً به ، فمن
٢٨ أصولهم بقاء السواد ما لم يطرأ عليه ضد ينفيه . فإذا قدرنا طروء بياض حادث/ على المحل ، فلا يخلو إما أن يؤثر فى نفى وجود السواد السابق ، أو يؤثر فى نفى ذاته . فإن زعموا أنه يؤثر فى نفى وجود ، ولا تضاد بينهما إلا فى وصف الوجود فطرد ذلك يلزمهم أن يقولوا : ينتفى[1] وجود السواد ، وتبقى ذاته على صفة القيام بالجوهر . وإن هم[2] قالوا : إذا وجد الضد ، نفى ذات السواد الأول ، فينبغى أن يخرج عن كونه ذاتاً ، فيلزم منه إثبات معدوم ليس بذات . وإن زعموا أن الذات لا تنتفى فى نفسه ، ولكنه يزايل محله ، فهذه هفوة ظاهرة . فإن الذات الثابتة إذا زايلت محلها وبقيت ذاتاً ، كان ذلك فى حكم التحول ، ولا يجوز تقدير التحول على الأعراض ، ولا مخلص لهم من ذلك .

ومما نستدل به أن نقول : إذا زعمتم أن العرض يفتقر فى الحدوث إلى محل يحله ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنه يفتقر إلى المحل لنفسه ، وإما أن تقولوا : يفتقر إلى المحل لحدوثه . فإن زعمتم أنه يفتقر إلى المحل لنفسه ؛ فيلزمكم أن يفتقر إلى المحل فى عدمه ، لأنه نفس فى العدم . وإن زعمتم أنه يفتقر إلى المحل لحدوثه ، فيلزم[3] افتقار كل حادث إلى المحل ، ويلزم أيضاً أن تمنعوا الارادة الحادثة لله ، وهى غير حالة فى محل . فبطل تعويلهم على صفة الحدوث . وتقرر عليهم مثل ذلك فى اختصاص تحيز الجوهر بالحدوث .

ومما يعظم عليهم موقعه أن نقول : من أصلكم أن التماثل والاختلاف يرجعان إلى الاجتماع فى أخص الأوصاف والاختلاف فيه ، وهذا أصل المعتزلة بأجمعهم .

---

(١) ب : ينفى (٢) ب : وأنهم (٣) ب : — فيلزم

ثم من قولهم إن كل ذاتين اجتمعا[١] فى الأخص ، يلزم اجتماعهما فى جملة الأوصاف ، ومن ذلك نفوا الصفات القديمة ، لما اعتقدوا أن أخص أوصاف البارى القدم[٢] فلو ثبتت صفة قديمة ، لاجتمع الذات والصفة فى الأخص ، ويلزم منه ثبوت الإلهية للصفة . فنقول لهم : السواد المعدوم مشارك للسواد الحادث فى أخص الأوصاف ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنهما / مثلان ، فينقض ذلك أصلكم ٢٩ فى وجوب استواء المثلين فى الصفات . فإن من حكم العرض المعدوم أن يقوم بنفسه ولا يجوز غير ذلك فيه ، ومن حكم العرض الحادث أن يقوم بغيره ، وكلا الوصفين لا زمان فى الوجود والعدم .

وإن قلتم : إنهما لا يتماثلان ، ففيه إبطال أصل مذهبكم فى التماثل عند الاجتماع فى أخص الأوصاف . واعلموا وفقكم الله أن أدلة هذه المسألة لا تحصى كثرة ، وما من عقد من العقود إلا ما شاء الله يستقيم لأهل الحق إلا[٣] وينخرم عليهم بإثباتهم المعدوم شيئاً ، على ما ستأتيك الأصول على ترتيبها إن شاء الله عز وجل .

شبهة للمعتزلة

فما تمسك به متأخروهم أن قالوا : لو قلتم إن المعدوم معلوم ، وليس بشىء ، لجاز أن يقال : إنه مدرك وليس بشىء ، وهذا الذى قالوه تمسك بمعارضة بين عبارتين من غير رجوع الى محصول . وأول ما نخاطبهم به الطلبة بالدليل على وجوب استواء حكم العلم والادراك فيما قالوا ، ولا يجدون الى ذلك الدليل سبيلا .

ولو جاز ادعاء اجتماعهما من غير دليل ، جاز ادعاء تباينهما من[٤] من غير

---

(١) ب : أجتمعان (٢) ب : القديم

(٣) ب : — و (٢) ب : عن

دليل . والذى قالوه بمثابة ما أنكرناه ، وأنكروه من سؤال الدهرية على قول أهلُ الحق : ما لا يسبق الحوادث حادث ، فقالوا : ملزمينا ، لو كان كما قلتم للزم أن يقال ما لا يسبق اللون لون الى غير ذلك من الترهات .

ونقول : بم تنكرون على من يقول لكم مثل ما قلتموه ؟ فنقول : لو صح شىءَ لا يدرك لصح شىء لا يعلم ، ولو صح موجود لا يرى ، لصح موجود لا يعلم الى غير ذلك من المعارضات .

وأما ما تمسكوا به أن قالوا : الصفات تنقسم الى الواجب والجائز على ما يأتى حدّهما، وحقيقتهما وكون الجوهر جوهراً، وكون السواد سواداً الى غيرهما من صفات
٣٠ الأنفس من الواجبات ؛ وكل ما كان واجب الثبوت/ لم يتوقف بثبوته على تعلق القدرة ، إذ من حكم أثر القدرة أن تكون إلى خيرة القادر ، والحدوث من الصفات الجائزة ، فوجب المصير إلى أن كون الذات ذاتاً وكونه عرضاً جوهراً مما لا يثبت بالقدرة ، وإذا لم يثبت بالقدرة ، لم يتوقف ثبوته على الحدوث المقدور . والذى يوضح بطلان ما قالوه من أوجه :

أحدها : أن كون الجوهر جوهراً عندنا ، غير كونه ذاته ، فلا فرق بين قول القائل : كون الجوهر جوهراً لازم من حيث لا يثبت ذاته إلا جوهراً ، وبين أن يقول : كون الذات ذاتاً واجب . فإذا اكتفوا بذلك ؛ فنطرد عليهم مثله فى الحدوث ، إذ لا يعقل حادث إلا حادثاً ، وهذا بين لمن تأمله . على أن ما قالوه يبطل عليهم فى قيام العرض بالجوهر ، فإن ثبوت هذا الوصف(١) لازم عنده ، وليس من أثر القدرة ، ثم [إنهم] لم يثبتوها قبل الحدوث ، بل أثبتوها لازمة بعد الحدوث .

فبما ينكرون على من يثبت تباين صفات النفس على اللزوم عند الحدث ؟ وهذا

(١) ب: الوصد

مالا جواب عنه . ثم نقول : إن جاز لكم أن تقولوا حدوث العرض مقدور ؛ وقيامه بالمحل يثبت مع الحدوث واجبا غير مقدور ، فلما لا يجوز لقائل أن يقول إن القيام بالجوهر هو المقدور،ويثبت معه الحدوث واجبا غير مقدور ؟ثم أقصى ما تمسكوا به أن ماكان مقدورا تثبت فيه الخيرة . وهذا يبطل بأصول منها : أن العلم بالألم مع الألم عند انتفاء الافات عن الحى مما يلزم ثبوته ؛ ثم لا يسوغ لقائل أن يقول : إنما كان حدوث العلم فى الصورة التى قلناها فلا يكون مقدورا ، وستأتى أمثلةذلك فى أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا : الواحد منا يعلم انتفاء المستحيل وعدم المعدوم الذى يجوز تقدير وجوده ، فلو رجعا جميعاً إلى نفى محض لما استبان الفرق بينهما ؛ إذ النفى لا / تميز ٣١
فيه ؛ فثبت أن الذى يجوز حدوثه ذات ، وهذا الذى قالوه يبطل بأوجه منها ، أن نقول : لم أنكرتم رجوع الفصل بين المعلومين إلى أنه يجوز تقدير ثبوت أحد المنتفين وهو الجائز ، ولا يجوز تقدير ثبوت الثانى وهو المستحيل ؟ فثبت حقيقة الميز بذلك ثبوتاً لا يستريب فيه متحقق .

ثم نقول : لئن استبعدتم التميز من غير إثبات فقولوا : لا يقع التميز إلا بين ذاتين ؛ إذ كما يبعد التميز بين نفيين ، يبعد التميز بين ذات وبين ما ليس بذات ، فأثبتوا المستحيل ذاتاً لتميزوا بين ذات الجائز وذات المستحيل .

ومما تمسكوا به أن قالوا : المعدوم فى الأزل لا يخلو إما أن يكون غير الله وإما أن لا يكون غير الله ، فإن كان غير الله ؛ وجب أن يكون شيئاً . وإن لم يكن غيراً وجب أن يكون هو القديم ، وهذا تجاهل مفرط ، إذ العدم عندنا نفى محض ، والنفى المحض كيف يثبت ليقدر غيراً أو خارجاً عن صفة الغيرية . ثم نقول : بما تنكرون على قائل بقدم العالم يدير عليكم هذا التقسيم ؟ ونقول : إذا بطل أن يقال إن المعدوم ليس بغير ، وثبت أنه غير الله . وجب أن يكون

موجوداً . فإن كل غير موجود ، سيما إذا غاير موجوداً ، ثم أقصى مرامهم الشناعة ، وعليهم دائرتها ، إذ أجمع أهل القبلة على أن الرب عز إسمه ، كان فى أزله ، وليس معه غيره . (ومن أصول المعتزلة [عـدم] إثبات أغيار مع الله تعالى(١) .

فصل

[فى الرد على القائلين بشيئية المعدوم]

قد أوضحنا وجه الرد على من خالفنا فى المعنى ، وأثبت المعدوم شيئاً على التحقيق ونحن ننعطف الآن على سائر المخالفين الذين آلت منازعاتهم إلى العبارات ، ونثبت وجوه الرد عليهم .

فأما وجه الرد على النصيبى* وهو من معتزلة البصرة ، حين قال : المعدوم ليس
٣٢ بذات ولا غير(١) ولا تثبت له خصائص أوصاف الذوات ولكنه يسمى شيئاً / إطلاقاً ولغة . فأول ما نفاتحه أن نقول : أنت لا تخلو فى إثبات إسم الشيء : إما أن ترجع فيه إلى قضية العقل ، وإما أن ترجع إلى ثبوت السماع . ويستحيل المصير إلى قضية العقل ، إذ الأسماء لا تختص بمسمياتها(٢) عقلا ، واللغات لا تثبت إلا اصطلاحاً أو توقيفاً ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه والإغراق فيه .

وإن زعموا أنه أثبت هذا الإسم سماعاً من أهل اللغة ، قيل له : فلا يخلو إما أن يكون ذلك حقيقة أو مجازاً . فإن ادعيت الحقيقة فى ذلك ، كنت مطالباً

---

(١) أ : — ما بين القوسين

(١) ب : ولا عين (٢) : ب بتسمياتها .

* النصيبى : (... — ٤٠٨ هـ)

محمد بن الحسين عبد الله ، أبو عبد الله العلوى النصيبى : قاضى دمشق وخطيبها ، ونقيب الأشراف فيها . كان أديباً بليغاً .

(انظر الأعلام ٦ : ٣٣٠ ، الوافى بالوفيات ٣ : ٧) .

بإثباتها ، إذ الأصل عدم ثبوت اللغات ، ومدعى الاثبات فيها مطالب بالدلالات . على أن من شأن الحقائق فى اللغة الظهور والانتشار والاشتهار ، ونرى الذى ادعيته غير شائع فى مجارى الكلام ، فبطل ادعاء الحقيقة . وإن ادعى تجويزاً ، واكتفى به قرب من الوفاق ، فإنا ربما لا ننكر التجوز بحال ما .

ومما نتمسك به أن نقول : من أصل الخصم أن كل ما يجوز تقدير كونه فهو شىء على الحقيقة ، ونحن نعلم قطعاً أن العرب تطلق نفى صفة الشىء على عين(١) معلومات يجوز تقدير حدوثها . ومن أنكر هــذا من لغتهم ، وادعى أنهم متوسعون فيه ، كان معانداً ، ومثل هذا يغنى اشتهاره عن الاستشهاد عليه بشعر شاعر أو نظم سائر ، فإنا نعلم أن أهــل اللسان قسموا وصف الشىء فى الكلام . فقالوا مرة :شىء ، وقالوا مرة : ليس بشىء ، ولو قيس إثباتهم الشىء بنفيهم لما رجح ثم نفيهم وإثباتهم راجعان إلى المجازات . ونقول أيضاً : نحن نعلم أن العرب لا تثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ولو طولبوا بإثباته أبوه . ولو قيل لهم : كل شىء حادث أو قديم لم ينكروه . والخصم يثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ، إذ المعدوم لا يتصف بالحدوث ولا بالقدم ، وإثبات مثــل ذلك خروج عن موجب الإطلاقات .

ومما نستدل به أن نقول : من أصلك أن حقيقة الشىء : المعلوم ، وهذا غير ٣٣
سديد . فإن المعلوم من الأسامى المتعلقة ، إذ من ضرورة إطلاق المعلوم ، تقديم علم متعلق به ، وتقديم عالم يعلمه ، والشىء فى اللغة ليس من الأسامى المتعلقة ، إذ العرب تثبته مع تقدير خروجه عن كونه معلوماً ، ولا تريد بكونه(٢) شيئاً بكونه معلوماً أصلا . ولو صرف إسم الشىء إلى ما يجوز أن يعلم ، ثم ادعى اللغة كان مجازفاً ، إذ العرب لو قيل لها : أليس الشىء عندكم ما يعلم ، بل هو ما يجوز أن يعلم ، لأنكروا ذلك من لغتهم وبالحرى أن يفهموا ذلك إلا بعد نظر وتدبر ، فكيف يسوغ ادعاء حقيقة اللغة ، فيما لو عرض على العرب لأبوه .

---

(١) ب : — عين (٢) ب : كونه

ومما يستدل الخصم به قوله تعالى : (إن زلزلة الساعة شيء عظيم[١]) . وقال : سماها شيئاً قبل وجودها . فالكلام على الآية من أوجه :

أحدها : أن نعارض بقوله تعالى ، (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً[٢]) نقول[٣] : إن كان المستدل النصيبي ، فلا مستروح له فى الآية ، فإنه وإن سمى المعدوم شيئاً ، فلا نسميه فى العدم زلزلة[٤] .

فإن زعم أن المراد بالآية أنها إذا وجدت ، كانت زلزلة . قيل له : وكذلك إذا وجد كان شيئاً .

وإن تمسك سائر البصريين بالآية ، لم تستقم على مذهب معظمهم ، فإنهم لا يصفون اللون بأنه حركة ، والزلزلة من أخص أسماء الحركات .

وأيضاً : فإن الآية متضمنة إضافة الزلزلة إلى الساعة ، والمعدوم لا تتحقق إضافته إلى الساعة قبل قيامها . فلئن جاز لهم أن يحملوا الآية على التجوز فيما ذكرناه ، جاز لنا أن نحمل كونها شيئاً على تقدير الوجود .

وأما وجه الرد على هشام* حيث قال : الشيء هو الجسم . فمن أوجه :

أحدها : ما قدمناه من تقسيم الكلام عليه ، فى أن هذا الإسم ما حدّه العقل أو[٥] اللغة ، وقد سبق طرده ثم نقول : أتثبت الأعراض أم تنفيها ؟ فإن نفاها أقمنا
٣٤ عليه الدليل فى إثباتها ، وإن أثبتها ، سألناه عن وجودها . فإن وصفها بالوجود فمن المستحيل فى إطلاق اللغة الجمع بين إثبات الوجود ونفى الوصف بالشيء ، فلا يقال : هذا موجود كائن وليس بشيء . ثم الذى قاله تحكم . فيقال : لم تنكر على من يزعم أن الشيء هو الجرم ، فلا يجد عن المعارضة محيصاً ، إذ كل واحد من القولين عرّى عن البرهان ، غير معضود بقضية عقل ولا موجب لسان .

---

(١) ٢٢ : ١ (٢) ١٩ : ٩ (٣) ب : + ثم نقول
(٤) ب : + قيل له (٥) ب : و

ثم نقول : الجسم ينبىء عن التأليف ، وهو الأسماء التى يتحقق التفاضل فى مقتضاها ، إذ يقال للجسمين المتفاضلين بالضخامة والضآلة (١) : هذا أجسم من هذا . ويقال فيه : الجسم والجسيم مع ايتاء بياء فعيل على المبالغة ، والشىء لا تفاضل فى مقتضاه .

ونستدل بآى من كتاب الله تشتمل على تسمية الأفعال أشياء ، منها قوله تعالى: (لقد جئتم شيئا إدًّا) (٢). وأراد بذلك إدعائهم لله ولداً ، تعالى الله علواً كبيراً. وقال عز من قائل : (وكل شىء فعلوه فى الزبر) (٣) . وأراد بذلك تعذيبهم وتخويفهم . وقال تعالى : (ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) (٤) إلى غير ذلك من آى القرآن .

وأما مذهب جهم فمعارض بمذهب الناشى (*) ، ومن أحاط بما قدمناه هان عليه مدرك الرد عليهما .

فصل

[فى معنى أن المعدوم معلوم]

قد ذكرنا أن المعدوم معلوم عند أهل الحق . والمعنى بكونه معلوماً أن انتفاؤه (٥) معلوم ، كما أن ثبوت الثابت معلوم . وذهب بعض النابتة من مبتدعة سجستان إلى أن المعدوم ليس بمعلوم ، وقد نسب بعض من لا يخبر الحقائق إلى الأستاذ أبى اسحق هذا المذهب ، وظن (٦) المصير إلى أن المعدوم ليس بمعلوم ،

---

(١) ب : والعبالة (٢) ١٩ : ٨٩ (٣) ٥٤ : ٥٢
(٤) ١٨ : ٢٣ (٥) أ ، ب : انتفاؤه (٧) ب : وظن به
(*) أبو العباس الناشى المعتزلى (ابن شرشر) . انظر الفهرست ٤٨٩ ، نشأة الفكر ج١ ١٢ ، ٨٢.

وهـذا غلط من هذا الظـان (١) . ولا يقف على كلامه إلا مبرز فى هـذا الفن . وحقيقة مذهبه أن الانتفاء معلوم على الحقيقة ، ولكن من ضرورة العلم بالانتفاء تعلق العلم بتقدير شىء ، إذ المعدومات تنقسم العبارة عنها ثلاثة أقسـام : فيقـال للذى كان موجوداً فعدم : فعلم انتفاؤه عن ما كان عليه ، فيتعلق العلم بالكون الماضى المقدّر . ويقال فى الذى لم يوجد وسيوجد : يعلم انتفاء ما سيكون . ويقال فى الذى لم يوجد وليس بما يوجد فى معلوم الله علم الله ، انتفى (٢) ما لو كان علم ، كيف كان
٣٥ يكون فلا يتحقق / أن يعلم نفيا إلا متعلقاً بمقدّر مثل أن يعتقـد نفى شىء ، فمن ضرورة ذلك العلم بشىء مقدّر مع العلم بانتفائه ، فقد خرج من مضمون كلامه أن المعـدوم معـلوم على الحقيقـة ، ولم يخـالف أصحابه فيما قال ، والظن بالأئمـة ألا يخالفوه أيضـاً فيما أبداه . ولست أنقل ذلك عنهم لأنى لم ألقـه منصوصا لهم .

فأما وجـه الرد على نفى كون المعـدوم معـلوما ، فهو أن نقول : إذا عـلم الواحد أنه ليس معه ثوب ، فعلمـه ثابت لا سبيل إلى جحده ، ثم لا بد للعـلم من معلوم ، ويستحيـل أن يكون معلوم علمه ثبوت الثوب ، فإنه يفصـل بين علمـه بـكون الثوب معه ، وبين علمه بأنه ليس معه ، فدل أن العلم يتعلق بانتفاء كون الثوب معه .

ونقول أيضـا : المعدوم مقدور مراد عندكم . إذ من أصـل هؤلاء موافقـة المعتزلة فى تقديم الاستطاعة على الفعل ، والمصير إلى أن القدرة لا تتعلق بالحادث ، فإذا لم يبعد كون المعدوم مقدوراً مراداً ، فكيف يبعد ذلك فى (٣) المعلوم ، والعلم أعم تعلقاً من القدرة والإرادة ؟

---

(١) ب : + ولا غرو فيه

(٢) تكتب هكذا ، وهى انتفاء

(٣) ب : و

ثم نقول : أتقولون إن الرب تعالى علم فى أزله أن العالم سيوجد ، أم تأبون ذلك ؟ فإن أبوه كفروا ، ولا يأبونه ؛ وإذا اعترفوا به قيل : فجواز الوجود ليس بوجود ، فقد أثبتم معلوماً غير موجود .

ويقال لهم : العلم بأن لا شريك لله تعالى ما معلومه ؟ ولا يزالون يخطرون ، حتى يعترفوا بأن معلومه نفى الشريك . فإن تمسكوا ببعض شبه المعتزلة ، وقالوا: لو كانت المعدومات معلومات (١) ، لوجب أن تكون متميزة ، ولا تميز إلا فى الذوات ، وفى هذا إثبات المعدومات أشياء ، فقد سبق الانفصال عن ذلك ، وكل فصل تعلق بمعلوم ، فموضع استقصائه الصفات إن شاء الله .

فصل

القول فى ذكر أقسام الموجودات

اعلموا أحسن الله ارشادكم أن الموجودات تنقسم قسمين : منها ما لوجوده أول ومفتتح ، وهو الحادث على ما سنذكر حقيقة الحادث / ومنها ما لا ٣٦
أول لوجوده ، وهو القديم عند معظم المتكلمين ، وسنوضح حقيقة القدم إن شاء الله .

فهذه قسمة بديهية ، نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها ، فإنها مستندة إلى نفى وإثبات ، وليس بين النفى والإثبات رتبة .

وحصول ما قلناه : إن الموجود إما أن يكون له أول ، وإما أن لا يكون له أول ، وهذا نعرفه اضطرارا . فإن قال قائل : قد ذهب عبد الله بن سعيد (*)

---

(١) ب : ملومات

(*) ابن كلاب :

هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان ، المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ . كان إمام أهل

إلى أن صفات البارى سبحانه وتعالى لا توصف بالقدم ولا بالحدوث ، وهذا تصريح منه بإثبات موجود خارج عن وصف الحدوث والقدم . قلنا : ما اعترض عبد الله على القسمة التى رمناها ، إذ مطلبنا أن الموجود له أول أولاأول له. وعبد الله يقطع بأن صفات البارى لم تزل ، ولا أول لوجودها ، ولكنه امتنع من تسميتها قديمة ، إذ القدم عنده معنى قائم بالقديم (١) ، كما أن البقاء معنى قائم بالباقى ، ولا توصف المعانى بالأحكام التى توجبها المعانى ، فاتضحت القسمة البديهية . واستبان أن قول عبد الله غير قادح (٢) فيها . ثم ما يقتضيه الترتيب : أن نبتدىء الكلام على الحوادث ، إذ القديم سبحانه وتعالى لا يعلم اضطرراً ، وإنما يتوصل إلى معرفته نظراً واستدلالا . وسبيل الاستدلال لايتضح إلا بإحاطة بالحوادث ، فاقتضى ذلك البداية بالكلام عليها .

فاعلموا : أن الحوادث تنقسم أيضاً انقساما ضرورياً ، ولا تخلو إما أن تكون ، مفتقرة إلى محل تحله وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل تحله (٣) . وهذه القسمة تستند إلى النفى والإثبات أيضا . ثم الحادث الذى لا يفتقر إلى المحل ، هو الجوهر فى اصطلاح المتكلم (٤) ، والمفتقر إلى المحل : العرض .

ومن ذلك قطع المتكلمون بأن الحوادث لا تخلو إما أن تكون جواهر (٥) أو تكون أعراضاً .

فإن قال قائل : فهل يوصف الرب بالاقتدار على إحداث مايخرج عن القسمين؟

---

(١) ب : + كما أن البقاء معنى قائم بالقديم

(٢) ب : قادح — (٣) ب : — تحلة

(٤) ب : المتكلمين — (٥) الأصح : جواهرا .

= السنة فى عصره، وإليه مرجعها ويقال له عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان . كان شديدا على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة .

= (أنظر الارشاد للجوينى ١١٩ ، الملل ٢ : ١٢٤ ، نشأة الفكر ١ : ٢٧٠) .

قلنا : هذا سؤال عن محال . والرب قادر على كل ممكن . والذى رامه السائل بسؤاله من المستحيلات الخارجة عن قبيـل المقدورات ، إذ الحادث / إما أن يكون ٣٧ محتاجاً أو غير محتاج ، وتقدير رتبة بينهما محال .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من لا يقدح فى القسمة ، ولكنه يثبت حادثاً غير مفتقر إلى محل ، ولكنه ليس فى أوصاف الجواهر ، إذ من وصف الجوهر أن يتحيز ويشغل الحيز ، ويقبل الأعراض ، والحادث الذى قلناه ، لا يشغـل ولا يقبل عرضاً ؟

[قلنا] : هذا محال[١] ، إذ لو كان غير شاغل لحيز ، لجاز تقدير وجوده ، بحيث ذات متحيزة ، إذ ما لا يشغل بوجوده لا يمنع الشاغـل[٢] بوجوده وجوده[٣] حيث هو . ولو وجد ما وصفتموه بحيث جوهر ، لكان قائماً بالجوهر إذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا وجوده بحيث الجوهر . قال : الكلام إلى ما اثبته السائل حادث يجوز قيامه بالجوهر ، وكل ما هذا سبيله فهو عرض . ويبقى عليه سؤال الانفصال عن سؤال فى أحكام الأعراض ، وهو أن قائلا لو قال : العرض الذى يقوم بالجوهر[٤] ألا يجوز تقديره غير قائم به ؟

والذى يوضح ما قلناه أن الحادث الذى أثبته هـذا السائل لا يخلو إما أن يكون مما يبقى ، أو مما يستحيل بقاؤه . (فإن كان مما يستحيل بقاؤه[٥]) فقد ثبت[٦] له خصائص الأعراض ، إذ من وصف العرض أن لا يبقى ويجوز تقديره قائماً بالجوهر . وقد ثبت الوصفان جميعاً فيما حاوله السائل ، وان كان مما يبقى فلا يبقى إلا ببقاء يقوم به ، وهذا من خصائص الجواهر ، فإنها هى القابلة للأعراض وسنشبع القول فى ذلك عند ذكرنا التحيز وأحكام الأعراض ، فإذا استبان انقسام

---

(١) ب : بحال (٢) ب : النشاغل (٣) ب : وجود
(٤) ب : لم (٥) ب : + ما بين القوسين (٦) ب : ثبتت

الحوادث إلى الجواهر والأعراض ، فالذى يقتضيه الترتيب ، تصدير الكلام بأحكام الجواهر .

فصل

[فى حقيقة الجوهر]

فإن قال قائل : ما حقيقة الجوهر ؟ قلنا : اختلفت عبارات الأصوليين فى ذلك فقال بعضهم : ما يقبل العرض . واعترض بعض الزائغين على هذا الحد فقال : حد الشيء خاصيته ، ومن حكم خاصية الشيء أن لا تتعداه ، وقبول الجوهر للعرض
٣٨ مرتبط بغير الجوهر ، وهو ينافى حقيقة / الخاصية . قلنا : لا معول على العبارات وإنما المطلب منها المعانى ، وقبول الجوهر العرض صفة تخصه ، إذ الجوهر إنما يقبل العرض لصفة هو فى نفسه عليها ، وهى صفة نفسية . وعرف اتحاد(١) ذكرها والتعرض لها . ولا يقدح تركيب العبارات وتعددها فى الحدود(٢) ، وإنما القادح تركب المعنى .

وقال بعض الأئمة : الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من يقول : إن التحيز مجهول . والمقصد من الحد البيان فإن التحيز معقول ، وكذلك شغل الحيز ، إذ الحيز يعبر به عن الناحية والجهة ، وحيز المتحيز اختصاصه بجهته . وهذا بين لمن تأمله غير ملتبس .

وقال بعض الأئمة : الجوهر : كل جزء ، وهذا من أحسن الحدود ، ويؤول إلى المتحيز ولكنه أبين منه عند الإطلاق . وربما عبر القاضى عنه فقال : الجوهر ماله حظ من المساحة .

وقال المعتزلة : الجوهر ما تحيز فى الوجود . وهذا الحد مدخول ، فإنهم قد

---

(١) ب : إيجاد . (٢) أ : الحدوث

أثبتوا الشيء جوهراً في العدم ونفوا تحيزه ، ثم لما حدوا الجوهر ، قالوا : هو المتحيز في الوجود ، فشرطوا في الحد الوجود . والحد يفارق(١) المحدود . فإذا كان مشروطاً ، وجب كون المحدود مشروطاً حتى يتوقف كون الجوهر جوهراً على الوجود ، كما يتوقف التحيز عليه(١). قالت النصارى : الجوهر هو القائم بالنفس. وسنوضح الرد عليهم إن شاء الله . وأول ما نحتاج إلى الخوض فيه من أحكام الجوهر إثبات الجوهر(٣) الفرد.

فصل

[في إثبات الجوهر الفرد]

اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أفراداً ، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف وحد(٤) وجزء(٥) شائع لا يتميز . وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة ، وعبروا عن الجزء بالنقطة ، وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم. وصار معظم الفلاسفة إلى أن الاجرام لا تتناهى في تجزئها . وإلى ذلك صار النظام* من المنتسبين(٦) إلى الفلسفة . ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة
٣٩ أولا ، ثم نعطف على النظام ونوضح / له أداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين ؛ فنقول وبالله التوفيق : إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم(٧) أحد طرفيه ، ثم صور

(١) ب : يقارن (٢) ب : + واو (٣) ب : الجزء
(٤) ب : واحد (٥) ب : — جزء
(٦) ب : المتسببين (٧) ب : وعالم .

* ابراهيم النظام (... — ٢٣١ هـ ... — ٨٤٥ م) .
ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام ، كان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة . وله في ذلك تصانيف عدة : منها النكت ، وكان أيضاً متأدباً . وله شعر جم بخمسين ورقة ؛ وهو دقيق المعاني على طريقة المتكلمين . والجاحظ كثير الحكايات عنه . معجم البلدان ج ١ ص ٣٧ — ٣٨ سنة ١٩٥٧ وتراجم الذهبي : سير النبلاء ٧ : ٢٥٩ - ٢٦٢ ، والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ ، أبو ريده : ابراهيم بن سيار النظام الزركلي : الأعلام ١ : ٣٦ .

نملة تفتتح الدبيب من أحد طرفى الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهى إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط . فلوكانت أجزاؤه غير متناهية ، لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ الانقضاء ينبىء عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء ، لم يعقل فيه الانقضاء .

فإن قال قائل : إنما يقطع الجسم البسيط بقطع جملة غير متناهية ، فلم يبعد أن يقطع ما لا يتناهى مثله . وإنما كان يلزم السؤال ، لو كان القاطع (١) متناهيا والمقطوع غير متناهى . وهذا الذى قالوه لا محصول له ، فإن مالايتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ، وليس لانقضائه وجه فى الجواز ووجه فى الاستحالة ، كما أن الذى يقدرمتناهيا ، يجوز تقدير انقضائه من كل وجه .

والذى يوضح ما قلناه أن يقول الخصم : إن الجسم لا يتناهى جملة . وليس من أصله أن يتناهى جملا ولا يتناهى أجزاء ، إذ الجزء الفرد لا يتصور عدمه ، وإنما الذى لا يتناهى الجمل . فإذا استبان أن الجسم البسيط لا يتناهى جملة ، فكيف قطعتها جملة . والمقطوع من حيث الجمل لايتناهى ؟ فلما لم يجدوا مخلصا مما ألزموا ، رام النظام انفصالا فقال : لا سبيل إلى قطع البسيط على الحقيقة . ولكن القاطع يقابل جزء منه ويطفر وهو فى طفرته غير مقابل البسيط ، فيقطع الجسم قطعا وطفرا .

وهذا الذى ذكره واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة . وسبيل الكلام عليه من أوجه :

أحدها : أن نقول : ما قطعته مما سلته متناه أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه ، فقد أثبت قدرا متناهيا ، وسلم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه ، فما يغنيه بعد ذلك تصوير الطفرة ، وقد سلم قطع ما لا يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا .

---

(١) ب : — القاطع

ثم الذى قاله يقسم عليه فيقال له : أتزعم أن الذى توسط/ الجسم البسيط هو ٤٠
فى بعض أحواله غير مماس له ولا محاذ له ، أو تزعم أنه محاذ له . فإن زعم أنه غير مماس له ولا محاذ ، فهذا رد لما علم ضرورة وبديهة . وإن سلم أنه فى طفره محاذ للجسم الذى يقطعه ، فهذا أقصى ماتروم . إذ ليس لتخصيص إلزامنا بالمماسة، بل لو صورناه فى طيران طائر ، لتكامل غرضنا .

والذى يوضح ما قلناه : إن القاطع للجسم لو كان يخط خطا على ممره لرؤى الخط ممتدآمن الطرف إلى الطرف . فوضح أن المصير إلى إستخراج بعض القطع لا محصول له .

على إنا نقول : لو ساغ إثبات الطفرة من غير محاذاة ولا مماسة ، لما امتنع أن أن يبتدىء شخص قطع الأرض من أول المشرق ثم تتفق له طفرة (١) إلى أقصى المغرب ، من غير أن يحاذى فى طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء ، وذلك كله فى ألطف لحظة ، إذ الطفرة لا مدة لها . وهذا قريب (٢) من جحد الضرورات ، مع أنه لم يستقل (٣) بالجهالة التى أبدعها الخروج عن الإلزام ، إذ القدر الذى يسلم قطعه قامت عليه الحجة به . فإن قال : قد يتصور مثل ذلك ، فإنا لو صورنا جبًّا عميقا وصورنا فى وسطه خشبة معترضة ، وعلق بالخشبة أحد طرفى حبل ، وشد طرفه الآخر بدلو ، واستقر الدلو فى قعر البئر ، والبئر مائة باع مثلا ، والخشبة على شطر عمقها والحبل كذلك ، فلو أرسلت حبلا شد فى طرفه كلاب حتى انتهى إلى الخشبة ، واحتوى على الحبل المعلق بالخشبة ثم جذبت الدلو بالحبل الذى فى طرفه الكلاب إليك ، فتعود الكلاب إليك مع الدلو ، فقد قطع الكلاب خمسين باعا والدلو مائة باع ، وما ذاك إلا لطفرة الدلو أكثر مما طفر الكلاب .

وهذا الذى قاله هوس ، وذلك أنا نقول : إنما ارتفع الدلو بسرعة حركته

(١) ب : طفرة له (٢) أ : قرب (٣) أ : يستقد

وقلة فتراته . والكلاب أبطأ ، وذلك يتبين فى مرأى العين ، وهذا كالقطب يدور
٤١ بالرحى تكاد تخطف الأبصار / من سرعة الحركة ، وذلك لأن أقصى الرحى [١]
يحتاج إلى قطع دائرة تكسيرها عشرة من الذرعان، فى المدة التى[٢] يقطع القطب
فيها شبرا فى شبر .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير ، فيعلم اضطراراً أن أحدهما أكبر من الآخر ، ومن أبدى فى ذلك ريباً قطع الكلام عنه . فإذا استيقنا ذلك فلا يخلو التفاضل فى الكبير والصغير ، إما أن يرجع إلى كثرة الأجزاء ، وإما أن لا يرجع إليه . فإن رجع إلى كثرة الأجزاء ، فقد بان تناهى الجسم . إذ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهى الأجزاء ، لما تصور كون أحدهما أكثر أجزاء من الآخر ، إذ نفى النهاية ينافى النقصان . فلو كان أحدهما أكثر أجزاء ، لكان الثانى أنقص أجزاء ، ووضوح ذلك يغنى عن تقريره .

وإن زعم الخصم أن العظم والكثرة لا ترجع إلى عدد الأجزاء ، وإنما ترجع إلى عظم الأجزاء فى أحد الجسمين ، وصغرها فى الجسم الآخر . وهذا الذى قاله باطل مضمحل ، فإن الذى ألزمناهم فى الجسمين يلزمهم فى جزئى الجسمين .

فنقول : لِمَ كان أحدهما أعظم من الآخر ؟ فلا يجدوا [٣] عن ذلك مخلصا . على أن الذى قالوه ، قريب من جحد الضرورة . فإنا إذا صورنا الكلام فى جسمين متماثلين فى الصغر والكبر ، ثم نضم إلى أحدهما أمثالا [٤] فنعلم وصف أحد الجسمين حقيقة أنه أكبر من الآخر ، والجسم الأول لم يتغير عما عهدناه . فعرفنا قطعا أن وصف الكبير ثبت لانضمام زوائد الأجزاء ، وهذا ما لا يجحده إلا معاند .

---

(١) ب : الرجاء (٢) أ ، ب : الذى (٣) ب : يجدون (٤) ب : أمثال

ومما استدل به شيخنا رضى الله عنه أن قال : ثبت عندنا بالأدلة القاطعة أن المجتمع مجتمع باجتماع ، ومن أنكر ذلك تنصب عليه أدلة إثبات الأعراض . فإذا ثبت ذلك ، فالافتراق مجوّز بالاتفاق . إذ الجملة المركبة إذا انتفت (١) ، فقد انتفت اجتماعات فيها باضدادها من الافتراقات ، وسبيل تجويز انتفاء جميع/ ٤٢
الاجتماعات، كسبيل ذلك فى بعضها، فإذاجاز انتفاء بعضها ، وجب تجويز انتفاء جميعها. ثم إذا إنتفت الاجتماعات جملة، لم يبق تجميع (٢) ، إذ لا مجتمع إلا باجتماع . ويعضد هذه الدلالة نكتة لا مخلص للخصم منها، وهى أن الاجتماع المنتفى غير متناه عند الخصم، فإذا جاز انتفاء اجتماعات لا تتناهى ، فما المانع من ذلك فى كل اجتماع! ولا يخلص الخصم من ذلك شىء إلا نفى الأعراض ، وسندل على إثباتها .

ومما نستدل به نقول : إذا ثبت بالاتفاق أو بالدليل عند تقدير النزاع أن الاجتماعات معان ، وفرضنا الكلام على المنتمين إلى الإسلام فنقول : الرب سبحانه وتعالى عالم بالمعلومات على تفاصيلها ، متعال عن العلم بها على الجملة ، إذ العلم بالجملة يقارنه الجهل بالتفصيل . فإذا وضح ذلك ، قسمنا الكلام على الخصم ، وقلنا : أيعلم الرب اجتماعا واحدا ، أم لا يوصف الرب (٣) بالعلم به ؟

فإن سلم الخصم بأنه يعلم اجتماعا واحداً ، فمن المستحيل قيام اجتماع بمجتمعات لا تتناهى ، إذ لو ساغ ذلك لوجب الحكم بأن جملة المجتمعات فى العلم اجتمعت بالاجتماع الواحد ، فإذا افترق بعضها لزم الحكم ببطلان الاجتماع لمضادة الافتراق إياه . ويلزم القطع ببقائه من حيث لم تفترق جملة أجزاء العالم .

وإن زعم الخصم أن الرب تعالى لا يعلم اجتماعا واحداً ، كان ذلك منعا للعلم بالتفصيل ، إذ الجمل التى لا تتناهى، يعلم الرب تفاصيلها. ولا مخلص للإسلاميين من ذلك .

---

(١) ب : تنصفت ، أ : لتصفت (٢) ب : مجتمع

(٣) ب : + اجتماعا واحدا أم لايوصف الرب

ثم نقول للنظّام : إذا جوزت وجود مالا يتناهى من الحوادث ، ولم تستبعد دخولها فى الحدوث، فماالذى يحجزك عن أن تقول : إن مقدورات البارى يجوز وجودها دفعة واحدة ، وإن انتفت النهاية عنها ؟

ونقول أيضاً له : من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لا نهاية لها ، ولا تستمر دلالة حدوث العالم دون إثبات ذلك ، وفيما صرت إليه مايفضى إلى
٤٣ تجويز انقضاء/ حوادث(١) لا نهاية لها ، فإنك تجوز أن يبتدىء خلق الأجسام ، ثم تقدر انقضاء خلقها ، وإن كانت لا تتناهى أجزاؤها ، والرب تعالى يخلقها ترتيبا. ولنفاة الجزء شبه تتعلق بأحكام الأكوان ، رأينا (٢) تأخيرها ، لنشبع القول فيها فى الأكوان إن شاء الله .

مسألة

[فى أن الجوهر ليس أعراضاً مجتمعة]

الجوهر عند أهل الحق موجود متحيز غير لأعراضه القائمة به . وذهب النظّام والنجّار(*) إلى أن الجوهر أعراض مجتمعة ، وهو عين الأعراض، وإلى ذلك (٣) مال بعض الفلاسفة . والدليل على الرد عليهم أن نقول : الجوهر متحيز وفاقا ، فلا يخلو خصومنا فى العرض الواحد، إما أن يقولوا: أنه متحيز شاغل الحيز،

---

(١) أ : مكررة (٢) ب : فرأينا

(٣) ب : + وإلى ذلك وهو عين الأعراض

(*) النجار (توفى فى حدود ٢٢٠ هـ) .

الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادى المعروف بالنجار (أبو عبد الله) من متكلمى المجبرة . له من التصانيف : الاستطاعة – الصفات والأسماء ، إثبات الرسل ، التعديل والتجوير وكتاب الارادة. معجم البلدان ج ٤ سنة ١٩٥٧ ص ٥٣ وراجع ابن النديم – الفهرست : ١٧٩ . البغدادى هدية العارفين ١ : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

له قدر من المساحة ، أو يأبون ذلك . فإن أثبتوا العرض الواحد متحيزا ، كان ذلك باطلا من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان متحيزا ، لاختص ببعض الجهات ، ولا فتقر إلى كون يخصصه (١) وفيه تجويز قيام العرض بالعرض ، وسندل على منعه إن شاء الله .

والآخر : أن حقيقة الجوهر المتحيز ، فمن أثبت متحيزاً فقد أثبت جوهراً ، وآل الكلام معه إلى التسمية والتناقش فيها .

ثم إذا ثبت موجود متحيز ، وهو الجوهر عندنا ، ثبت فى باب الاعراض حادثا لا يتحيز ، وهو العرض . وإن سلم الخصم أن العرض الواحد لا يتحيز ، فإذا قدّر اجتماعهما ، قيل له : لا تخلوا الأعراض إما أن وجدت بحيث عرض واحد ، وإما أن وجد كل عرض بحيث نفسه . فإن وجدت الأعراض بحيث عرض واحد ، فذلك الواحد متحيز أم غير متحيز ؟ (فإن كان متحيزاً ، فهو جوهر قامت به أعراض ، سماه الخصم عرضاً ، وإن كان ذلك الواحد غير متحيز) (٢) فالذى وجد بحيث هو فى حكمه قطعاً .

وإن زعم الخصم أن الأعراض لا توجد بحيث عرض (٣) واحد ، بل يوجد كل عرض بحيث نفسه ، فلا معنى لاجتماعها ، فإن كل عرض منفرد بنفسه . وإذا ثبت أن أفرادها لا تتحيز ولا تشغل الأحياز، فلايتصور فيها / التضّام ، إذ إنما ٤٤
يتصور التضام عن موجودين مختصين بحيزين ليس بينهما تقدير حيز آخر لموجود، فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه .

ومما تمسك به شيخنا رضى الله عنه أن (٤) قال : من وصف العرض الفرد بأن لايتحيز ، فإذا اجتمع فلاتخلوا الأعراض المجتمعة إما أن تكون متماثلة أو مختلفة،

---

(١) ب : — يخصصه
(٢) ب : — ما بين القوسين
(٣) ب : عرضا
(٤) ب : — أن

متضادة أو مختلفة ، متضادة أو مختلفة غير متضادة . فإن كانت متماثلة كان باطلا من وجهين :

أحدهما : أن الحكم الذى لا يثبت بالشىء لا يثبت بأمثاله . والدليل عليه أن الحياة الواحدة لما لم توجب حكما العالمين ، لم يوجب هذا الحكم جملا من الحياة أيضا .

والوجه الآخر : أنه ليس بعض الأعداد أولى بالاعتبار من بعض مع التماثل ، فإذا زعم الخصم أن الجوهر عشرة من الأعراض المتماثلة ، لم يكن قوله فى ذلك أولى من قول من يقول تسعة أو أحد عشرة .

وإن زعم الخصم أن الأعراض مختلفة متضادة ،كان ذلك محالا ضرورة ، فان حكم الضدين، لا يتحقق فى الجوهر الواحد وفاقا . وإن زعم أنها مختلفة غير متضادة قيل له : هل تجوّز بطلان صفات أجناسها وانقلابها عنها ؟ فإن جوزوا ذلك ، اتسع عليهم الخرق ، ولزمهم تجويز انقلاب السواد بياضاً ، والجسّ طعما ، وغير ذلك مما يلزمهم عليه تسليم المسألة ، حتى يقولوا خرجت الأعراض عن جنسها ، وانقلبت جوهراً وذلك الجوهر خلاف الأعراض ، وهذا تصريح بتسليم المسألة.

والذى يوضح ذلك أن الأعراض ما كانت مجموعة فما كانت إلا جوهراً ، وإن منعوا انقلاب الأجناس ، قيل لهم : فالعرض الواحد لا يتحيز لنفسه ، ثم يثبت الأعراض حكم التحيز عندكم ، وخرج عما كان له من الحكم فى اتحاده، فليس بعض الأوصاف بالخروج عنها أولى من بعض . .

ثم اعلموا أن للاعراض أحكاماً : منها أنها لا تقوم بانفسها ، وتفتقر إلى محل غيرها ، ومنها ، أنها لا تبقى ، ومنها أنها لا تتحيز . فتشبث بأية صفة من صفات الأعراض شئت ، وقرر (١) استحالة خروجها / عنها . ثم إذا وضح (٢) أن ٤٥

---

(١) ب : قدر (٢) ب : أوضح

الجوهر على خلاف صفات الأعراض ، فتترتب لك أدلة هذا مسلكها .

وإن سمح الخصم ببطلان بعضها ، لزم بطلان سائرها ، فلا يجد إلى الفصل سبيلا .

ومما نتمسك به أن نقول : الجوهر إذا قامت به حركة ، فلا يخلو إما أن تقوم الحركة بجميع الموجودات التي هي أعراض (١) أو تقوم بواحد منها ، فإن قامت بواحد منها ، فينبغي أن لا يثبت حكم التحرك لجميعها . كما لو قامت حركة بجوهر ، لم يثبت حكم التحرك لغيره .

وإن زعم الخصم أن الحركة تقوم بجميع الأعراض ، ففيه وجهان من الإحالة :

أحدهما : قيام العرض بموجودات ، ولو جاز ذلك لجاز قيام عرض بجواهر العالم .

والوجه الآخر : أن العرض لا يقوم بالعرض على ما سنوضحه فى أقسام الأعراض .

ونطرد عليهم قريبا من هذا المنهج فى تضاد الضدين على الجوهر الواحد ، ونقول: أيتضادان على موجود أو موجودات ؟ فإن تضادا على موجودات ، كان محالا ، إذ لو جاز ذلك ، لجاز تضادهما على جوهرين كتمنع (٢) سواد جوهر بياض آخر . وإن كانا يتضادان على موجود واحد ، كان محالا ، إذ الذى نسميه جوهراً واحداً موجودات عند الخصم .

واعلموا — وفقكم الله — أن شيئاً مما ذكرنا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، إذ مرجع جميع الأدلة إلى شيئين : أحدهما : استحالة خروج الشيء عن وصف نفسه .

---

(١) ب : الأعراض (٢) أ : ليمتنع

والثانى : استحالة قيام موجود بموجودات .

وكلاهما لازمان على أصول المعتزلة . فإنهم أثبتوا أعراضاً فى العدم قائمة بأنفسها . ثم إنهم (١) التزموا قيامها بغيرها فى الوجود ، وأثبتوا جوهراً غير متحيز ، ثم أثبتوه متحيزاً ، فأبطلوا على أنفسهم الأصل الثانى حيث قالوا : العلم يقوم بجزء من الجملة ، والعالم به الجملة ، فلا يبعد على أصولهم قيام الحركة ببعض الموجودات والحكم منها للجميع .

ومما نستدل به أن نقول : الجوهر الفرد إذا قام به جزء من الحياة ، وضاد
٤٦ ما كان فيه من الجمادية أو الموت ، فتقوم / به ضروب من الأعراض : علوم ، وارادات ، وقدرة ، وألم (٢) ، والادراكات الخمس (٣) ، إلى غير ذلك من أوصاف الحياة . وهذه الأعراض التى زادت لم تقتض (٤) للجوهر زيادة فى التحيز ، فلو كانت الأعراض عند إجتماعها مؤثرة فى التحيز ، لأثرت هذه الأعراض الزائدة حيزاً آخراً غير التى التزمناها .

فإن تجاهل الخصم وزعم أن التحيز يزداد ، كان ذلك باطلا ، إذ كان الجوهر الفرد شاغلا جزءاً واحداً ، ولو شغلت هذه الأعراض الزائدة حيزاً آخراً ، لصارت هذه الأعراض جوهرين . وهذا باطل ، إذ كل جوهر ليس يخلو عند الخصم عن لون وكون وطعم ، ولم يوجد فيما ألزمناه إلا طعم واحد ، فكيف ينقسم الطعم الواحد على جوهرين ! !

وهذا من أقوى الأدلة ، وهو غير مستقيم على مذهب المعتزلة ، فإنهم يمنعون قيام الحياة بالجوهر الواحد ، ويشترطون فى ثبوت الحياة بنية (٥) مخصوصة على مذهب الطبائعيين .

---

(١) ب : — أنهم
(٢) ب : وأطرد
(٣) ب : الخمسة
(٤) ب : تقيد
(٥) ب : نكتة .

شبـــه الخصم

فإن استدل من زعم أن الجوهر أعراض مجتمعة بأن قال : لو قدرنا انتفاء الأعراض ، كان فى تقدير انتفائها انتفاء الجوهر ، وكذلك لو قدرنا عدم الجوهر ، استحال مع هذا التقدير بقاء الأعراض ، فدل على أن الأعراض عين الجوهر .

الجواب عما قالوه من أوجه : أولاها بالتقديم أن نقول : ما من ضرب من ضروب الأعراض نشير إليها ، إلا ويجوز عندنا تقدير عدمها مع بقاء الجوهر ، بأن يعقبها أمثالها أو أضدادها المخالفة لها . فبطل ما ادعوه من أن الأعراض لو عدمت ، عدم الجوهر .

على أن ما قالوه يبطل عليهم بآحاد الأعراض ، فإن اللون لو عدم عدم الجوهر ، ثم لم يدل ذلك على أن الجوهر هو اللون . فإن رجعوا وقالوا : ما من لون إلا ويجوز تقدير عدمه ، بأن نثبت مثله أو ضده المخالف له ، فلم يلزم ثبوت لون .

قيل لهم : وكذلك جملة الأعراض عندنا ، يجوز تقدير(١) انتقالها(٢) مع ثبوت أبدالها . ثم نقول : من الإسلاميين من يجوّز عرّو الجواهر عن الأعراض ، فما وجه ردكم عليهم ؟ ومن شرط الدلالة أن تشتمل على جملة/ أقسام الكلام . ٤٧
وللخصم شبه تتشعب عما ذكرناه . وفى الجواب عما قدمناه انفصال من كل شىء يوردونه .

مســـألة

[فى تجانس الجواهر]

الجواهر متجانسة عند أهل الحق ، وإليه صار كافة المعتزلة . وخالف النظام فى ذلك ، فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها . وبنى قوله ذلك على

---

(١) ب: استقاء (٢) ب : أمراضها

ما سبق منه حيث قال : إن الجواهر أعراض بجتمعه ، ثم إذا كان من الأعراض ما يختلف ، والجوهر هو الأعراض ، فلا يجوز القطع بحكم التماثل فيه . وسبيل الكلام فى هذه المسألة أن نقسم القول على الخصم أولا ، فنقول : هل تثبت الجواهر أغياراً للأعراض ؟ فإن زعم أنها الأعراض بأنفسها ، نقلنا الكلام إلى المسألة السابقة ، وأوضحنا غرضنا فيها . فإذا ثبت(١) لنا هذا الأصل ، مهدنا بعده التماثل وحقيقته وما يعقبه به ، فقلنا : المثلان الموجودان مستويان فى جملة الأوصاف النفسية فيما يجب منها وما يجوز ، على ما ستأتى حقيقة المثلين فى باب مفرد إن شاء الله .

ومما نحتاج إلى تمهيده قبلُ ، نصب الدلالة الواضحة على إثبات الأعراض ، وسيأتى استقصاء ذلك إن شاء الله . فإذا تمهدت القواعد قلنا : من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار ، وذلك باطل عند التحقيق ، فإنه إن عنى بذلك أن أعراض النار ، وهى حرارتها ، ولونها المخصوص إلى غير ذلك من صفاتها ، تخالف أعراض الهواء فذلك مسلم ، لا منازعة فيه . فإنا لم نخالف فى اختلاف بعض الأعراض . وإن عنى الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء فى نفسه بخلاف جوهر النار ، كان ذلك مستحيلا ، إذ الجوهران متساويان فى صفتى نفسيهما(٢) ، إذ كل واحد منهما يجب له التحيز وقبول الأعراض على الجملة . ويجوز تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها بالهواء ، فإن من أخص أعراض النار حرارتها . ولا يبعد أن يحمى الهواء ، حتى يصير فى مثل حرارة النار ، وكذلك لا يبعد أن يبدع الله سبحانه وتعالى فى الهواء لون النار ، إذ ما يقبل لوناً يقبل كل لون ، وكذلك لهيب النار
٤٨ واضطرامها /مما لا يبعد تصويره فى الهواء . فقد وضح بذلك جواز اتصاف الهواء بجميع أعراض النار ، واستبان أنه يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر .

---

(١) ب : أثبت (٢) نفسهما

فإن تجاهل الخصم وأنكر اتصاف النار بأوصاف الهواء ، إذ لم يمكنه إنكار اتصاف الهواء بأوصاف النار ، فالكلام عليه من وجهين :

أحدهما : أن جملة أوصاف النار أعراض ، ومن حكم الأعراض جواز انتفائها واستحالة بقائها ، ومعاقبة أضدادها إياها . ومن أنكر من ذلك شيئاً ، عاد الكلام معه إلى أحكام الأعراض .

والوجه الآخر : أن اتصاف الهواء بأوصاف النار غير مستبدع ، فقولوا إن الهواء جوهره كجوهر النار من حيث أنه يقبل أعراض النار ، فإن الذى نعنيه بتماثل الجوهرين ، أن يجب لأحدهما ، ما يجب للثانى ، ويجوز عليه ما يجوز على الثانى .

فإذا ثبت أنه يجب لكل واحد من الجوهرين التحيز وسائر صفات النفس ، ويجوز أن يقبل أحدهما أجناس أعراض الثانى ، فهذا ما نعنيه بالتماثل . فإن ساعدنا الخصم عليه وخالفنا فى العبارة ، فقد حصل غرضنا ، وآل الكلام إلى التسميات ، فليست هى المطاوبة بقضايا العقول . والذى طردناه فى النار والهواء ، يطرد فى جملة الجواهر ، وكل ما تمسك به المحققون فى إثبات تجانس الجواهر ، راجع إلى الأصول التى قدمناها فلا معنى لتكثير العبارات مع إيجاد الطلب .

فإن تمسك الخصم باستبعادات فقال : نحن ندرك مخالفة الصخور الماء الجارى ، كما ندرك مخالفة السواد للبياض ، وليس جحد أحد من المخالفين بأولى(١) من جحد الآخرين .

الجواب عن ذلك مقتضباً من الدليل الذى قدمناه . فإن المخالفة التى خيلت للخصم ، راجعة إلى مخالفة أعراض المستجسدات لأعراض المائعات(٢) . والذى يكشف ذلك أن انذياب الحجر غير مستنكر عقلا ، حتى يضاهى الماء فى جرمه ،

---

(١) ب : أولى (٢) ب : المائعات

فكذلك القول فى جملة صفاته وأعراضه . وهذا واضح مغن(١) عن الأطناب .

فصل

[فى التحيز ومعنــاه]

٤٩ قد ذكرنا أن / الجوهر متحيز ، ونحن الآن نوضح التحيز ومعناه ، وهو مما اختلفت فيه عبارات المتكلمين . فقال بعضهم : المتحيز : هو الموجود الذى لا يوجد بحيث وجوده مثله . وهذه العبارة مدخولة ، وإن أطلقها كثير من الأئمة . فإن العرض إذا قام بمحله ، لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله ، إذ كل مثلين من الأعراض متضادان ، ثم العرض مع ذلك غير متحيز . فبطل تفسير المتحيز بما سبق ، والأصــح فى ذلك عبارات ارتضاها القاضى رضى الله عنه . منها أنه قال: المتحيز هو الجرم ، ولا معنى له سواه .

قال : إنما هو الذى له حظ من المساحة . وقال أيضاً : هو الذى لا يوجد بحيث وجوده جوهر . وفى التصريح بذلك احتراز من النقض بالعرض .

وقال أيضاً : هو الموجود الذى لا يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد . والعبارات وإن اختلفت ، فالمطلوب واحد .

فإن قال قائل : فما الحيز ؟ فقد قال بعض الأئمة : إنه تقدير مكان ، ولم يرد بذلك أن الرب إذا خلق جوهراً فرداً فحيزه تقــدير مكان له ، فإن ذلك توقع موجــود ، والحيز إنما هو ثابت غير متوقع ، بل معناه أنه مكان لجوهر مقدرٌ .

وأحسن ما يقال فى الحيز : إنه المتحيز بنفسه . وقد ســبق معنى المتحيز ، ثم لا تبعد إضافة الحيز إلى الجوهر كما لا تبعد إضافة الوجود إليه .

---

(١) ب : مغن

فإن قيل : التحيز عندكم من صفات نفس الجوهر ، فبم تنكرون على من يزعم أنه من صفات المعانى ، وأن الجوهر إنما تحيز لكون من الأكوان ، وهو الذى يوجب تخصيصه ببعض الجهات ؟

قلنا : التحيز من صفات النفس ، والدليل عليه وجوه من الكلام :

أحدها : أن المعنى بالتحيز عندنا الجرم ، وكونه جرماً لا يختلف ، وإن اختلفت أكوانه وأعراضه . فلو كان هذا الحكم ثابتاً موجباً لعرض ، لوجب أن يثبت له حكم الاختلاف عند اختلاف الأكوان ، فلما لم يختلف كونه جرماً ، دل أنه ليس من موجبات الأكوان . والاختصاص بالجهات — لما كان موجب الأكوان — كان فى حكم الاختلاف / . ومما نستدل به أيضاً أن صفة النفس إنما ٥٠
تتميز عن صفة المعنى ، بأن النفس لا تعقل دون صفة النفس ، ولا تعقل الصفة دون النفس ، وصفة المعنى يجوز تقدير النفس دونها عقلا . وسنوضح الفصل بين صفات النفس والمعنى فى باب إن شاء الله .

فإذا وضح ذلك اعتبرنا التحيز المفسر بكون الجوهر حجماً ، فوجدناه لازماً للجوهر حتى لا يقدّر الجوهر خارجاً عن التحيز ، كما لا يقدر خارجاً عن كونه ذاتاً شيئاً .

فإن قيل : فاجعلوا علم البارى من صفات نفسه ، من حيث لا يجوز تقدير عدم العلم مع بقاء الذات .

قلنا : ليس(١) ما ألزمتم مما نحن فيه . فإن عدم العلم ، ما امتنع لصفة الذات ، وإنما امتنع ، لقدمه واستحالة عدمه .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أنه لا يتصور العلم بحقيقة الجوهر مع الجهل بتحيزه ، ويتصور العلم بحقيقة ذات القديم قبل العلم بعلمه .

---

(١) ب : أليس .

فإن قيل : فالجوهر لا يخلو عن كون ، كما لا يخلو عن وصف التحيز .

قلنا : هذا غير لازم ، فإن التحيز وصف واحد ، وبينا(١) لزومه ما ثبتت النفس . وليس كذلك الكون ، فإنه ينطلق على أجناس مختلفة ، وليس يتعين فيه(٢) وصف ، ولو رد الكلام فيه إلى التعيين(٢) . فما من وصف بكون من الأكوان إلا ويجوز تقدير عدمه مع بقاء الجوهر ، والكون يوجد مثله بدلا منه أو يوجد ضده . فاندفع السؤال . وكذلك إن ألزمنا السائل اقتران العلم والألم فى حق الحىّ مع انتفاء الآفات ، فسبيل الجواب أنه لا يتعين لمقارنة الألم علم ، حتى لا يجوز تقدير مثله . على أنه يجوز فى الجملة تقدير أحدهما دون الثانى فى حال ، وإن لم يجز فى كل حال .

ومما يستدل به المحققون أن قالوا : التحيز لم يدل على ثبوته التغير الذى هو وصف لازم ، ولم يثبت أيضاً معلولا بعلة فى غير موضع الطلب ، حتى يجب طرد العلة عند تحقق المعلوم ، ولم يعلم التحيز اضطراراً ، وكل وصف لم يقتضيه دليل
٥١ ولم يعلم اضطراراً ، ولم يعقب نفيه إحالة فى العقل ، فلا سبيل إلى إثباته . وهذا كما أن قائلا لو قال : إنما يعلم العالم لغرض(١) غير العلم ، والعلم شرط فيه ، فيبطل ما يدعيه بأن نفى العلم وإثباته هو المؤثر . وليس المعنى المدعى من غير ضرورة ودليل أولى من معنى يخالفه . ثم يتسلل القول فيه حتى يخرج عن الضبط . وهذا من أركان أدلة الكلام . وسنستقصيها فى كتاب « الصفات » إن شاء الله .

فصل

[فى شكل الجوهر الفرد]

الجوهر الفرد لا شكل له ، ولكن اختلفت الأصوليون فى تشبيهه ببعض

---

(١) ب : هكذا فى أ ، وفى (ب) يثبت (٢) ب : يتغير فيه
(٣) ب : التغيير . (٢) ب : بغرض .

الأشكال تقريباً . فقال بعضهم هو أشبه بالمدوّر . وقال آخرون هو أشبه بالمربع، وشبهه آخرون بالمثلث . وأشار القاضى فى بعض كتبه إلى اختيار شبهه بالمربع : من حيث ينتظم من الجواهر الفردة خط مستطيل ، والمدور لا يتأتى فيه ذلك إلا بخلل وفرج .

والذى اختاره فى « نقض النقض » ، إبطال هذه الأقاويل جملة ، فإنه إذا ثبت أن الجوهر لا شكل له ، فلا معنى لتشبيهه بذى شكل ، فإن ما يشبه شكلا شكل ، إذ حقيقة المشتبهين تقتضى ذلك ، على ما سنشرحه إن شاء الله . فلم يستقم نفى الشكل مع تثبت شبهه ، ولكنه قال : الجوهر ليس بشكل ولا يشبه شكلا ، بل هو جزء من شكل ، إذ انضم إليه غيره ، ثم الأشكال عند تقدير الانضمام ، تجوز جميعاً .

فإن قيل : إذا جاز أن تثبت له حظاً من المساحة على تقدير انضمامه إلى غيره ، وإن لم يكن ممسوحا فى تفرده ، فيجوز أن يطلق مثل هذا القول فى الشكل .

قلنا : الجوهر الفرد له حظ ثابت فى المساحة غير موقوف على انضمام غيره إليه ، وله[1] قدر ، غير أنه ليس لقدره بعض ، والجوهر يقدر بالجوهر .

فصل

[فى أن الجوهر لا يفتقر إلى مكان]

الجوهر غير مفتقر إلى مكان ، إذ لو افتقر إليه لكان مكانه جوهر . ثم يتسلسل القول فى مكانه ومكان مكانه ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له .

---

(١) ب : ولو .

فصل

[فى بقاء الجوهر الفرد]

الجوهر باق غير متجدد . وذهب النظّام إلى أنه متجدد حالا فحالا كالأعراض عندنا . وهذه المسألة تتعلق بالتى قبلها ، وهى أن الجوهر عين
٥٢ الأعراض . فإن بنى/الخصم الكلام عليها انتقلنا إليها . ثم قال المحققون : إن فساد ما قاله النظّام ، معلوم ضرورة ، فإنا نضطر إلى أن الذى ختمنا معه الخطاب ، هو الذى فاتحناه فى الخطاب ، ولا تتنزل مخاطبة الشخص الواحد منزلة تقطيع خطاب وتوزيعه على مخاطبين ، وهذا مذهب النظّام . فالذى صار إليه يفضى إلى لا يحيا ميت ولا يكون حىّ ، فإن الذى مات ، غير الذى كان حياً قبل موته . وكذلك القول فى جملة الأعراض . ويلزم أيضاً أن يجوز كون الشخص فى حالتين متعاقبتين بالمشرق والمغرب بأن يوجده الله فى أقصى المشرق . ثم يوجده الله فى الحالة الثانية فى أقصى المغرب ، وكل ذلك خلاف الضرورات. ثم نقول : ما(١) الذى يحيل جواز استمرار الجوهر فى وجوده ، وما المانع لتجويز دوامه ؟ فلا يرجع إلى محصول عند هذه الطلبة . فإن عارضنا بالأعراض ، فسنتكلم فى استحالة بقائها ، وفى الفرق بينها وبين الجواهر عند ذكرنا البقاء والباقى(٢) إن شاء الله .

فصل

[فى نفى تداخل الجواهر]

ما صار إليه أهل الحق أن الجواهر لا تتداخل ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر ، وإن أطلق فى التجاوز تداخل الجواهر واختلاطها ، فالمعنى بذلك تجاورها . وذهب النظام إلى تجويز تداخل الجواهر فقال : إذا تحيزت(٣) جملة ، فيجوز وجود جملة بحيث وجودها ، وهذا الذى قاله قريب من جحد

---

(١) ب : يا (٢) ب : التباقى (٣) ب : تخيرت

الضرورات ، فإنا لو جوزنا تقدير جملة بحيث وجود جملة ، لم تكن جملة واحدة أولى من جمل ، ويلزم على طرد ذلك تجويز وجود جملة أجزاء العالم فى جزء خردلة ، وهذا لا ينتهى إليه عاقل .

على أنا نقول : إذا كنت تسوغ ما قلته ، فما يؤمنك أن تكون الخردلة التى تشاهدها قد داخلتها أفراد جمل لولم تتداخل، لكانت جبالا ؟ ثم من جوز تداخل جملتين يجوز انفصالها بعد تداخلها . فإذا لزمك أن تكون الخردلة الواحدة قد داخلتها أجرام لا تحصى ، فينبغى أن تجوز أن تنفصل منها الأجرام الكثيرة .
٥٣ ونحن نعلم أن من انتظر خروج أضعاف جبال العالم / من خردلة من غير أن يحدث حادث فقد جحد البدائه .

ثم نقول : إذا قامت جملة بيضاء بجملة سوداء ، ورؤيتا فى حيز جملة واحدة أفترى بيضاء أم سوداء ، أم ترى على الصفتين جميعا ؟

فإن زعم الخصم أنها ترى على الصفتين فقد جحد الضرورة ، وإن زعم (١) أنها ترى على إحدى الصفتين فليست إحداهما أولى من الأخرى .

فإن قال : السواد والبياض يتضادان ، كان ذلك غير مستقيم . فإن العرضين إنما يتضادان على المحل ، ولا يتضادان على المحلين ، والجملتان ، وإن تداخلتا ، فهما جملتان ، إذ لم تعدم إحداهما .

فإن تجاهل متجاهل ، وزعم أن الجملتين صارتا واحدة لا عن عدم إحداهما ، كان ذلك أبعد من كل ما طولبوا به . فإنهم إذا أثبتوا جملتين لها الوجود ، ثم لم ينتف وجود إحداهما ، فكيف ثبتت جملة ، وانتفت أخرى ؟

ثم نقول : هذه الجملة المشاهدة هى الداخله أو المدخول فيها ، أم غيرهما ؟ أو

---

(١) أ ، ب : + على

هى الداخلة والمدخول فيها معا ؟ فإن كانت هى الداخلة ، فأين المدخول فيها إذ لم تعدم ؟ وإن كانت هى المدخول فيها فأين الداخلة ؟ وإن كانت جملة غيرهما ، فأين الجملتان ؟ وإن كانت هى هما ، فكيف تكون الواحدة إثنتان ؟

ولا معنى للاطناب فى مثل هذا الباب . فإن بنى النظّام معتقده على نفى النهاية (١) عن الجواهر ، نقلنا الكلام معه وقابلنا البناء بالبناء . ثم نقول: لو سلمنا لك المسألة الأولى جدلا ، لم يكن فى تسليمها إثبات غرضك فى هذه المسألة ، فإنا نقول : لم جوزت وجود جملة لا تتناهى ، وهى متحيزة بحيث وجود جملة مثلها ؟ فيبطل ما قاله على المنع والتسليم .

فإن قيل : قد أوضحتم استحالة تداخل الجواهر ، فأوضحوا لنا المانع من ذلك .

قلنا : إن سألتمونا الدليل ، فقد قدمنا مافيه مقنع ، وإن رمتم بما أبديتم إظهار موجب لامتناع التداخل نازل منزلة العلة المعاول ، فاعلموا أن هذا الامتناع مما
٥٤ لايعلل بعلة . وليس جملة الأحكام معللة ، بل هى منقسمة : فمنها مايصح/ تعليلها، ومنها ما ثبت قطعا ، ولكن لا يصح تعليلها . وكل ما يرجع إلى الاستحالة والامتناع فلا يعلل قطعا . فخرج من ذلك أن النفى لا يعلل ، والثابت من الأحكام ينقسم إلى أن منه ما يعلل ، ومنه ما لا يعلل ، على ما سنذكره إن شاء الله عز وجل .

وذهبت المعتزلة إلى أن المعنى الموجب لامتناع التداخل التحيز ، وهذا باطل عند أهل الحق . إذ لو صح لجاز تداخل الأعراض من حيث لا تتحيز ، ولجاز هذا الوصف فى ذات الرب تعالى مع استحالة تحيزه .

---

(١) ب : النيابة

فصل

فإن قال قائل : هل ينقسم كل خط نصفين ؟ قلنا : خط تركب من شفع تشطر وتوازى الشطران فى عدد الأجزاء ، وكل خط تركب من وتر فلا نصف له ، إذ فى تقدير نصفه ، تثبيت النصف الجوهر الفرد. فيخرج من ذلك أن الخط الذى هو طول بلا عرض عند المهندسين ، إذا تركب من أفراد هى وتر بالعدد ، فلو جزىء وقرب بأقصى الجهد أحد الجزئين من الآخر ، فصل أحد الجزئين بجزء ولا يتجزأ .

فصل

فإن قيل : هل يتركب محيط دائر من خط متركب من أفراد جواهر ؟

قلنا : إذا تركب الخط من أفراد جواهر، فقد اختلف أهل الكلام فى تجويز تقديره محيطا . فذهب بعضهم إلى امتناع ذلك واستدل بشيئين : أحدهما : أن كل خط مستطيل ذى عرض لو أدرته لتشجنت بواطن (١) الخط وتفتحت ظواهرها . وذلك لا يتصور فى الجواهر إذا تركبت أفراداً ، إذ لو ثبتنا فيها (٢) مثل ذلك ، لكنا مصرحين بمثبت (٣) الجوانب للأفراد من الجواهر ، وهذا ما لا سبيل إليه .

والذى يوضح ذلك : أنا لو قسنا ظاهر الخط المحيط وقسنا باطنه ، لزاد أحد الخيطين على الثانى ، وهذا تصريح باثبات النقصان فيما تثبت فيه الزيادة ، وذلك محال ، فدل أن محيط الدائرة أجزاء متركبة فى عرض المحيط ، لم تكثر أعدادها ظاهرة ، وتقل أعداد الباطن منها .

---

(١) ب : — بواطن (٢) ب : — فيها

(٢) ب : بتثبيت

والذى اختاره الأستاذ أن الخط الواحد يجوز تقديره محيطاً ، وإن لم يكن له
٥٥ عرض ، وهو الصحيح . فإنه لو لم يتركب خط لا عرض له إلى (١) / عريض ،
فإن (٢) العريض خطوط متضامة ، ثم تضامها لا يغير أحكام أفرادها ، وهذا
واضح لمن تدبره .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الخط الواحد إذا كان طولا بلا عرض فلا يدور ؟ وكذلك لو انضم إليه مثله مع توازى الأجزاء وتقابلها ، وإنما يدور الخط إذا وقع على متصل على كل جزئين من الخط الأول وجزء من الخط الثانى ، فعند ذلك إذا أدير لم ينفرج من ظاهر ، لوقوع جواهر الخط الثانى على متصل جواهر الخط الأول ، وهذا غير سديد .

فإنا نقول : إذا أدرنا الخط الذى نعتموه ، فلا يخلو الخط الأول إما أن ينفرج فى نفسه (٣) ، ويسد الخط الثانى فرجه ، أولا ينفرج الأول فى نفسه ، فإن لم ينفرج الأول فى نفسه ، فلا حاجة إلى الثانى إذا وعيت(٤) مقصدنا من المسألة . وإن تفرج الأول فى نفسه ، فما معنى تفرجه ؟ فإن كان المعنى بتفرجه أن تتلاقى الأطراف من باطن المحيط وتتفتح من ظاهره ، فهذا تصريح بالتجزئة وإثبات الطرفين . وإن كان المعنى بالتفرج ، أن تتفرق أجزاء الخط الأول ، وتقع أفراداً ، ثم تسد جواهر الخط الثانى الأحياز(٥) الخالية ، فيقع على الضرورة كل جزء بحيث جزء ، ويعود المحيط إلى خط واحد .

وأما ما تمسك به الأولون من التشنيج (٦) والتفتيح (٧) فلامحصول له ، فإنه لو لزم ، للزم مثله فى الخطين ، فلا تشنيج (٨) لما لا طرف له .

---

(١) ب : لما (٢) ب : + الخط (٣) ب : — فى نفسه
(٤) ب : اذن وثبت (٥) ب : الاجزاء (٦) ب : التشنج
(٧) ب : التفتح (٨) ب : تشنج

وأما ما ذكره من أن مساحة الظاهر تزيد على مساحة الباطن، فهو وهم، وذلك أن المحيط على أى وجه تفتح لا يتزايد، ولكن سبيل مساحته أن يطبق عليه محيط. فأما إذا أدير خيط بظاهره قائما، طال ذلك الخيط لاتساع موقعه، لا لزيادة ظاهر الخط الأول على باطنه. والمسألة بقية تتعلق بالأكوان.

فصل

[فى الصفات الواجبة والجائزة للجوهر]

اعلموا أن للجوهر صفات واجبة وصفات جائزة. فأما ما يجب له، فالتحيز وصحة قبول العرض. وذكر بعضهم القيام بالنفس وأباه بعض الأصوليين، وسنعقد فى ذلك بابا إن شاء الله.

وأما ما يجوز / على الجوهر فوجود أغيار الأعراض فيه، وأما حدوثه ٥٦
ووجوده فراجعان إلى نفسه وليسا (١) صفتين زائدتين وإن أثبتنا الأحوال.

فإن قيل: فما الذى (٢) يستحيل على الجوهر؟ [قلنا]: يستحيل خروجه عن صفة نفسه، فإن فيه انقلاب جنسه.

فإن قيل: أوضحوا ما يجوز قيامه من الأعراض بالجوهر الفرد؟ قلنا: كل ما يقوم الجوهر (٣) مع غيره، يقوم به إذا (٤) انفرد، إلا المماسة ففيها كلام وتفصيل، يأتى الشرح عليها فى الأكوان إن شاء الله. ثم إن كان الجوهر غير موصوف بالحياه فيقوم به ضد الحياة ولون وكون وطعم وريح، هذا ما اتفقوا

---

(١) أ: وليس
(٢) ب: — الذى
(٦) ب: بالجوهر
(٤) ب: إذا، مكررة فى النسختين

عليه . ولو قامت الحياة به وضادت الموت ، فتقوم بالحىّ أجناس من الأعراض كالعلم أو أحد أضداده ، والإرادة أو أحد أضدادها ، والادراكات أو اضدادها على ما سنشبع القول فيها فى الأعراض ، إن شاء الله .

وهذه جمل وجيزة تحيط بالمقصد من أحكام الجواهر ، ونحن الآن نخوض فى تمهيد حدث العالم [وهذا] يستند إلى أصول : منها إثبات الأعراض ، ومنها إثبات حدثها (١) ، ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر عنها ، ومنها إيضاح الرد على من يثبت حوادث لا نهاية لها . ثم إذا ثبتت هذه الأصول فيعلم قطعا أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حادث . فهذه أصول حدث العالم . وأولاها بالتقدم إثبات الأعراض ، فإن الكلام فى أحكامها فرع لثبوتها .

القول فى إثبات العرض

اعلموا عصمكم (٢) الله أن العرض ينبىء فى إطلاق اللغة عن ما يعرض ، ولا يدوم مكثه ، وعليه تدل آى من كتاب الله ، منها قوله تعالى : (يريدون عرض الدنيا (٣)) . فوصف الدنيا من حيث إنها كانت دار زوال وانتقال ، بكونها عرضا . وقال تعالى ، مخبراً عن (٤) عاد وقد أظلهم العذاب : (قالوا هذا عارض ممطرنا (٥)) . وعنوا بذلك أنه سحابة ، تساق ، وستنقشع عنا ، كالذى عهدناه فى كل سحاب .

---

(١) ب : — ومنها إثبات حدثها (٢) ب : أعصمكم

(٣) ٨ : ٦٧ (٤) ب : من

(٥) ٤٦ : ٢٤

العرض عند المتكلمين

والعرب تسمى الأعراض التى لا تحسبها لازمة أعراضاً . فإن قيل فما المعنى
بالعرض فى/ اصطلاح المتكلمين ؟ ٥٧

قلنا : اختلفت عبارات أهل الحق فى حد العرض ، وجملتها راجعة إلى محصول واحد . فمنهم من قال : العرض ما لا يبقى وجوده ، وهذا يجمع أجناس الأعراض وينفى منها ما ليس منها ، إذ الجوهر مما يبقى وجوده ، والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته ، فاطرد الحد فى طرده ، وانعكس فى عكسه ، وأنبأ عن خاصية الأعراض . وهذا الحد لا ترتضيه[1] المعتزلة ، إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض . وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال : هو الذى يقوم بغيره ويخرج من الحد الجواهر ، ولا تندرج فيها صفات البارى سبحانه وتعالى ، فإنها لا تقوم بغيرها . ولو قلت : العرض ما يقوم بالجوهر ، كان أوضح . ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا الأعراض فى العدم غير قائمة بالجواهر ، فإن زادوا فى الحد : وقالوا : العرض ما يقوم بالجوهر فى الوجود ، فسبيل نقض ذلك كسبيل نقض قولهم فى الجوهر إنه المتحيز فى الوجود . على أنهم أثبتوا أعراضاً فى الوجود ، لا تقوم بمحال : منها إرادة الله وكراهته ، وقوله كن للحوادث على مذهب أبى الهذيل* ، ومنها الفناء الذى هو ضد للجواهر .

---

(١) ب : تربصته .

* العلاف : (١٣١ — ٢٣٥ هـ ، ٧٤٩ — ٨٤٩ م) .

محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلاف (أبو الهذيل) متكلم من شيوخ البصريين فى الاعتزال . ولد بالبصرة وورد بغداد ، ورد على المجوس واليهود والمشبهه والملحدين والسوفسطائية ، وعمى ، وخرف فى آخر أيامه وتوفى بسامراء . من تصانيفه كتاب يعرف بميلاس وكان ميلاس رجلا مجوسياً فأسلم : معجم البلدان جـ ١٢ ص ٩١ — ٩٢ سنة ١٩٦٠ .

وعبّر بعض الأئمة فقال : العرض ما كان صفة لغيره ، وهذا تأباه المعتزلة أيضاً بقولهم : إن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف ، وليس العرض صفة لمحله على أصولهم ، وسنتكلم فى ذلك بأبلغ مرام عند فراغنا من إثبات الأعراض والرد على منكريها إن شاء الله .

والإسلاميون بأجمعهم أثبتوا الأعراض على الجملة ، وإن اختلفوا فى التفاصيل ولم يخالف فى أصل إثباتها من المنتمين إلى الإسلام إلا ابن كيسان الأصم* ، فزعم أن العالم كله جواهر . وعن النظّام أنه قال : الجواهر عنصرها الأعراض ، وهى هى بأعيانها — إلا الحركة — فإنها تعرض على الجوهر ، وليست من الجوهر .

وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفى الأعراض ، وطرق(١)
٥٨ الأدلة عليهم شتى / منها أن نقول : إذا اختص الجوهر بجهة من الجهات على التعيين فيجوز فى العقل تقديره مختصاً بغيرها ، فلا يخلو اختصاصه بما اختص به : إما أن يكون له مفتقر(٢) وموجب ، أو يثبت ذلك من غير مقتض . فإن كان له مقتض فلا يخلو إما أن يكون موجب هذا الحكم (نفس الجوهر أو معنى زائد عليه ، فإن كان موجب هذا الحكم نفسه(٣)) كان ذلك باطلا من أوجه . منها : أن هذا الحكم لو ثبت للنفس ، للزم ما دامت النفس ، إذ الموجب لا يزول مع بقاء الموجب ، ولو كان كذلك ، لما كان بعض الجهات أولى من بعض ، إذ إضافة النفس إلى بعضها كإضافتها إلى سائرها ، ولو كان كذلك ، لازدحمت الجواهر على حيز(٤) واحد من حيث

(١) ب : وطريق (٢) ب : مقتض (٣) ب : — ما بين القوسين
(٤) ب : جزء

* ابن كيسان (٠٠٠ — ٢٩٩ هـ) (٠٠ — ٩١٢ م) الأعلام ٦ : ١٩٧ من الشيعة .
محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن ، المعروف بابن كيسان ، عالم بالعربية من أهل بغداد أخذ عن المبرد وثعلب . من كتبه المهذب ، وغريب الحديث ، معانى القرآن .
الكيانيه فى الملل جـ ١ : ١٤٧) انظر (إرشاد الأريب ٦ : ٢٨٠ ، شذرات الذهب ٢ : ٢٣٢ ، طبقات النحويين واللغويين ١٧٠ ، معجم المطبوعات ٢٢٩

تماثلات ، فلو أوجب واحد منها اختصاصاً لأوجبه سائر الجواهر ، وكل ذلك مفضى إلى المحالات . والذى يوضح ذلك أن الاختصاص بالجهات يختلف ، ونفس الجوهر لا يختلف ، وهذا القسم ظاهر البطلان فلا معنى للاطناب فيه . فإذاً بطل أن المقتضى نفس الجوهر .

فلو اعترض معترض فقال : الجوهر يقتضى الإختصاص على الجملة ، وإن كان حكم الاختصاص يختلف ، كما أن الحياة تصحح ضروباً من الأعراض المختلفة ، وهذا ليس باعتراض على موضع الإلزام . فإن[1] الذى رمناه ، ورتبنا القول فيه ، وقسمناه : التعرض للاختصاص بجهة معينة معلومة . فقلنا : هذا الضرب من الاختصاص له مقتض أولا ؟ فإن أثبت الخصم له مقتضياً طولب بإيضاحه ، وإن نفى مقتضيه ، ثبت عليه ما أنكره . والذى تمثل به طرد ضرورياً ، فإن الحياة وإن صححت أحكاماً ، [فينبغى[2]] أن لا تخرج من الذات بواحد منها إلا[3] بمقتض . وقد زعم الخصم أن مقتض الاختصاص معنى زائد على الذات . قيل له: أموجود هو أم[4] معدوم ؟

فإن زعم : أنه معدوم ، فقد ناقض ونفى وأثبت . فالعدم نفى محض من كل الوجوه على ما سبق إيضاحه . ولا فرق بين نفى المقتضى ، وبين إثبات مقتضى منفى[5] .

٥٩ على أنا نقول : العدم لا اختصاص له ببعض الذوات/ دون بعض ، فما له اختص بإيجاب حكم الاختصاص لبعض الجواهر دون بعض ، وكما لا يختص بالذوات ، فكذلك لا يختص ببعض الجهات ، إذ العدم ليس يختلف وليس كالأكوان التى يثبتها مختلفة ، فتختلف مقتضياتها ، وهذا بين لا خفاء به .

---

(١) ب : — فإن (٢) ب : — إلا (٣) ب : أو
(٤) ب: منتف (٥) أ ، ب : وينبغى

وإذا أثبت الخصم مقتضياً موجوداً ، روجع فيه ، وقيل له : أمتحيز هو قائم بنفسه أم غير متحيز ؟

فإن زعم أنه متحيز ، فالذى أثبته جوهر ، وكأنه يقول : إنما اختص جوهر بجهة لجوهر آخر ، وهذا واضح البطلان . فإن الجوهر الذى قدّره ، يجوز تقدير عدمه مع بقاء اختصاص الجوهر الذى فيه الكلام بجهته ، ثم ليس بعض الجواهر باقتضاء ذلك أولى من بعض ، إذ هى متماثلة ويلزم من ذلك أن يقتضى الجوهر لنفسه اختصاصاً من حيث أنه جوهر ، وهذا عود إلى القسم الأول . وأيضاً فإن الجوهر الذى يقدره موجباً ، يجوز تقدير بقائه مع زوال اختصاص الجوهر الآخر بالجهة المخصوصة به ، ولا يزول الموجب مع بقاء الموجب .

وإن زعم الخصم أن المقتضى ليس من جنس الجواهر ، وهو غير متحيز ، فقد أثبت العرض . فإن خالفنا بعد ذلك فى قيامه بالجوهر ، فهو تسليم الأصل ومخالفة فى التفصيل . وسنتكلم فى قيام العرض بالجواهر ، إذا أثبتنا أصلها .

وإن زعم الخصم أن(١) الجوهر إنما اختص بجعل(٢) جاعل(٣) فقال : لا بد للفاعل من فعل ، وكل فعل شىء وذات ، فما فعل الفاعل فى موضع كلامنا ؟ فإن تجاهلوا وقالوا : المفعول ذات الجوهر فى اختصاصه ، كان ذلك خارجاً عن التحقيق .

فإن(٤) فرضنا(٥) الكلام فى جوهر تقدم وجوده ، واستمر بقاؤه ، وهو قديم عند مخالفنا ، والثابت الموجود لا يتصور أن يفعل من غير تقدير عدم وجود . ولو جاز تقدير فعل من غير تجدد ، لجاز أن تكون جواهر العالم فعلا لنا ، وإن لم تتجدد بنا . ثم أقصى غرضنا أن يعترف خصمنا بأن العالم مفعول وله فاعل .

---

(١) ب : — الخصم أن (٢) ب : بفعل (٣) ب : فاعل
(٤) ب : فأنا (٥) ب : قد وضعنا

وإن زعم الخصم أن الفعل اختصاص الجوهر لا ذاته ، فقد أثبت اختصاصاً مفعولا وهو الكون الذى / يمنعه[١] . ٦٠

وإن زعم الخصم أن كون الجوهر مختصاً من أثر قدرة قادر ، وهو حال يثبت بالقدرة من غير إثبات عرض موجب له ، فالجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها : أن نقول : قد ذهب معظم المحققين من المتكلمين إلى نفى الأحوال ، وهذا الأثر الذى أثبتموه لا يخلو إما أن يكون زائداً على ذات الجوهر ، وإما أن يكون عين الجوهر . فإن كان عين الجوهر كان محالا ؛ فإن الجوهر باق مستمر الوجود عندنا قديم عند خصومنا ؛ فاستحال كون ذاته من أثر القدرة . وإن كان الأثر الذى أثبتموه زائداً على ذات الجوهر ؛ فلا يخلو إما أن يوصف بالعدم ؛ أو يوصف بالوجود . فإن وصف بالعدم ؛ فهو نفى محض ؛ فلم يثبت للقدرة إذن أثر . وإن وصف بالوجود فهو العرض الذى رمنا إثباته . فأما تقدير حال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ؛ فلا محصول له .

على أنا نقول أيضاً : غرضنا أن يعترف خصمنا بإثبات قادر مدبّر للعالم ؛ ومن أثبت الأحوال لم يرد أنها تنتفى تارة وتثبت أخرى ؛ إذ لا معنى للحدوث إلا هذا ؛ وهو أن ينتفى المعلوم ؛ ثم تؤثر القدرة فى إتيانه فهذا حقيقة الحدوث وسنبسط القول فى الأحوال عند انتهائنا إليها إن شاء الله — فهذا كلام فى أحد قسمى الدليل ؛ وهو إذا سلم الخصم لنا أن اختصاص الجوهر ببعض الجهات لا يتحقق إلا بمقتض .

فلو قال : يثبت هذا الحكم من غير موجب ولا مقتض ؛ وتقرر هذا الوصف لا لنفس الجوهر ولا لمعنى فالكلام عليه من وجه آخر .

وربما يعضد الخصم كلامه بأن يقول : قد اعترفتم بأن كون الجوهر فى آحاد

---

(١) (ب) : أ : ينتفيه

الجهات من الجائزات ؛ فإذا اعترفتم بأن ذلك من قبيل الجائزات فيقال(١) لكم إنما كان منه ما كان لجوازه .

وقد سلك شيخنا رضى الله عنه فى التقصى عن هذا السؤال مسلكا فقال : المصير إلى ثبوت الأحكام مع انتفاء المقتضيات ؛ يقرب من جحد الضرورات . فإنا
٦١ لو قدرنا جوهراً قديماً — كما قدر الخصم — وكان مختصاً بجهة واحدة / أبداً من غير أول ، لم نقدره زائلا عن جهته ، متحولا عنها فى وقت مخصوص مع تجويز ذلك قبله وبعده . فمن زعم أن الحكم الذى زال فى هذا الوقت المخصوص — مع جواز أن يستمر ويدوم ، ومع جواز أن يقدر زواله بعده أو قبله من غير مقتض — فقد ناكر المعلوم بديهة .

ويتضح ذلك بأمثلة ، وذلك أنا نقول : سبيل تجويز جوهر واحد فى جهة مخصوصة كسبيل تجويز غيره . وإن أنكر الخصم ذلك قطع الكلام عنه . فإنا نعلم اضطراراً تساوى وجه الجواز فى الجوهرين فصاعداً . فإذا ثبت ما قلناه ، فيلزم الخصم على طرد ما قاله أن يقول : إذا اختص جوهر بحيز بلا مقتض ، وقع اختصاص ذلك بوقت دون وقت ، فيجوز أن ينضم جوهر إليه ، ثم لا يزال يصور انضمام الجواهر حتى تتركب على هيئات البنيات ، ثم تتوضع على بنية الجدران ، ثم يتسقف ويتفق كل ذلك بوقت دون وقت فى بعض جواهر العالم مع تبددها فى أقاصى الشرق والغرب ، ويكون كل ذلك بلا مقتض ولا موجب والخروج إلى ذلك جحد البدائه ، وهذا أوضح السبل .

وأجاب بعض الأئمة عن أصل السؤال بما يدفعه ، وهو يستقل بنفسه دليلا فى إثبات الأعراض فقال : إذا رأينا الجوهر لابثاً ، ثم رأيناه تحرك حركة إلى جهة ، ثم رأيناه تحرك إلى جهة أخرى فندرك بضرورة العقل تفرقة بديهة(٢) ،

---

(١) ب : فيقول (٢) ب : بديهة

وكذلك القول فى الذى رأيناه أبيض ثم أسود . ويطرد ذلك فى جملة المعانى .

فإن أنكر الخصم درك التفرق[١] قطع[٢] الكلام عنـه ، وإن اعترف بها بنينا[٣] عليها غرضنا وقلنا : يستحيل الفرق بين الشىء ونفسه إذ الشىء لا يخالف نفسه ، فدل أن المخالفة المعـلومة ضرورة ، رجعت إلى موجود زائد على ذات الجوهر .

والذى يوضح ذلك أن من أصل الخصم أن الجوهر فى زواله على حاله فى سكونه ، فلو رجعت التفرقة إلى نفسه لأدركت التفرقة فى دوام سكونه ، ولساغ/ ٦٢ مخالفة الشىء نفسه ، فلما اختصت هذه المخالفة بجملة مخصوصة ، دل ذلك على زائد على ذات الجوهر . هذا من أقوم الأدلة[٤] فى إثبات الأعراض : ووجه التقصى فى هذا السـؤال : أنا إذا قدرنا أن نفس اختلاف الأحكام يرجع إلى تزايد الذوات ، فلا ينفع الخصم من ذلك قوله إن الأحكام تثبت لا لعلل ، فإن عين ما أثبته هو الغرض[٥] الذى نطلبه ، فلا ينفعه بعد ذلك قطع الموجب والمقتضى بعد الاعتراف بإثبات ما فيه النزاع .

وقد سلك بعض المتكلمين فى الجواب طريقة أخرى فقال : هذا التعليل بالنفس والمعنى لا اختصاص له بوقت دون وقت ، وجوهر دون جوهر . فلو كان تحرك الجوهر لا لنفسه ولا لمعنى ، لما كان لا النفس ولا المعنى أولى بحال منه بأخرى . وهذا فيه نظر عندى ، فإن الخصم نفى التعليل ، ولم يقصد أن يجعل نفى العلة علة ، فلزمه[٦] أن يختص ذلك بحال أو ذات ، والأولى الاكتفاء بما قدمناه .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الجوهر [لو كان] ، يختص بجهة لعلم عالم اختصاصه بها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه :

---

(١) ب : التفرقة (٢) أ : + واو (٣) ب : بينا
(٤) ب : أقوى من (٥) ب : العرض . (٦) ب : فيلزمه

أحدها : أن العلم لا يؤثر فى المعلوم ولا يقتضى له وصفاً ، بل يتعلق به على ما هو عليه من صفته ، ولذلك تعلق العلم بما يصح أن يكون أثراً ، وبما لا يصح أن يكون أثراً كالأوصاف الواجبة التى لا مفتتح لها ولا يجوز تقدير زوالها . والقدرة لما كانت مؤثرة اختص تعلقها بالحوادث .

والذى يوضح ما قلناه : إن الواحد لو علم اختصاص جوهر بجهة ، فيجوز تقدير استمرار الاختصاص للجوهر مع زوال العلم .

على أن الخصم أراد بالعلم الذى ذكره علوم الأجسام ، فما من علم إلا ويجوز تقدير انتفائه مع بقاء معلومه . وإن أثبت الخصم علماً قديماً لعالم قديم ، فقد أثبت الصانع .

ثم نقول : قد بينا (٢) بدلالة قاطعة أن نفس اختلاف الأحكام يؤول إلى
٦٣ ذوات ، فثبتوا الذوات وهى التى نسميها الأعراض ، ثم علقوها بأى شىء شئتم /.

سؤال آخر ، فإن قال قائل : العرض عندكم إذا قام بجوهر فقد اختص به ، مع جواز أن يختص بغيره ، فلا يخلو إما أن تقولوا انه اختص به لمقتض ، فيلزمكم مثل ذلك فى الجوهر المختص بجهة من الجهات . وإن قلتم : إن العرض اختص بمحله لمعنى، لزمكم تجويز قيام المعنى بالمعنى ، ثم يتسلسل القول فيه .

وقد اختلفت طرق المحققين فى الجواب: فصار صائرون إلى أن العرض يختص بمحله لنفسه ، وربما يرتضيه شيخنا فى بعض كتبه . وهذا القائل يقول إن العرض المختص بمحله لا يجوز تقديره فى غير محله ، ولو أعيد لا يعاد إلا فى محله ، ويمنع هذا القائل تماثل بياضين فى محلين من حيث اختص كل واحد من العرضين (٤) بحكم لا يجوز على الثانى ، ولا يتحقق التماثل إلا مع التساوى فى جميع صفات النفس.

---

(١) ب : ثبتنا　　　(٢) أ : العرض

ومن سلك هذه الطريقة هان عليه دفع السؤال . فإنه يقول للخصم : لايستمر لك فى الجوهر ، ماقلت فى العرض ؛ إذ لو قلت : يختص الجوهر بجهة لنفسه ؛ للزم دوام اختصاصه بها مادامت نفسه وليس الأمر كذلك .

وسلك بعض الأئمة طريقة أخرى فقال: إنما اختص العرض لمحله بقصد قاصد إلى تخصيصه لمحله (١) . ولو قصد إلى تخصيصه بغيره لجاز ، فقد ثبت لاختصاص العرْض — مقتضى — وهو القصد فى تخصيصه . وليس يتحقق ذلك فى الجوهر، فإنه فى حالة بقائه لا تتعلق القدرة والإرادة به ، وليس للعرض حالة بقاء ، بل يحدث ويعدم فى الحالة الثانية .

فإن قيل : إن استمر لكم الفرق فى بقاء الجوهر ، فماقولكم فى أول حال حدوثه، وهو عند ذلك مقدور عندكم ؟ فقولوا : إن مقتضى له اختصاصه بجهة فى الحالة الأولى ، القصد ، كما قلتموه فى الأعراض .

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه إذا ثبت للجوهر اختصاص فى حالة يستحيل إضافة الاختصاص فيها إلى القدرة والقصد ، وحكم الاختصاص فى الأولى حكم الاختصاص فى الحالة الثانية ، فإذا / خرج أحد الاختصاصين عن ٦٤
اقتضاء القصد ، فالذى هو مثله خارج عن اقتضاء القصد وليس العرض حالتان .

على أنا نقول : لو كان اختصاص الجوهر بالجهة فى الحالة الأولى من أثر قصد القادر ، لدام ذلك مع جواز الدوام ، ولم يزل الا بطار[ىء] وحادث وثبوت مقتضى ، وهذا كما أن الوجود فى الذى يجوز بقاؤه لما كان من أن القدرة لم تزل من غير مقتض ، واختصاص الجوهر بالجهة الأولى يزول ، فيختص (٢) بغيرها ، وهذا واضح فى الانفصال .

وقد زل بعض من لم يحصل فقال : الجوهر فى حال عدمه (٣) يختص بجهة

---

(١) ب : بمحله (٢) ب : فيخص (٣) ب : حدوثه

من غير كون ، ثم تثبت الأكوان بعد الحالة الأولى ، وإنما افتقر الجوهر فى حال حدوثه إلى كون ولم يفتقر إلى قصد بخلاف العرض ، فإن الجوهر يجوز بقاؤه وتقوم به المعانى ، والعرض يستحيل بقاؤه فافتقر إلى قصد . ويستحيل قيام المعانى « به » (١) فافتقر إلى كون . وإنما زلّ فى هذا السؤال من قول المتكلم (٢) أن الجوهر فى الحالة الأولى ليس بمتحرك ولا ساكن ، وسنبسط القول فى ذلك فى الأكوان إن شاء الله عز وجل .

فإن قيل: إذا أعدم الله جوهراً عندكم، ثم أعاده ، فقد ثبت له وصف لم يكن، فليكن ذلك لمعنى .

قلنا : ذهب بعض المتكلمين إلى أن المعاد معاد لمعنى ، وهؤلاء منعوا إعادة الأعراض من حيث استحال قيام المعنى بها. والطريقة المرضية أن الإعادة ليست لمعنى لزائد على ذات المعادات ، إذ المعاد هو الذى أبدى أولا بعينه ، لم تتحول صفته ، وتقدم (٣) العدم له لا يقتضى له صفة ، فان العدم نفى محض لا اقتضاء له، ولكنه لما أعيد سمى معاداً . ولا معول فى الحقائق على الألقاب ، وإنما المقصد المعانى ، والاعادة ابتداء خلق كالفطرة الأولى .

والذى يوضح ذلك : أن من رأى جوهراً ، ثم غفل عنه فعدم ، وأعيد فى الحالة الثانية ، فرآه الذى رآه أولا ، فيقطع بأنه هو ولا يدرك تفرقة . وليس كما لو رآه أسوداً (٤) ثم رآه أبيض .

فإن قيل : فاجعلوا القدم معنى ، فإنه لا يثبت للحادث أولا بل يثبت بعد زمان
متطاول ، كما أن وصف / البقاء يثبت فى الحالة الثانية . ٦٥

قلنا : سنوضح القول فى ذلك عند كلامنا فى البقاء والباقى .

---

(١) أ : — به   (٢) ب : المتكلمين

(٣) ب : تعدم   (٤) ب : أسود

فصل

[فى الرد على المعتزلة]

اعلموا أرشدكم الله أن هذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة . وقد قال أبو هاشم : لا دليل على إثبات الأعراض سواها. ونحن الآن نوضح أن الدلالة لا تستمر لهم ، ويصدهم عن التمسك بها معتقداتهم الفاسدة . وبعض ما نذكره من النواقض يختص بأبى هاشم ، وبعضه يعم معظمهم ، وبعضه يتناول جميعهم .

فأما الذى يختص أبا هاشم به فمنه أنه نفى العجز ، ولم يثبته معنى ، وزعم أن العجز يعبر به عن انتفاء القدرة ، ولو ساغ ذلك ، لساغ طرده فى جملة المعانى حتى يقال: السكون يعبر به عن نفى الحركة ، والقدرة يعبر بها عن نفى العجز . وعلى هذا الوجه نفى الموت والشك والألم فى قول مع إثبات اللذة ، واللذة فى قول مع إثبات الألم ، على ما سيأتى شرح ذلك فى تفاصيل المسائل .

ومما نفاه الادراكات ، فإنه زعم أن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ، فصرف الإدراكات إلى نفى الآفات ، ولم يستطع فصلا بين قوله فى الإدراكات ، وبين قول من يقول : إن العالم هو الحى الذى لا آفة به .

فهذه نواقض (١) تعترض على طرد الأدله . ومما يعم معظم قولهم : (٢) إن المعدوم شىء وذات ، ثم يتصف بالوجود بعد أن لم يكن متصفا به ، ويزول عنه وصف الوجود فيعود إلى ما كان عليه قبلا، ثم لا يثبت لتجدد هذا الحكم عرض ، وقد ذكرنا ذلك فى مسألة المعدوم ، وهو الذى لا محيص لهم عنه .

ومما يعمهم لزومه ويصدهم عن إثبات المعانى ، أنهم أثبتوا الرب عالم بلا علم ،

---

(١) ب : نواقص (٢) ب : قوله إ

وجعلوا كونه(١) عالماً من صفات النفس ، وكل ما كان صفة للنفس ، لزم طرد القول فيه . واستقصاء القول فى ذلك يتعلق بالصفات وبابه إن شاء الله عز وجل .

ومما يمنع أبا هاشم من إثبات الأعراض أنه يجوّز علماً لا معلوم له ، فإذا قال فى طرد الدلالة : علمنا الجوهر متحركا ثم علمناه ساكناً كان للخصم أن يقول :
٦٦ ما يؤمنك / أنك(٢) علمت ولا معلوم لك . وإنما الغرض إثبات المعلوم . ويصعب موقع هذا عليه ، إذا أوردته من وجه آخر فقلت : الكون عندك يوجب حالا للجوهر الذى قام به ، والحال يختلط(٣) بها أولا ثم يطلب له موجب ، إذ سبيل الدليل عليه إنما يحيط بالمتحرك والساكن .

ثم نقول : لا بد لثبوت هذين الحكمين من مقتض ، وأنّى يستقيم ذلك على أصل أبى هاشم ، ومن مذهبه أن الحال ليس بمعلوم ، فما لم يكن معلوماً كيف يطلب موجبه ، إذ طلب الموجب يتفرع عن العلم بالموجب ؟ فإذا اعترف بأن الحال لا يعلم ، فما لم يعلمه كيف علم موجبه ؟ وهذا لا محيص عنه .

ومما يمنعهم عن سرد الدلالة المقدمة أن من أركانها(٤) امتناع صفة تثبت لا للنفس ولا لمعنى ولا لمقتضى ، وقد صرحوا بذلك فى جمل من الصفات فقالوا : كون اللون لوناً مما يثبت لا النفس ولا لمعنى ، وإنما حملهم على ذلك أنهم لو جعلوه صفة نفس ، للزمهم الحكم بأن المجتمعين فيه مثلان ، فإن الاجتماع فى صفة النفس يوجب التماثل على قضية أصلهم . وطرق النواقض عليهم شتى وقد قدمنا(٥) غنية .

فإن قالوا : إثبات الأعراض يمتنع عليكم إذا رمتم إثباتها بتغير الصفات واعتوار التارات ، وهذا غير سديد . فمن يثبت صفات قديمة لذات يستحيل عليها التغير ، وهذا الذى ذكروه عرّى عن التحصيل ، فإن من شرط الدلالة إطرادها

---

(١) ب : أكوانه (٢) أ : أن (٣) ب : يحاط
(٤) ب : أركانهم (٥) ب : قدمناه

وليس من شرطها انعكاسها . والذى يوضح ذلك أن حدوث العالم يدل على ثبوت المحدث ، ولا يدل عدمه على عدمه . وكذلك الاحكام يدل على علم المحكم ، ولا يدل انتفاؤه على انتفاء العلم(١) . وهكذا سبيل جملة الأدلة العقلية ومدلولها .

ويتضح المقصد من ذلك بوجهين : أحدهما : أن من نصب على شيء دليلا ، فلو لزم الحكم بأن عدم الدليل يدل على عدم المدلول ، لكان ذلك نصب دليلين ، وليس على الذى ينصب دليلا ، أن ينصب دليلا آخر سواه .

والوجه الآخر : أن الحكم قد تدل عليه أدلة مختلفة ، ولا يشترط / إيجاد ٦٧ الدليل اتفاقاً ، والعلة هى التى تتحد ، فلا يجوز ثبوت الحكم الواحد بعلتين ، فلا جرم إذا انتفت العلة انتفى الموجب ، وإذا انتفى دليل نفى(٢) دليلا آخر . فمن ذلك لزم انعكاس العلل ، ولم يلزم انعكاس الأدلة .

ولابن الراوندى* سؤال يتعلق بالصفات ، وذلك أنه قال : من أثبت لله تعالى علماً قديماً ، وزعم أنه كان من أزله عالماً ، بأن العالم سيحدث ، وإن لم يكن عالماً(٣) بأنه حدث ، ثم لما حدث العالم ، اتصف بأنه علم بتحقق الحدوث . فقد اختلف الحكم ، ولم يقتض ذلك زيادة معنى . وسنذكر تحقيق القول فيه فى الصفات إن شاء الله .

---

(١) ب : المعلم (٢) ب : كفى (٣) أ : علماً

* أحمد الراوندى (٢٠٥ — ٢٩٨ هـ ، ٨٢٠ — ٩١٠م)

أحمد بن يحيى بن إسحق البغدادى المعروف بالراوندى (أبو الحسين) عالم متكلم ، وصف بالالحاد والكفر والزندقة ، توفى برحبة مالك بن طوق الثعلبى ، وقيل ببغداد ، له من الكتب المصنفه نحو مائة وأربعة عشر كتاباً : منها فضيحة المعتزلة ، التاج الزمرد ، قضيب الذهب ، ونعت الحكمة . معجم البلدان جـ ٢ ص ٢٠٠ سنة ١٩٥٧ وراجع الذهبى — سير النبلاء ٩ : ١٥٣ — ١٥٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٣٣ — ٣٤ ، المسعودى : مروج الذهب ٧ : ٢٣٧ ، وأبو الفدا — المختصر أخبار البشر ٢ : ٦٤ ، ٦٥ .

على أنا نقول : لم يثبت هذا الوصف الذى قلت إلا بزيادة ، وهو الحدوث ، وغرضنا إثبات زائد على الجملة . فاستبان أن الذى ألزمه ، لا يقدح فى مرامنا (١) فإنا نروم الكلام فى الجملة ، والذى ذكره كلام فى التفصيل .

فإن قال قائل : أليس الحدوث عندكم يثبت فى الحالة الأولى ، ولا يثبت فى الحالة الثانية ، ثم لم يقتض ذلك أن يكون الحدوث معنى ؟ وهذا غير سديد . فإن معظم المحققين صاروا إلى أن الحدوث يتحقق فى أحوال البقاء ، وهذا أسد الطريق(٢) فإن الباقى هو الحادث بعينه ، وما كان عين الحادث ، كيف لا يكون حادثاً ، فاندفع السؤال .

فإن قال السائل(٣) بعد : فما بال القدرة تعلقت فى الحالة الأولى(٤) دون الثانية ؟

قلنا : هذا الآن خوض فى أحكام القدر ، فلا معنى للخوض فيه ، وقد قال الأستاذ أبو إسحق : لا يتصف الباقى بالحدوث(٥) ، والسديد الطريقة الأولى . ولكن إن سلكنا طريقه فسبيل(٦) الجواب(٧) : أن الحدوث لما اختص بالحالة الأولى كان مقتضيه تعلق القدرة ، فإن الذات(٨) تثبت أولا بالقدرة ، ولما لم تتعلق القدرة فى الثانى ، لم يثبت حكم الحدوث .

فصل

[فى إثبات الأعراض]

من أهم ما تتعلق الإحاطة به أن نعلم أن ضروباً من الأعراض تثبت ذواتها

---

(١) ب : — لا يقدح فى مرامنا (٢) ب : الطريقة (٣) ب : القائل
(٤) ب : + به (٥) ب : يتحقق الحدوث (٦) ب : — فسبيل
(٧) ب : فالجواب (٨) ب : الذى

اضطراراً ، إذ محاولة الأدلة على إثباتها حيد عن التحقيق . فإن المعلوم ضرورة لا ينفى نظراً . وإيضاح ذلك أن الألوان المعتورة على الذات تدرك حساً وتعلم اضطراراً / وكذلك من أحسّ من نفسه لذة ، ثم أحس بعقبها ألماً وكذلك القول ٦٨
فيما يدرك من الأعراض ببعض الحواس كالأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس . فمن جحد هذه المعانى انقطع(١) عنه الكلام ، وإن أثبتوها وأنكروا مغايرتها للجواهر ، كان إثبات ذلك هيناً . وذلك أنا نقول : إذا أحسسنا لذة ، فنعلم ضرورة عدم الالم معها ، ثم إذا زالت اللذة ، وثبت(٢) الألم ، فنعلم أن هذا لم يكن فثبت ، ولو كان عين الذات كان(٣) قبل ذلك إذ كان الذات قبل ، وهذا لا مخلص لهم منه ، فاطرده فى كل عرض محسوس .

ومما نستدل به أن نقول : إذا قدر الواحد على الحركة والتقلب فى الجهات ، فيعلم من نفسه حال القادرين بديهة ، ويفصل(٤) عن كونه قادراً ، وبين كونه عاجزاً ممنوعاً . ثم يعلم اضطراراً أن قدرته قدرة على مقدور ، إذ يتناقض القول ، لو لم يكن كذلك . ويستحيل أن يقال : هو يقدر وليس له مقدور . ووضوح ذلك يغنى عن الإغراق فيه . فإذا وضح ذلك قلنا : فلا يخلو مقدوره : إما أن يكون عين الذات ، وإما أن يكون معنى زائداً عليه ، وإما أن يكون إعدام معنى من الذات ، أو إعدام الذات . ويستحيل أن يكون المقدور عين الجوهر ، إذ الجوهر مستمر الوجود ، ولا تتعلق القدرة إلا بأثر من الآثار يتجدد . ووجود الجوهر ليس بأثر متجدد ، ويستحيل أن يكون المقدور عدم الذات ، إذ الذات مستمرة الوجود ، ولا معنى لتقدير عدمه مع تحقق وجوده . وكذلك يستحيل أن يكون المقدور إعدام معنى ، فإن العدم نفى محض ، وليس بأثر ، ومتعلق القدرة أثر .

---

(١) ب : يقطع (٢) ب : ويثبت (٣) ب : لكان
(٤) ب : فيفصل

على أن فيما ذكروه التصريح بإثبات معنى قدّروا إعدامه ، وهو أقصى ما نطلب. فثبت أن المقدور هو المعنى الزائد على الذات .

فإن قيل : هذه الدلالة لا تستمر على أصلكم مع مصيركم إلى إثبات قدرة حادثة لا أثر لها فى المقدور ، ولكنها تتعلق بالمقدور تعلق العلم بالمعلوم ، فلا تستبعدوا على موجب ذلك أن تتعلق القدرة بذات الجوهر ، وإن كانت لا تتضمن تأثيراً فيه .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أن القدرة الحادثة تؤثر عند كثير من أئمتنا فى المقدور ، على ما سنبسط القول فيه فى أحكام القدر إن شاء الله . فاندفع السؤال عن ذلك .

ومن أئمتنا من صار إلى أن القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها ، وإلى ذلك صار شيخنا رضى الله عنه وهو التحقيق ، والسؤال معه مندفع أيضاً . وذلك أن القدرة وإن كانت لا تؤثر فى المقدور ، فيتميز للعاقل مقدوره ، مما ليس بمقدور له . وليس من شرط تمييز متعلق الوصف عن غيره أن يكون الوصف مؤثراً فى متعلقه .

والذى يوضح ذلك أن العلم ، وإن لم يؤثر فى المعلوم ، فيعلم العالم عين معلومه ، وإن لم يؤثر علمه فيه . وكذلك يعلم المتمنى والمشتهى(١) تعلق تمنيه(٢) واشتهائه ، وإن لم يؤثرا فى متعلقيهما . فإذا وضح ذلك قلنا : القادر يعلم قطعاً أن قدرته لا تتعلق بجسمه وشخصه ، كما يعلم أنها لا تتعلق بكونه ، فإذا لم تتعلق بذاته ، وجب أن يثبت له(٣) متعلق زائد على ذاته ، واستمرت الدلالة .

ومما نتمسك به أن نقول : اذا أراد المريد حركة شخص وانتقاله ، وكره مكثه ولبثه ؛ فالإرادة والكراهية يستحيل تعلقهما بذات من أريدت حركته لوجهين :

---

(١) ب : المشتهى (٢) ب : تمنيه (٣) ب : لها

أحدهما : أنه يؤدى إلى أن يكره ما يريد ، إذ قد صورنا إرادة وكراهة ، وذلك يتناقض .

والوجه الآخر : أن المريد يعلم قطعا أنه لم يرد عين من فيه الكلام من ذاته ويستيقن ذلك ، كما يستيقن أنه فى إرادة الحركة غير مريد للسكون . وكذلك يعلم أن إرادته حركة زيد ، ليس إرادة لذاته على الاختصاص ، وكذلك سبيل ذلك فى الأمر والطلب والاقتضاء . فنقول : إذا أمر الرجل غيره بالحركة ، واقتضاها منه ، فنعلم أنه لم يقتض عين ذاته ، وإذا خالف ، لم نوبخه(١) على ترك ذاته ؛ بل آلت هذه / الأمور إلى ما يزيد على الذات . ٧٠

وكذلك يتضح مثل هذا التقسيم فى السماع فنقول : إذا رأى الرائى جسما ، ثم سمع صوته(٢) ، فالسماع لا يتعلق بالذات ، واسترد الكلام على ما سبق .

وتكاد الأعراض تثبت ضرورة بهذه الطرق ، وتنزل الطرق منزلة الأمثلة فى ذكر الضرورات . ومن هذا القبيل العلم بتزايد الأوصاف مع اتحاد الجواهر . فالذى توالت حركاته ، وقلت فتراته ، يعلم ضرورة زيادة أفعاله بالإضافة إلى من قلت حركاته . والتزايد لا يرجع إلى أنفس الجواهر ، فإنها غير متزايدة فى الصورة التى رمنا الكلام فيها .

ومن أقوى ما نتمثل به الأفعال ؛ فلا يعقل فعل لا فاعل له ، ولا فاعل لا فعل له ؛ ثم يستحيل كون ذاته فعله . وكل طريقة من هذه الطرق تنبسط ، لو بسطت ومن عرف لو بسطت سبيل بسط الدلالة الأولى ؛ هان عليه درك ما عداها .

ومن العبارات التى ارتضاها الأئمة التعرض للنفى والإثبات ، وذلك أنهم قالوا : الخبر ينقسم فى مجارى الكلام ، فمنه ما يسمى إثباتاً ، ومنه ما يسمى نفياً . والإثبات : كل خبر يتضمن مخبره ، إذا كان صدقاً حقاً . والنفى : كل خبر يتضمن انتفاء مخبره ، إذا كان صدقاً . فإذا وضح ذلك ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إذا قال الصادق : هذا الجوهر

---

(١) ب يوبخ (٢) ب : صوتاً (٣) ب : غير

متحرك ، وليس بساكن ، فقد نفى وأثبت ، والخبران صدقان ، فيستحيل انصراف مقتضاهما إلى ذات الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، الزم انتفاؤه وثبوته . وذلك يتناقض . فاستبان رجوع أحدهما إلى ثبوت الحركة ، ورجوع الثانى إلى نفى السكون . وربما وجّه على هذه الأدلة من الأسئلة ما وجه على الدلالة الأولى. وقد تقدمت طرق الانفصال عن كل سؤال .

والذى رآه ابن الراوندى فى السؤال أن قال : سبيل ما قلتموه من النفى والاثبات ، سبيل قول القائل هذا سواد ، وليس بحركة ، فليس يتضمن القول بأنه
ليس / بحركة نفى ذات . والذى قاله تمويه ، فإنا لا نتمسك بصيغ الاقوال ، ٧١
وإنما نتمسك بمعانيها . فرب كلام فيه نفى ، والغرض منه إثبات ، وكذلك عكس ذلك .

والذى تمثل به ، وإن كان فى معرض النفى ، فالمراد به الإثبات ، وإن القائل إذا قال : ليس السواد حركة ، إنما يريد بذلك أنه خلاف الحركة . والدليل عليه أن قول القائل: هو خلاف الحركة ، يفيد ما يفيد قوله : إنه ليس بحركة . وليس يتحقق مثل ذلك فيما اعتصمنا به ، فإن قول القائل : هذا الجوهر ليس بساكن فليس ينبىء عن تثبيت مخالفة هذه الذات لذات أخرى ، فلم اقتضت اللفظة نفى صفة عن ذات الجوهر ، من غير تعرض لذات أخرى تخالف هذه ، وهذا بيّن لكل متأمل.

على أنا لو حملنا قول القائل : ليس بساكن على المخالفة ، قادنا ذلك إلى عين(١) مرامنا فى إثبات الأعراض ، إذ لايخالف الشىء نفسه ، وإنما يخالف غيره .

وإن فرضنا الكلام فى جوهرين : متحرك وساكن ، وقدرنا بينهما إختلافا ، استحال رجوع الخلاف إلى ذاتيهما ، إذ (معنى هذا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك

---

(١) ب : غير

وليس بساكن ، فقولنا متحرك ، إذا رددناه إلى ذاته ثم قلنا : وليس بساكن ، هو فى اللفظ مخالف لقولنا : ليس بمتحرك . فساكن خلاف متحرك . فلو رجعا جميعاً إلى الذات لخالفت الذات نفسها ، لأنها هى التى قلنا فيها ليست بساكنة ، وهى التى قلنا فيها هى المتحركة ، وهذا خلاف هذا ، ويرجعان جميعاً إلى الذات(١) وتخالف الذات نفسها من حيث يخالف لفظ متحرك للفظ ساكن ، وهذا باطل . فرجع الأمر إلى إثبات حركة ونفى سكون) (٢) ، قد يسكنان ، وقد يتحركان ، فيستبين من ذلك أن الاختلاف يرجع إلى الحركة والسكون . فهذه لمع يقع بها الاستقلال (٣) فى إثبات الأعراض .

فإن قال قائل : بما تنكرون على من يوافقكم فى إثبات ما ذكرتموه ، ولكن يزعم أن الذى قدرتموه أعراضاً أجسام ؟

فالجواب فى ذلك أن نقول : إذا ثبت أن المتحرك متحرك بحركة ، فمن قدر الحركة جسما أو جوهراً زائداً على ذات المتحرك يقال له : أتقدر الجوهر الذى هو حركة على زعمك مختصاً بحيز غير حيز المتحرك ، أم تقدره فى حيز المتحرك ؟ فإن قدره منفرداً بحيزه ، فيستحيل أن يوجب حكما لجوهر آخر . وقد أشبعنا القول فى هذا القسم فى صدر المسألة .

وإن زعم أن الجوهر هو حركة يوجد فى حيز المتحرك فيقال : فهل الحركة متحيزة ؟ فإن نفى تحيزها فقد / صرح باثبات الأعراض من حيث المعنى ، وخالف
٧٢ فى الاسم ، إذ العرض عندنا هو الحادث الذى لا حيز له ، ويوجد بحسب (٤) ذات متحيزة .

---

(١) أ ، ب : اللذات .

(٢) ب : – ما بين القوسين ، ولم تكن له اشارة فى النسخة « أ » ويجوز أنه شرح الكلام ، لأن الكلام يستقيم بدونه .

(٣) ب ، أ : هكذا فى النسختين ، والأصح « الاستدلال » .

(٤) ب : بحيث

وإن زعم أن الحركة متحيزة ، وتوجد مع ذلك بحيث حيز المتحرك ، فهو قول بتداخل الجواهر ، وقد سبق ردنا على القائل به . على أنا نزيد ها هنا وجهين :

أحدهما : أن الحركة إذا كانت جوهراً ، وجب أن يكون اندخال جوهر فى جوهرجوهراً . ثم ذلك الجوهر إذا قدرته مندخلا فى حيز المتحرك والحركة ، افتقر إلى جوهر آخر ، ثم يتسلسل القول .

والوجه الآخر أن الحركة لو كانت متحيزة لم تخل عن حركة أو سكون ، وكذلك القول فى حركة الحركة ، وكل ذلك خروج عن المعقول ، وكنا على أن نذكر جملا (١) من أحكام الأعراض بعد الفراغ من إثباتها ، ثم رأينا أن ننهى دلالة بحدث العالم ، ثم نعطف على جمل من أحكام الأكوان وخصائص الأعراض بعد ذلك .

القول فى إثبات حدث الأعراض

اعلموا وفقكم الله أن القائلين باثبات الأعراض من الدهرية اختلفوا فى حدوث الأعراض ولوازمها . فالذى صار إليه معظمهم حدوث الأعراض ، ثم اعتقدوا قدم الجواهر مع الاعتراف بحدث الأعراض لأصلين اختلفوا فيها .

فصار صائرون إلى إثبات حوادث لانهاية لها ، وزعموا أن الجواهر القديمة لم تزل محلا للحوادث. وصار آخرون إلى أن الجواهر كانت عرية عن الأعراض، ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال .

وذهب بعض الدهرية إلى القول بقدم الأعراض ، ومقصدنا الآن الرد عليهم ، وغرضنا فى إيضاح الرد يترتب على أصول: منها إستحالة عدم القديم ،

---

(١) ب : جملة

ومنهـا استحالة قيام العرض بنفسه ، ومنها استحالة قيـام العرض بالعرض . وهـذه الأصول سنفردها بالذكر ، ولـكنا ندرج فى خلال (١) الدليـل ما يقع به الاستدلال .

٧٣ ومسبيل تحرير الدلالة على حدث الأعراض أن نقول : قد بينا/أن الجوهر إذا اختص ببعض الجهات، افتقر إلى معنى يخصصه(٢) بها. فإذا قدرنا جوهراً، فلا يخلو إما أن نقدر أكوانا قائمة به فى الأزل ، يوجب بعضهـا الاختصـاص بالتصعد ، وبعضها الاختصاص بالتسفل، وبعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر،وإما أن نقدرالجوهر خاليا عن هذه الأكوان ، وإما أن نقدر بعض الأكوان قائمة به فى الأزل، ثم يطرأ عليه البعض فيما لا يزال .

فإن قالوا : إن الأكوان قامت بالجوهر فى الأزل كان ذلك محالا من أوجه :

أحدها : أن الجهات التى يجوز تقدير الجوهر فى آحادها على البدل لا تتناهى ، فيلزم إثبات أكوان غير متناهية قائمة بالجوهر .

على أننا نقول : لو ثبتت الأكوان ، لم يخـل أمرها : إما أن تقتضى جملة أحكامها، أولا تقتضى شيئاً من أحكامها، أو(٣) يقتضى البعض حكمه دون بعض . ويبطل ثبوت أحكامها جميعاً ، فإن فيه اختصاص الجوهر الواحد بجهات فى الحالة الواحدة ، وذلك معلوم بطلانه ضرورة . ويبطل أيضاً أن لا توجب الأكوان شيئاً من أحكامها لوجهين : أحـدهما أن ذلك يقتضى عرو الجوهر المتحرك عن اختصاص بجهة ، ويتضمن ذلك تثبيت الجواهر لامجتمعة ولامفترقة ، ولامتحركة ولا ساكنة ، وذلك فاسد ضرورة .

والوجه الثانى أن الأكوان لو ثبتت فى القدم غير موجبة لأحكامها ، لجاز

---

(١) ب : حال (٢) ب : يخصص

(٣) ب : و

تقديرها فيما لا يزال كذلك ، إذ ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ،

وتحقيق القول فيه : أن ما يوجب حكما إنما يوجبه لنفسه ، وصفات النفس لا تختلف شاهداً وغائباً . ولو ثبت للكون حكم الإيجاب فيما لا يزال ، ولم يكن ذلك (١) له فى الأزل ، لاقتضى ذلك إثبات معنى يخصص الكون ، لإيجاب بعد أن لم يكن هذا الوصف ، وفيه وجهان من البطلان :

أحدهما : قيام المعنى بالمعنى ، إذ لم يثبت للكون وصف ، لم يكن لمعنى قام به. ثم الكلام فى ذلك المعنى القائم به كالكلام فى الأكوان ، ويتسلسل القول فيه .

٧٤ ولو كان إختصاص الكون بحكم الإيجاب من غير مخصص لجاز إثبات الجوهر/ مختصاً بجهة من غير مخصص ، وفيه نفى الأعراض . وإنما نخوض فى هذا الأصل مع تسليم ثبوت الأعراض . فهذا لو قدرت الأكوان قائمة بالجوهر . ولو قدر الجوهر عرياً منها فى الأزل كان ذلك محالا ، إذ لو عرى الجوهر عن الأكوان ، لما اختص بجهة ، ولما كان الجوهران متلابثين ، ولا متباعدين . وسنوضح القول فى ذلك فى الأصل الثالث من الأصول الأربعة . ويلزم من ذلك — مع تقدير تسليمه — حدث الأعراض ، فإن الأكوان إذا قامت بالجواهر فيما لا يزال ، ولم تكن قائمة بها ، فلا يخلو القول فيها : اما أن يقال إنها حدثت قائمة بالجواهر ، وإما أن يقال إنها كانت قائمة بأنفسها ، فانتقلت إلى الجواهر . وفيه وجهان من الفساد : أحدهما : قيام العرض بنفسه . والثانى : انتقاله . وسنشير إلى بطلانهما بعد تحرير الدلالة .

فإن قال الخصم : إن بعض الأكوان قام بالجوهر فى الأزل، وطرأ بعضها فيما لايزال ، فلزم أن يكون الطارىء حادثاً من حيث استحال تقدير العرض قبل الجوهر ، ثم إنتقاله إليه . ثم إذا ثبت حدث الطارىء ، فيعدم الذى كان قائماً بالجوهر قبل ، فإنا نفرض الكلام فى كونين ضدين ، ولايجوز اجتماع الضدان(٢)

(١) ب : ذاك (٢) ب : الضدين

فى المحل الواحد ضرورة ، فقد ثبت حدث الطارىء ، وثبت حدث ما قبله لعدمه ، إذ لو كان قديماً ، لاستحال عدمه .

وعلى هذه الدلالة أسئلة ، نوردها ونتقصى عنها إن شاء الله تعالى .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الكون الواحد يوجب للجوهر ضروباً من الاختصاص بالجهات على تبدل الأوقات وهو واحد ؟

قلنا: هذا باطل، وذلك لأن الكون الواحد لو أوجب هذه الأحكام المختلفة، لم يخل القول فيها : إما أن نقدرها فيه جميعا فيؤدى إلى التضاد المعلوم استحالته ضرورة ، وإن اقتضى هذه الأحكام على مر الأوقات ، كان ذلك مستحيلا . فإنه ليس اقتضاؤه لبعضها فى بعض الأوقات أولى من اقتضائه لبعض .

وتلخيص/ القول فيه: أنه إذا اقتضى حكما خاصا ، فليس يخلو : إما أن يقتضيه ٧٥
لنفسه ، أو لمعنى زائد عليه . فلو اقتضاه لنفسه لدام ذلك الحكم الخاص مادام نفسه ، ولو اقتضاه لمعنى زائد أفضى ذلك إلى قيام العرض بالعرض . ثم الطلبة فى العرض الثانى كهى فى الأول . ولو كان إيجاب الكون حكما مخصوصاً فى وقت ، مع جواز إيجابه ضد ، لجاز اختصاص جوهر بجهة مع جواز اختصاصه بغيرها من غير معنى . وكل قول فى تفصيل الأعراض يقدح فى إثبات أصلها فهو مردود.

ثم اعلموا أنا إذا أنفينا(١) الأحوال ، لم يكن لما قاله الخصم معنى فإن الحكم الموجب على نفى الحال غير الموجب ، وكون العالم عالماً غير(٢) علمه ، وكون الكائن مختصاً بجهة غير(٣) اختصاصه ، فإذا كان الاختصاصان بجهتين فى حكم المتضادين، كان مخصصهما غير(٤) اختصاصهما، وهما مختلفان ، ففى تثبيته مخصصاً

---

(١) ب : نفينا
(٢) ب . عين
(٣) ب . عين
(٤) ب : عين

بجهة ، ثم تثبيته مخصص بجهة أخرى ، انقلاب جنسه ، وانقلاب الجنس على نفى الحال يظهر بطلانه ، وهذا من الأسرار فتدبروه .

سؤال

[فى استحالة قيام الحركة والسكون بمحل واحد]

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الحركة والسكون وكل ضدين قائمان بالمحل ، ولكن إذا كمن السكون ، وظهرت الحركة ، ثبت حكم الحركة وسقط حكم السكون ، وإن كمنت الحركة ، وظهر السكون ، ثبت حكمه ، ويسقط حكم الحركة ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها: أنه ليس يعقل من الكمون معنى إلا التستر بالحواجز والتغطى بالأجرام الساترة[١] ، فإن عنيتم بالكمون ذلك، فهو غير معقول فى الجوهر الواحد ، إذ ليس ينقسم الجوهر الفرد إلى الظاهر والباطن ليتقرر الاندخال فيه .

وإن أراد الخصم بالكمون غير ما قلناه ، فعليه إيضاح معناه . فإن الكلام على المذاهب يتخرج على فهمها والإحاطة بها ، والقول المجهول لا[٢] نتكلم عليه بالرد ولا بالقبول . ثم نقول : كما نعلم قطعاً إستحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ،
٧٦ فكذلك نعلم إستحالة / اجتماع اللبث والزوال فى المحل الواحد . ويعتضد[٣] ذلك بما قدمنا إيضاحه من أن التحرك غير[٤] الحركة، وكون الساكن ساكناً غير[٥] السكون. فإذا استحال كونه متحركاً ساكناً ، استحال كون الحركة والسكون قائمتين به .

وإن أثبت شرذمة من المتكلمين الأكوان أحوالا زائدة على الأكوان ، فلم

---

(١) ب : السائرة (٢) ب : ولا (٣) ب : — واو
(٤) ب : عين (٥) ب : عين

يثبتوا الألوان والطعوم والروائح أحوالا ، بل أحكامها أعيان الأعراض ، وفى تضادها تضاد الأعراض، فافهموه .

على أنا نقول : الكمون والظهور لايخلوان(١) اما أن يرجعان إلى عين الحركة والسكون من غير زيادة ، فإن كان ذلك كذلك ، فينبغى أن لايختلف حكم الحركة والسكون ، إذ لم يزد معنى يقتضى إثبات حكم وانتفاء حكم . وإن كان الكمون والظهور معنيين زائدين على الحركة والسكون ، فيلزم منه قيام العرض بالعرض وهو مستحيل . ثم مع تقدير تسليم ذلك ينقاد الكلام إلى مرامنا ، إذ ما يكمن ويظهر، لا يخلو عن أحدهما .

ثم لا يخلو الكمون والظهور إما أن يكونا حادثين أو قديمين . فإن كانا حادثين فيلزم منه حدث الحركة والسكون ، فإن ما لا يخلو عن الحوادث ، حادث على ما سنوضحه . وإن كان الكمون والظهور قديمين فيلزم منهما كون وظهور ، ويعود تقسيم الدلالة على وجهه ، ويتسلسل فيه القول .

سؤال

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الأكوان كانت قائمة بأنفسها ، ثم تحولت(٢) إلى الجواهر ، أو كانت تنتقل من بعض الجواهر إلى بعض ؟

قلنا : لو انتقل العرض ، للزم منه أحد أمرين كلاهما باطلان : أحدهما أن ينتقل بانتقال قائم به ، ثم القول فى انتقاله ولبثه كالقول فى انتقال الجوهر ، ويتسلسل القول فى انتقال الانتقال ، إذ كل ما يقبل الانتقال واللبث لا يخلو عن أحدهما . وإن انتقل العرض بلا انتقال ، جاز أن ينتقل الجوهر بلا انتقال ،

---

(١) أ : لايخلو (٢) ب : تحاولت

وفيه تسبب إلى نفى الأعراض ، فاستمرت الدلالة إذ ذاك(١) . وقد انطوى
٧٧ كلام القاضى رضى الله عنه على معظم ما قلناه فى « شرح اللمع » .

فإن قيل : قد تعرضتم لإثبات معظم الأصول الذى قدمتم ، إلا لعدم القديم ، وقيام العرض بالعرض .

قلنا : سنشبع القول فيهما بعد إن شاء الله .

فصل

[الأعراض عند الأشاعرة]

هذا الأصل الذى مهدناه لا يستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أنا أوضحنا فى مسألة المعدوم أن الحدوث لا يتحقق أصلا على مذهب المعتزلة . وبسطنا القول فيه ، وفى تحقيقه منعهم عن القول بحدوث الأعراض .

ومما يمنع أباهاشم من إثبات هذا الأصل، أنه أثبت أحكاما للذات من غير إثبات مقتضى ، ،نحو كون الذات ساكنة ، عاجزة ، مدركة ، آلمة ، ملتذة ، فإذا لم يبعد ثبوت أحكام الذات من غير إثبات مقتض ، فبم ينكر على من يقول: إن الاكوان كانت فى الأزل غير موجبة لأحكامها ، ثم تصير موجبة فيما لا يزال من غير احتياج إلى مقتض . وكذلك يلزمه أن يجوّز على هذا الأصل أن تنتقل الاعراض من غير إنتقال قائم بها ، وتثبت لهـا أحكام الاكوان من غير قيام الاكوان بها .

ومما يمنعهم من القول بحدوث الاعراض أنهم قالوا : الاعتقاد يكون جهلا ، ثم ينقلب بعينه علماً ، ويوجب للذات كونها جاهلة أولا ، ثم يوجب لها كونها عالمة (٢) ثانيا . والوجود واحد ، والذات واحدة ، وقد أوجب حكما فى حال ، ولم يوجبه فى حال . فبم ينكرون على من يلزمهم مثل ذلك فى الاكوان ، ويقول إنها توجب أحكاما فى بعض الاحوال دون بعض ؟ وهذا لا محيص لهم عنه .

---

(١) أ : إذا

(٢) ب : عالما

ومما يحول بينهم وبين إثبات هذا الأصل ، أن المعول فيه على أن الحركة إذا قامت بمحل كان فيه سكون ، فينتفى السكون ، وانتفاؤه يدل على عدمه ، ولا معنى للعدم على أصولهم . فإن الذى حكمنا بانتفائه ، هو شىء عرض كون عندهم ، وقد أوضحنا أن حدوثه لا يزيد على كونه شيئاً ، فلم يتحقق العدم عندهم .

قال الأستاذ : والذى صاروا إليه تعبير عن السكون بعينه ، فإنهم أثبتوا حقائق أوصاف السكون / الأول ، ولم يثبتوا له إيجاباً واقتضاء . ٧٨

ومما صدهم عما قالوه أنهم قالوا : القدرة تقتضى التمكن من المقدور ، ثم يثبت ما ينافى التمكن ، ولا ينافى القدرة ، إذ المقيد المربوط قادر على التفلت عندهم غير متمكن منه . فإن لم يبعد أن يقال : القدرة تتضمن التمكن ، ثم قد تثبت ولا تقتضيه ، فينبغى[1] أن لا يستبعد أن يثبت الكون غير موجب حكمه . وعلى هذا الوجه تلزمهم مسائل لهم فى القدر . منها قولهم إن الواحد منا قادر على الرقى فى السماء ، ولكن تمنعه من ذلك موانع . وسبيل الإلزام فى الجميع واحد . ومما يصدهم أيضاً مصيرهم إلى إثبات عرض قائم بنفسه فى العدم ، ثم يقوم بالجوهر فى الوجود من غير انتقال . ويلزمهم على ذلك أن يسوغوا للدهرية قولهم : إن الأكوان لم تكن قائمة بمحال ، ثم قامت بها من غير انتقال .

واعلموا أن الدلالة التى قدمناها تستند إلى ثلاثة أصول :

أحدها : إثبات استحالة عدم القديم .

والثانى : استحالة قيام العرض بالعرض

والثالث : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

وسنذكر نكتاً فى هذه الأصول ، ثم نبين أنها لا تستقيم على أصول مذاهب المعتزلة ، ما بقوا على معتقداتهم الفاسدة .

---

(١) ب : فينبغى .

فصل

فى إثبات استحالة عدم القديم

اعلموا عصمكم(١) الله أن أرباب الألباب اتفقوا على أن ما ثبت(٢) له القدم استحال عليه العدم. وليس فى العقلاء من يجوّز عدم القديم، ولكن لا يسوغ الاستدلال فى العقليات بالاتفاق.

ولو قال قائل: فما الدليل على استحالة عدم القديم؟

قلنا: قد تمسك بعض المتكلمين بطريقة فقال: لو عدم القديم لوجب تجويز إعادته؛ إذ ما تحقق وجوده؛ وساغ عدمه، ساغت إعادته، على ما سنوضح ذلك فى باب الإعادة إن شاء الله. وإذا تجوّز عوده، فيكون حادثاً، وهو بعينه عين(٣) القديم الذى لم يكن حادثاً، فيلزم منه اجتماع صفتين متناقضتين، الحدوث والقدم؛ وإثبات الأولية ونفيها.

٧٩ وربما أورد ذلك فى معرض آخر / وقيل: إذا أعيد تعلقت القدرة به، وهو عين(٤) القديم الذى يستحيل تعلق القدرة به، وذلك متناف. وهذا فيه نظر عندى، فإن لقائل أن يقول: الحادث الذى دام دهوراً، واتصف باستمرار الوجود، إذا عدم ثم أعيد، فهو مفتتح الكون، وهو بعينه غير ما استمر وجوده، فينبغى أن يكون حادثاً باقياً. وكذلك فلا معول على تعلق القدرة، فإن الباقى المستمر وجوده يستحيل أن يكون مقدوراً، كما يستحيل ذلك فى القديم. ثم لم يمتنع إعادة الباقى بعد عدمه، وإن كان المعاد عين الباقى.

والذى عليه المعول فى إثبات استحالة عدم القديم أن نقول: الموجود الذى لا أول

---

(١) ب: أعصمكم (٢) ب: يثبت (٣) ب: غير
(٤) ب: غير

لوجوده ، لو قدّر عدمه لم يخل(١) : إما أن يقدر عدمه واجباً فى بعض الأوقات ، أو يقدّر عدمه جائزاً مع تجويز استمرار الوجود . فإن قدر العدم واجباً ، كان ذلك محالا ضرورة . فإن محصول القول بوجوب العدم يرجع إلى استحالة استمرار الوجود . وكأن هذا القائل يقول : الموجود الذى لا أول لوجوده يستحيل أن يبقى فى هذا الوقت المعين ، ولا يجوز تقدير وجوده فيه مع ثبوت الوجود له أبداً ، ومع تماثل الأوقات وعدم تأثيرها فى الجائزات والمستحيلات ، وهذا معلوم بطلانه ضرورة .

وإن زعم الخصم المطالب بالدليل أن العدم مجوّز مع تجويز استمرار الوجود فنقول : إذا تقابل الجائزان(٢) ، فلو ثبت العدم ، لم يخل : إما أن يثبت لمقتض ، أو يثبت من غير مقتض . فإن ثبت(٣) لمقتض ، لم يخل ذلك المقتضى له : إما أن يكون طروء ضد لوجود القديم يتضمن نفيه ، وإما أن يكون ذلك بطلان بقائه ، وإما أن يكون ذلك بطلان شرط من شرائط وجوده ، وإما أن يكون ذلك لإعدام معدم . وباطل أن يقدّر العدم لطروء ضد من أوجه : منها أنه إذا كان الكلام فى قديم قائم بنفسه ، فلا تتحقق المضادة فيه ، إذ التضاد إنما يتحقق بين
٨٠ معنيين / يقدّر قيامهما بمحل واحد على ما سنوضحه عند ذكرنا التضاد إن شاء الله .

والذى يقرر ما قلناه إنا لو قدرنا ضداً مؤثراً فى عدم القديم ، لم يخل القول بعد ذلك ، إما أن نقول بعدم القديم ثم يوجد ضده ، أو يوجد الضد ، ثم يعدم القديم .

فإن قلنا بعدم القديم أولا ، فلا أثر لطروء الضد فى العدم ، إذ قد يتحقق العدم قبل الضد . وإن قدر وجود الضد أولا ، فقد اجتمع القديم وضده فى وقت ، فلا يمتنع اجتماعهما فى وقتين فصاعداً .

---

(١) أ : يخلو (٢) ب : الجائزات (٣) ب : يثبت

فهذا لو قدرنا العدم لضد . ولو قدرناه لانقطاع البقاء ، كان ذلك محالا ، فإن بقاء القديم قديم ، وسبيل منع عدمه كسبيل منع عدم الباقى .

ولو قدرنا العدم لانتفاء شرط من شرائط الوجود ، كان ذلك باطلا من أوجه : أحدها إن كان(١) ذلك الشرط المقدر لا يخلو إما أن يكون حادثاً أو قديماً . فإن قدرناه قديماً ، فيستحيل عدمه . وإن قدرناه حادثاً ، كان محالا ، إذ الحادث مسبوق بوجود القديم . فإذا تحقق وجود القديم قبل شرطه ، فقد بان أن لا شرط له فى وجوده ، إذ المشروط لا يعرى عن شرطه ، وإن جاز عرو الشرط عن المشروط .

فإن قال قائل : إن القديم يعدم بإعدام ، كان ذلك محالا . فإن العدم نفى محض ، والنفى ليس بمتعلق ، فافهموه . المحض لا يكون مقدوراً إذ لا فرق بين قول القائل : قدر القادر على لا شىء ، وبين قوله : لم يقدر على شىء . وإيضاح القول فيه أن القديم قبل أن قدر عدمه ، لم تتعلق القدرة به . فإذا فرضنا الكلام فى حالتى وجوده وعدمه ، وهو فى وجوده غير مقدور ؛ فإذا انتفى ، فالقدرة لا تتعلق بغير متعلق . والنفى ليس بمتعلق فافهموه . وسنبسط القول فى باب البقاء والفناء إن شاء الله تعالى .

ولو زعم الخصم أن العدم والوجود جائزان ؛ وثبت العدم من غير مقتض ، كان ذلك خروجاً عن المعقول وجحدا الضرورة والبديهة . فإن الذى وجد / أزلياً ٨١
وكان جائز العدم فى كل وقت ، ثم يقدر عدمه فى وقت مخصوص دون سائر الأوقات ، مع القطع بأن لا تأثير للأوقات فى النفى والاثبات ، ثم لم يكن ذلك لمقتض ولا لبطلان شرط ولا لقصد قاصد ، فهذا باطل بديهة . فهذه هى الدلالة التى عليها المعول .

وقد ذكر شيخنا رضى الله عنه دلالة وجيزة مقتضبة(٢) من هذه الدلالة التى

(١) ب : — كان (٢) ب: مقتضية

بسطناها ، وذلك أنه قال : وجود القديم لا مقتضى له وفاقاً ، وكل ما لا مقتضى له — وهو ثابت — فهو واجب . وإذا ثبت للقديم وجوب الوجود ، إذ لو كان خاص الوجود ، لافتقر إلى مخصص . ثم وجوب الوجود لا يتخصص بوقت دون وقت ، وهذا يستند إلى الدلالة السابقة ويعضدها(١) .

واعلموا — أرشدكم الله — أن هذا الأصل غير مستقيم على قواعد المعتزلة من أوجه : منها أن من أركان الدلالة استحالة تقدير ضد . والقول بالإعدام بالضد من مذهب المعتزلة ، فإنهم اتفقوا على أن السواد يعدم بطروء البياض ؛ وكذلك القول فى كل ضدين .

ومن أركان الدلالة منع التضاد من غير اجتماع فى المحل ؛ وقد أفسد المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث أثبتوا قضية التضاد بين الإرادة والكراهة الموجودتين(٢) فى غير محل . وكذلك الفناء يضاد الجواهر ؛ وإن كان فى غير محل . وليس يستقيم أيضاً على أصولهم التمسك بإعادة القديم بعد عدمه ؛ كما منعهم إعادة كثير من الموجودات . فقد استبان اضطراب هذا الأصل على عقائدهم ؛ والذى لم نذكره(٣) من مناقضاتهم أكثر مما ذكرناه .

وإذا توغلنا فى المسائل الإسلامية ، أوضحنا مناقضاتهم فيها إن شاء الله ؛ فهذا أحد الفصول الثلاثة .

فصل

فى إثبات استحالة قيام العرض بالعرض

فإن قال قائل : قد أسندتم كثيراً من كلامكم فى إثبات حدث الأعراض إلى أن العرض لا يقوم بالعرض / فما دليلكم على ذلك ؟ وبم تنكرون على مجوزيه ؟ ٨٢

(١) ب : ويقصدها (٢) أ ، ب : الموجودين (٣) ب : نذكر

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به ليكون عالماً بالعلم القائم به، جاز أن يقوم به جهل. إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثانى ، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما على ما سنوضحه فى الأصل الثالث ، عند ذكرنا استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض . ثم الكلام فى العلم القائم بالعلم كالكلام فى العلم الأول ، فينبغى أن لا يخلو عن علم أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها . فهذا مما عول عليه الأئمة فى منع قيام العرض بالعرض .

وليس فى الدلالة مطعن إلا أن يناقش مناقش[1] ويزعم أن القابل للأعراض يجوز أن يخلوا عنها ، وسنثبت ذلك إن شاء الله .

ومما تمسك به القاضى رضى الله عنه فى الأكوان خاصة أن قال : الكون عند المحققين هو الذى يوجب تخصيص الكائن بحيز وجهة ، وبهذه الصفة تتميز الأكوان عما عداها من أجناس الأعراض ، وإنما يتحقق الاختصاص بالجهة فى حق موجود يشغل الحيز . والموجود الذى لا يتحيز ، وليس له جرم يشغل الحيز ، لا يعقل اختصاصه بجهة من الجهات . فإذا لم يتصور فى العرض الاختصاص بالجهة ، لم يتصور قيام الكون به ، إذا لو قام به كون من غير اقتضاء تخصيص لأفضى ذلك إلى انقلاب نفسه وخروجه عن جنسه .

والذى يحقق ما قلناه تفصيلا أن الأكوان لا تخلو : إما أن تكون حركة ، أو سكوناً ، أو اجتماعاً ، أو افتراقاً . والحركة شغل مكان وتفريغ آخر ، وإنما يتحقق ذلك فى الأجرام . والاجتماع تجاور الذاتين وتماسهما ، وإنما يتقدر ذلك فى جرمين أيضاً ، إذ ما لا جرم له ، لا ينتهى حده إلى حد غيره من غير تداخل . والمتجاوران : هما الذاتان الشاغلتان لحيزين ليس بينهما حيز ، ولا يتحقق ذلك فيما لا شغل له . وكذلك القول فى الافتراق / والسكون اختصاص بجهة ، فاستبان ٨٣
بذلك استحالة قيام الأكوان بالأعراض جملة وتفصيلا .

---

(١) ب : يتناقش متناقش .

ومن العمد فى المسألة ما تمسك به شيخنا رضى الله عنه فقال : لو قام عرض بعرض لم يخل العرض الذى قدر محلا من أمرين : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بالجوهر ، ثم قام العرض الثانى به وهو قائم بالجوهر .

فإن قيل : إن العرض الذى قدر محلا قائم بالجوهر ، والعرض الثانى قام بالذى قام بالجوهر ، آل الخلاف إلى عبارة لا محصول لها . فإنه لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجوهر . والعرض الثانى إذا وجد بحيث وجود العرض الأول ، فقد وجد بحيث وجود الجوهر لا محالة . فإن الأول منهما وجد بحيث الجوهر ، ووجد الثانى بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجوهر . ولا فرق بين العرض الثانى والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجوهر . وهذه صفة لا يتفاوتان فيها ، وهى معنى القيام ، فقد قام إذاً كل عرض بالجوهر ، ولم يبق تحت[١] قول القائل ، قام العرض بالعرض ، محصول .

ومما يوضح ما قلناه أن العرض الثانى إذا كان فى حكم القيام بالجوهر — كما قدرناه — فلو قام بالعرض مع قيامه بالجوهر ، للزم منه قيام واحد بموجودين . ولو جاز ذلك فى اثنين ، جاز فى الثلاثة فصاعدا . ويلزم منه تجويز قيام عرض واحد بجملة جواهر العالم . فهذا لو زعم الخصم أن العرض الذى قدّر محلا قائم بالجوهر .

وإن زعم أنه قائم بنفسه ، كان ذلك محالا ، فإن من صفة العلم أن يعلم به . ولا يخلو العلم القائم بنفسه : إما أن يعلم به . أو لا يعلم به فإن لم يعلم به ، لم يكن علماً ، وكان خارجاً عن أجناس العلوم . ولو جاز وصف موجود معلوم[٢] بأنه علم ولا يعلم به ، جاز وصف جملة الموجودات بأنها علوم وإن لم يعلم بها . ولو جاز علم لا يعلم به ، جاز أن يعلم[٣] بما ليس بعلم . وهذا واضح مغن بوضوحه عن شرحه .

---

(١) ب : بحث (٢) ب : — معلوم (٣) ب : — به جاز أن يعلم

٨٤ وإن زعم الخصم أن العلم القائم بنفسه يعلم به . قيل له : فمن العالم به ؟

فإن زعم أن العالم به جوهر ، كان ذلك محالا . إذ لا اختصاص للعلم القائم بنفسه ببعض الجواهر ، وليس اقتضاؤه الحكم ببعضها أولى من إقتضائه لسائرها . وإذا كان العالم بالعلم(١) نفس العلم،أفضى ذلك إلى جحد الأعراض . فإنا أوضحنا [بـ] الأدلة القاطعة أن العالم ذات وعلم زائد على الذات . فلو أثبتنا عالماً لنفسه ، أدى ذلك إلى نفى الأعراض جملة . والكلام فى قيام العرض بنفسه ، فرع لثبوت أصل العرض . وكل فرع إذا رفع أصله ، كان باطلا . وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أن الجبائى* وابنه اثبتا للرب إرادة وكراهة قائمتين بأنفسهما لا بمحل ، فإذا جاز قيام الإرادة بنفسها ، لزم تجويز ذلك فى الأعراض .

والذى يوضح ذلك : أن إرادة البارى سبحانه وتعالى على قضية أصولهم من جنس إرادة الخلق ، فإذا تعلقت إرادة العبد بمراد ، وتعلقت به إرادة الله ، فالإرادتان مثلان باتفاق من القائلين بإثبات الإرادة الحادثة لله تعالى عن قولهم ، ولذلك حكموا بوجوب مماثلة علمنا لعلم الله لو أثبتنا له علما .

فإذا وضح ذلك قلنا لهم : من حكم المثلين وجوب تماثلهما فيما يجب ويجوز من الصفات ، فإذا قامت إرادة لا بمحل ، وجب أن يقوم مثلها بمحل أيضاً ، وهذا

---

(١) ب : — العلم

* يقصد أبو على الجبائى

أبو على الجبائى (٢٣٥ — ٣٠٣ هـ ، ٨٤٩ — ٩١٥ م)

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة بن أبان الجبائى ، البصرى المعتزلى (أبو على) متكلم مفسر . ولد بجبا بخوزستان وإليه تنسب الطائفة الجبائية ودفن بجبا . من آثاره : تفسير القرآن . معجم المؤلفين جـ ١٠ ص ٢٦٩ وراجع الذهبى : سير النبلاء ٩ : ١٨٥ ، ابن حجر : لسان الميزان ٥ : ٢٧١ ، والسيوطى — طبقات المفسرين ٣٣ .

ما لا مخلص منه . ولاتستقيم هذه الدلالة على أصولهم من وجه آخر ، وذلك أنهم أثبتوا الأعراض على خصائص أوصافها فى العدم ، وهى قائمة بأنفسها مماثلة لما وجد ، فإذا جاز ثبوت عرض لا فى محل ، ثبت هذا فيما يماثله .

ومما يوضح اضطراب الدلالة على أصولهم: أن من أركان الدلالة إستحالة قيام العرض بموجودين ، وهذا غير مستمر لهم . فإنهم جوزوا قيام تأليف واحد بجزئين على ما سنوضحه إن شاء الله عند ذكرنا أحكام الأكوان . والدلالة التى قبل هذه غير مستقيمة أيضا على أصولهم ، فإن/المعول فيها على أن مايقبل الأعراض ٨٥
لايخلو منها ، وهذا ما أفسدوه على أنفسهم ، وسدّوا سبيل إثباته . إذ صار البصريون إلى جواز عرو الجواهر عن[ما]ما عدا الأكوان من الأعراض. وأجاز البغداديون خلوها عن الأكوان ، ومنعوا تعريها عن الأكوان . فما منهم طائفة إلا جوزوا خلو الجواهر عن قبيل من الأعراض ، فلا يستقيم لهم مع ذلك تمهيد الدلالة . والدلالة المخصصة بالأكوان غيرمستقيمة على أصولهم ، فإنا بنيناها(١)على أن الإختصاص بالجهة مختص بما يتحيز .

ومن أصل المعتزلة أن العرض مختص بجهة محله ، ويثبت له حكم الإختصاص بالجهة ، كما يثبت للجوهر وإن لم يكن متحيزاً . وهذا يقرر(٢) فى الإدراكات، إن شاء الله .

والذى يوضح بطلان ذلك على أصولهم أنهم أثبتوا للجواهر(٣) حالتين تتحيز فى احداهماولا تتحيز فى الأخرى ، وغير المتحيز مثل المتحيز ، فإن لم يبعد جوهر غير متحيز ، لم يبعد كائن غير متحيز .

ومما تمسك به الأئمة فى إحالة قيام العرض بالعرض أن قالوا : لو قام علم بعلم ، فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجود الآخر ، فليس أحدهما بأن يكون محلا أولى من الثانى ، وليس أحدهما بأن يكون حالا قائماً بمحله أولى من الآخر،

---

(١) ب : اثبتناها (٢) ب : نقرر (٣) ب : للجوهر

إذ كل واحد منهما وجد بحيث الثانى ، وليس يتميز أحدهما عن الآخر بوصف على التحقيق . وليس ذلك بمثابة الجوهر والعرض . فإن الجوهر بخلاف العرض فى صفة نفسه ، ويستحيل عليه الحلول والقيام بالغير . وهذا واضح فى تثبيت ما قلناه .

وسبيل تحرير الدلالة أن نقسم الكلام فنقول : إذا وجد علم بحيث علم ، لم يخل إما أن يكون أحد العلمين عالماً بالثانى ، وإما أن لايكون واحد منهما عالماً(١) بالثانى ، وإما أن يكون كل واحد منهما عالماً(٢) بالثانى ، ويستحيل المصير إلى أن واحداً منهما غير عالم مع قيام العلم . إذ لو جاز قيام العلم بالعرض — والذى
٨٦ قام به العلم غير عالم — جاز ذلك فى قيام العرض بالجوهر ، وهذا واضح الفساد/ مغن بوضوحه عن بسط القول فيه . ويبطل أن يكون العالم أحدهما لما أوضحناه من أنه ليس أحدهما فى ذلك بأولى من الثانى .

وإن زعم الخصم أن كل واحد من العلمين عالم بالثانى ، كان ذلك نهاية الجهل ، ويلزم منه أن يكون الشىء حالا فى الشىء ومحلاله ، وهذا غاية التناقض . وقد ثبت أن العالم من قام به العلم . والذى يقرر فساد ذلك أنا لو قدرنا ثلاثة من العلوم قامت بحيث وجود علم واحد ، لم يكن إطلاق القول بأن كل واحد من العلوم الثلاثة عالم بأحد العلمين اللذين هما سواه ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك من الثانى . وهذه نهاية من الجهل لايلتزمها محصل . فهذه لمع كافية فى إثبات مارمناه.

والطريقة الأخرى غير مستقيمة على أصول المعتزلة من وجوه : منها أن المعول فيها على [ما] قدمناه من أن أحد العلمين ليس بأولى من الثانى . وقد أبطلت المعتزلة ذلك بأوجه منها : أنهم زعموا أن السواد الطارىء ينافى وجود البياض القائم بالمحل ، مع قطعها بأنه ليس أحدهما أولى بمضادة الثانى من الآخر، ثم اختص أحدهما بالمضادة ، وربما أفسدوه من أركان الدلالة : أنهم جوزوا

---

(١) أ : عالم (٢) أ : عالم

ثبوت حكم العلم ، لمن لم يقم به العلم ، حيث قالوا : إن العلم القائم بجزء من الجملة يوجب حكم العلم الجملة ، ولا يوجبه لمحله على الإختصاص ، فتظل[1] عليهم رعاية ما مهدناه .

فصل

[فى استحالة قيام العرض بنفسه]

فإن قيل : مادليلكم على استحالة قيام العرض بنفسه ؟

قلت[2] : الدليل عليه أن العلم ونحوه لوقام بنفسه ، لم يخل إما أن يعلم به ويثبت حكمه ، أو لايعلم به . فإن لم يعلم به ، كان ذلك إنقلاب جنسه على ماسبق إيضاحه .

وإن قال الخصم : إنه يعلم به، طولب عند ذلك بذكر العالم به ، فلايجد إلى إبدائه سبيلا . ومن الدليل على ذلك أن العرض لوقام بنفسه لقبل العرض . وذلك أن المصحح لقبول الجوهر المعانى قيامه بنفسه ، فإنا إذا أسبرنا أوصاف الجواهر ،
٨٧ وعرضناها على التقسيم ، لم يصح كون الشىء من صفاتها مقتضيا قبول/المعنى إلا صفة القيام بالنفس. ثم إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم ، لزم طرده فى كل مايقوم بنفسه ، وفى إبطال قيام العرض بالعرض إبطال قيامه بنفسه .

فإن قيل : فجوزوا قيام الحوادث بذات القديم للقيام بالنفس ، وجوزوا كذلك أيضا قيام الصفات القديمة[3] بالجوهر .

قلنا : هذا خارج عن غرضنا . فإنا قلنا المصحح لقيام المعنى على الجملة القيام بالنفس . ولم نتعرض لتفصيل المعانى ، ولم يستحل قيام الحوادث بذات القديم

---

(١) ب : فيطال (٢) ب : قلنا (٣) ب : القديم

من حيث كان معنى ، وإنما استحال من وجه آخر . وكذلك لم يستحل قيام الصفة القديمة بالجوهر من حيث كان معنى ، بل امتحال ذلك لحدوث الجوهر ، وتقدم وجود الصفة القديمة عليه ، واستحالة إنتقالها عن الموصوف بها إلى الجوهر عند حدوثه ، فاستمرت الدلالة . ولا مطمع المعتزلة فى إثبات هذا الأصل ، مع ما قدمناه من مناقضاتهم ، ولامعنى لإعادتها .

القول فى الأصل الثالث

وهو يشتمل على

إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض

اعلموا — وفقكم الله — أن من مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض . ثم الأعراض تنقسم : فمنها ما يجمع ضروبا منها اسم واحد ، ثم هى مختلفة متضادة ، ومنها مالايوصف بالاختلاف . فأما ماوصف(١) بالاختلاف والتضاد فمعظم الأعراض كاللون ، والطعم ، والكون ، والرائحة ، فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول ضروبها اسم واحد ، وهى مختلفة متضادة . ثم اسم اللون ينطلق على مختلفات متضادة كالسواد والبياض ، والحمرة والصفرة . ولايجوز خلو الجوهر عن ضرب من هذه الضروب ، ولايجوز أن يحتمل ضربين منها معا . فإن المختلف من الألوان متضاد ، وكذلك القول فى الطعم والريح والكون .

ومن قبيل الأعراض مالايثبت فيه أضداد مختلفة ، وذلك نحو البقاء إذا أثبتنا البقاء معنى ، فليس له ضد يخالفه . وتحرير القول فيه أن الجوهر إذا كان فى حالة
٨٨ يجوز أن يقبل البقاء فيها ، فلاتخلو عنه ، وليس/له ضد يخالفه ، فنقول : إنه لايخلو عنه أو عن ضده . وفى أضداد العلوم والقدر والارادات كلام يطول تتبعه وسنوافى به(٢) فى موضعه إن شاء الله . فهذا ماصار إليه أهل الحق .

---

(١) ب : يوصف (٢) أ : وسيوافونه

وذهب الدهرية إلى أن الجواهر القديمة كانت عرية عن الأعراض في الأزل، وعمموا ذلك في جميع أجناسها : الأكوان منها وغير الأكوان. وذهب الصالحي* — من المنتسبين إلى الملة — إلى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض، وافترقت(١) مذاهب أهل البصرة وبغداد في ذلك . فصار البصريون إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان، وتجويز عروها عما عداها من الأعراض . وصار الكعبي ومتبعوه — وهم البغداديون — إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان ، وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض . وسبيلنا أن نوضح وجه الرد على الدهرية ، ثم ننعطف على الإسلاميين .

[الرد على الدهرية]

فأما الرد على الدهرية من أوجه : أقربها أن نعرض الكلام عليهم في الأكوان فنقول : من يخالفنا في إثبات الجواهر في الأزل لا يخلو : إما أن يثبتها مجتمعة متلاصقة أو مفترقة متباعدة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة . فإن أثبتها مجتمعه أومفترقة ، فالاجتماع والإفتراق كونان . فقد صرح بأنها لاتخلوا عن الأكوان . وإن زعم أنها مجتمعة مفترقة معاً ، فقد أثبت الاجتماع والافتراق ، وهو ما نبغيه ولكنه ناقض فيه . على أن إثبات الوصفين على الإجتماع معلوم بطلانه ضرورة ، إذ العاقل يضطر إلى معرفة استحالة كون الشيئين مفترقين في حال كونهما مجتمعين .

والذي يوضح ذلك : أن الافتراق ينفي الإجتماع وكذلك الإجتماع ينفي الافتراق . فمن أثبت الإجتماع ، وأثبت الافتراق ، فقد نفى الاجتماع باثبات الافتراق ، وكأنه جمع بين نفي الشيء وإثباته ، ووضوح ذلك يغني عن بسطه .

---

(١) أ : اقتربت

* الصالحي : هو صالح بن عمر الصالحي من المرجئة . وهو رئيس فرقة الصالحية أنظر : اللباب لابن الاثير ٢ : ٤٦ .

وإن زعم الخصم أنها لم تزل غير مجتمعة ولا مفترقة ، كان ذلك باطلا ،
٨٩ مدركا بطلانه بضرورة العقل . فإنا إذا فرضنا الكلام فى جوهرين ، / وهما متحيزن شاغلان لحيزين ، لايجوز وجود أحدهما ، بحيث الثانى ، فلابد أن يكون أحدهما ملاصقا للثانى منضما اليه ، أولا يكون منضما إليه . فإن كان منضما إليه ، فهما مجتمعان (١) ، وإن لم يكن ملاصقا له ، بل كان فى حيز نائى عن حيزه فهما مفترقان ، وهذا معلوم ببدائه العقول .

وإن راغ الخصم وجوّز وجود جواهر بحيث جوهر واحد ، كان ذلك مصيراً إلى تداخل الجواهر ، وقد أوضحنا بطلانه بما فيه مقنع ، وسنعطف عليه عند ذكرنا تفصيل الرد على القائلين بالعنصر والهيولى . فإن قال قائل : ألستم اعتقدتم صانعا للعالم موجوداً ، ثم زعمتم أنه(٢) غير متصل بجواهر العالم ولا منفصل عنها(٣) ، فإن لم يبعد ذلك منكم فى الصانع وصنعه ، فلا تستبعدوه منا فى الجواهر .

وهذا الذى قالوه غير متقبل فى حكم النظر أولا ، فإنا تشبثنا فيما ادعيناه بالضرورة ، وإدعاء البديهة . والقوادح والإعتراضات إنما توجه على المستدلين ، ومدعى البديهة غير مستدل . فسبيل الخصم وإلزامه ، كسبيل أهل السفسطة ، إذا اعترضوا على المشاهدات والمحسوسات بالأحلام وضروب التخييلات .

على أنا نقول : إذا فرضنا الكلام فى متحيزين(٤) شاغلين لحيزين ، ورتبنا على ذلك غرضنا ، والرب سبحانه وتعالى ليس بمتحيز ، ومالا حيز له فلا يختص بجهة فى قرب أو بعد ، وهذا أوضح(٥) عند التأمل .

ومما تمسك به الأئمة فى الرد عليهم أن قالوا : إذا زعمتم أن الجواهر فى الأزل لم تكن مجتمعة ولا مفترقة ثم اجتمع منها ما اجتمع ، وافترق ما افترق ،

---

(١) ب : مجمان (٢) أ : مكررة (٣) ب : منفصلا
(٤) ب : + من (٥) ب : واضح

فالذى اجتمع منها لايخلو : إما أن يجتمع عن افتراق أويجتمع عن غير إفتراق فإن إجتمعت عن إفتراق ، فقد وضح قيام الافتراق بها قبل . وإن إجتمعت ولم تكن مفترقة قبل، فهذا معلوم بطلانه ضرورة. فإن/ كل شيئين موجودين يحدث ٩٠
فيهما وصف الاجتماع ، ولم يكن متحققا ، فلابد أن يحدث الإنضمام عن تباعد . وأن يحدث تلاصق عن تباين ، وما قررناه فى الإجتماع اللازم ترتيبه على الإفتراق ، فيقرر[1] فى الإفتراق ، ويلزم ترتيبه[2] على الإجتماع .

فإن قيل : لو لزم ما قلتموه فى المجتمعات والمفترقات[3]، لزم مثله فى الاجتماع والإفتراق ، حتى يقال لا يعقل افتراق إلا عن إجتماع ، ولا إجتماع إلا عن إفتراق ، وهذا يفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه مقابلة عبارة بعبارة ، وليس الغرض تتبع الألفاظ وصيغتها ، وإنما المقصد معانيها ، فلم ننكر عليكم ما قلتموه لتلقيب الاجتماع والافتراق ، ولكنا رجعنا إلى المعقول : فعرفنا بديهة أن المتحيزين إذا كانا موجودين فى حالة غير مفترقين فيها ، ثم افترقا فى الحالة الثانية ، فلابد أن يكونا مجتمعين قبلها ليفترقا ، وليس كذلك الإفتراق . فإنه لا يبعد فى موجب العقل أن يبدع الله الجواهر ، ويخلق فيها إفتراقاً لتكون متبددة فى أول الفطرة . وإنما البعيد أن نثبت لها وجوداً [4] قبل افتراقها من غير اجتماع ولا إفتراق ، فوضح ما قلناه واندفع ما سألوه .

ومما تمسك به المحققون أن قالوا : قد أعطيتمونا معاشر الدهرية استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض بعد أن قبلتها ، ومنعتم عودها عنصراً بسيطاً ، وأوجبتم قبولها الأعراض فيما لايزال وجوباً ، فلا تخلون إما أن تقولوا: وجب ذلك لها فيما لا يزال لانفسها ، فيلزم منه طرد ذلك فى الأزل لوجود أنفس

---

(١) (ب) : فيتقرر
(٢) ب : ترتبه
(٣) أ : + واو
(٤) ب : وجود

الجواهر فى الأزل عندكم . وإما أن تقولوا ثبت ذلك لمعنى . فإن قلتموه ، لزمكم القول بقيام ذلك المعنى بالجوهر . ثم تبقى عليكم الطلبة فى قبول ذلك المعنى، فيلزم
٩١ آ إثبات معنى آخر يوجب قبول المعنى الأول ، ثم يتسلسل القول . وإما أن/تزعموا هذا الحكم وهو [أن] وجوب قبول الأعراض ثبت لا للنفس ولا لمعنى ، وهذا باطل . إذ لو جاز ثبوت هذا الحكم فى وقت مخصوص مع جواز ثبوته قبله وبعده من غير مقض ، جاز أن يثبت للجوهر حكم التحرك من غير مقتض ، وفيه تصريح بنفى الأعراض . والقول بالعروّ عن الأعراض فرع للقول بثبوتها ، فلم يبق بعد ذلك إلا القطع بأن الجواهر إنما تقبل الأعراض لأنفسها .

فإن قيل : أليس الخلق يختص بما لا يزال ويمتنع فى الأزل ، فكذلك قبول الأعراض يثبت فيما لا يزال ولا يثبت فى الأزل . وزعم (١) أن التقسيم الذى ذكرناه ، ينعكس علينا فيما ألزمه ، وهذا الذى قاله باطل من أوجه : أقربها أن الذى أحلناه : إثبات خلق أزلى ، وهو مستحيل أبداً ، إذ الأزلى ما لا أول له ، والخلق ما افتتح إيجاده ، والجميع بينهما تناقض .

والذى جوزناه خلق مفتتح ، فحيث تصور (٢) ذلك يجوز . ثم إذا تصور ، وكان مفتقراً إلى قصد قاصد واقتضاء مقتض، وخصمنا يزعم أن الأعراض يقبلها الجوهر من غير مقتض فيما لا يزال ، فاستبان افتراق مذهبنا .

ثم نقول : لو تجوزنا فقلنا [إن] ثبت (٣) الخلق بالقدرة لنفسه ، لم يلزمنا فيه ما يلزمكم لو قلتم إنه قبل العرض لنفسه ، فإنكم لو قلتم ذلك ، لزمكم إثبات ذلك فى الأزل ، إذ أثبتم أنفسها فى الأزل . ونحن لم نثبت للخلق قبل حدوثه نفسها ، فيلزمنا (٤) ما لزمكم ، فاستبان إندفاع السؤال من كل وجه .

---

(١) أ : وزعموا
(٢) ب : فحين يتصور
(٣) ب : يثبت
(٤) ب : فلزمنا

وإن ينهج الخصم ، فاثبت مخصصاً للجواهر بحكم قبول الأعراض ، فقد أجابنا إلى أقصى الغرض ، حيث أثبت مدبراً مخصصاً ، وكفانا مؤونة التطويل ، وعاد الكلام معه إلى المنهج الذى تكلم به الإسلاميون (١) ، إذا جوزوا تعرى الجواهر عن بعض الأعراض أو عن جميعها ، فهذه جمل مقنعة فى الرد على الدهرية .

فصل

[فى استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض]

يشتمل على الرد على المنتمين إلى الإسلام المجوزين عرو الجواهر / عن بعض ٩٢
أجناس الأعراض .

فمن أوضح الدلالة على استحالة عرو الجواهر عن الأعراض ، إتفاق الكافة على استحالة خلوها منها مع قيامها بها . فكما استحال ذلك بعد قيام الأعراض ، وجبت استحالته فى مفتتح الفطرة .

وسبيل تجويز الدلالة أن نقول : إذا أحلتم عرو الجواهر عن الأعراض بعد قيامها بها ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إن ذلك لنفس الجوهر ، فيلزمكم طرد ذلك فى أول الخلق أيضا . وإما أن تقولوا : إن الجوهر لا يخلو عن الأعراض لقبوله لها ، فيلزم طرد ذلك فى أول الخلق أيضاً . وإن قلتم : إن الجوهر إنما لم يخل عن الألوان بعد قيامها ، لأن اللون الذى قام به أولا ، لا يعدم إلا بطرو ضده ، ثم لايعدم الضد الطارىء إلا بطار آخر ، فلا يخلو الجوهر عن لون أو ألوان متعاقبة. وهذا ما عليه معولهم فى إحالة تعرى الجواهر من الألوان بعد قيامها بها . وهذا غير سديد لوجهين :

أحدهما : أن ما قالوه من عدم الشىء بضده بنى على فاسد أصلهم ، وهم غير

---

(١) أ : الاسلاميين

مساعدين عليه . على أنا لو نقول : لو سلمنا لكم ما قلتموه جدلا ، لم يكن فيه مستروح ، إذ البياض السابق إلى الجوهر يعدم أولا ، ثم يعقبه السواد بعد عدم البياض. ولستم تقولون إن وجود البياض لا ينتفى إلا بعد وجود السواد ، إذ لو قلتم ذلك ،والتزمتم إجتماع الضدين ، لاستثبت(١) لكم ماقلتموه (٢) ورمتموه من توقف انتفاء كل لون على وجود ضده. وإذا لم تقولوا ذلك ، وزعمتم أن عدم البياض يسبق وجود السواد ، فلا أثر إذاً لوجود السواد فى إعدام البياض. فهلا قلتم : إن البياض يعدم ، ويجوز أن لا يعقبه سواد ، مصيرا إلى جواز تعرى الجواهر ؟ وهذا لا مخاص لهم منه . وهو مطرد على كل فريق من البصريين والبغداديين فى جملة
٩٣ أجناس الأعراض / .

ومما نستدل به على البصريين أن نعتبر الألوان بالأكوان. وسبيل(٣) الاعتبار أن نقول: قد أعطيتمونا إستحالة تعرى الجواهر عن الأكوان، فلا يخلو: إما أن يكون ذلك لقبول (٤) الجوهر الأكوان أو لنفس الجوهر . فإن كان لقبوله لها ، فهذا الوفق متحقق فى الألوان ، فالتزموا قبول ما قلتموه فى الأكوان . وإن زعمتم أن ذلك لنفس الجوهر ، فنفسه بالإضافة إلى الأكوان كنفسه بالإضافة إلى الألوان ، إذ لا ينفصل قول من قال : الجوهر لا يخلو عن اللون لنفسه ، من قول من قال : إنه لا يخلو عن الكون لنفسه ، والقولان متماثلان قطعا . فإما أن يبطلا أو يصحا ، وليس صحة أحدهما أولى من صحة الثانى .

وإن زعم الخصم أن استحالة تعرى الجواهر عن الأكوان معلوم ضرورة .

قلنا : هذا لا يقدح فى الدليل ، فإن المنظور فيه ، المستدل عليه ، يعتبر بالمعلوم ضرورة .

---

(١) أ : لاستتب
(٢) ب : — واو
(٣) ب : فسبيل
(٤) ب : القبول

على أنا نقول لخصومكم : ادّعى (١) مثل ذلك فى الألوان ، فإن أجسام العالم لو تركبت جملتها ومَشْاُكت (٢) بين عينى شخص ، وتعلقت بها رؤيته ، فلابد أن تكون على هيئة ، ولون ، ومنظرة مخصوصة ، بحيث لو قدر طرو ألوان أخر عليها ، لاختلف المنظران (٣) ، كما يختلف منظر الأبيض والأسود ، فقد استوى القولان .

والكعبى وأشياعه يدعون من الضرورة فى الألوان ما ادعاه البصريون فى الأكوان . وإن زعم الخصم أن الجوهر يتضمن الأكوان ، ولا يتضمن الألوان ، لم يكن تحت هذا القول معنى ، إذ لا معنى للتضمن (٤) إلا استحالة التعرى عن الأكوان ، فآل محصول القول إلى أن الجواهر لا تتعرى عن الأكوان ، وتتعرى عن الألوان . وهذا رجوع إلى محض الدعوى .

ومما تشبث به القاضى رضى الله عنه فى « الشرح » أن قال : تعاقب الأعراض على الجواهر لازم ، ويستحيل المصير إلى إبطاله لتجويز التعرى عن الأعراض ، كما يستحيل المصير إلى تجويز اجتماع المتضادات لما فيه(٥) من إبطال تعاقب الأعراض.
وسبيل التحرير/ أن يقال : لما استحال بطلان التعاقب باجتماع المتضادات فى حال. ٩٤
إستحال ذلك فى كل حال . فكذلك إذا استحال بطلان تعاقب الأعراض بالتعرى عنها بعد قيام الأعراض بالجواهر ، وجب أن يستحيل ذلك إبتداء ، ووجه القول فيه كما سبق .

و(٦)من ذهب مذهب الكعبى ، قامت عليه الأدلة الموجهة على البصريين، وخص بما يوجه على الملحدة فى الأكوان ، ولا معنى لإعادته .

---

(١) ب : ادعاه
(٢) ب : مثل
(٣) ب : لاختلفت المنظرتان
(٤) ب : التضمن
(٥) أ : لما فيه ، مكررة
(٦) أ : — واو

وأما الصالحى ، فتوجه عليه الأدلة المقامة على الدهرية و(١)الإسلاميين ، ويخص بضرب من الإلزام لا محيص له منه ؛ وذلك أنا نقول : إذا جوزت تعرى الجواهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حدث الجواهر ، إذ لا سبيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدمناه ، وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر ، فهو مردود .

ومما يعم كافة مخالفينا من المنتمين إلى الإسلام أن نقول : قد اتفقنا على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، ولا دليل على ذلك إلا أن يقال : لو قَبِل (٢) الحوادث لم يخل منها ، وأنتم أفسدتم ذلك على أنفسكم . ولو حاولوا إثبات مرامهم بطريقة أخرى، لم يجدوا إليها سبيلا .

وقد ذكر الأستاذ أبو بكر والأستاذ أبو اسحق طريقة فقالا : إذا أدرك المدرك جوهراً، ثم قام به سواد ، فأدركه مع السواد ، فيعلم تفرقة ضرورية بين حالتى الجوهر ، ولا تتعلق التفرقة إلا فى شيئين . فدل أن التفرقة تعلقت بالسواد ولون آخر قبله ، إذ يستحيل أن تتعلق التفرقة بذات الجوهر والسواد ، إذ لو تعلقت التفرقة بهما لأدركهما المدرك مع استمرار السواد القائم بالجوهر . فوضح أن التفرقة المدركة بين حالتى الجوهر لم ترجع إلى ذات الجوهر والسواد ، وإنما رجعت إلى السواد ولون آخر قبله .

وهذه الطريقة مدخولة عندى من وجهين : أحدهما أن للقائل أن يقول : إن التفرقة على الوجه الذى ادعيتموه غير مسلم (٣) [بها] ، بل أقصى ما فيه أن نرى الجوهر وحده ، ثم نرى معه لونا (٤)، فنفصل بين رؤية شىء واحد وبين رؤية شيئين .

---

(١) أ : — واو
(٢) ب : قبل
(٣) ب : مسلمة
(٤) أ ، ب : لون

والوجه الآخر أنا نجّوز أن يخلق / الله لنا إدراكا (١) متعلقا بالجوهر ٩٥
دون لونه ، ثم يخلق لنا إدراكا متعلقاً بلونه . والإدراك أولا لم يتعلق بحال الجوهر وعرض زائد عليه ، وهذا لازم لا محيص عنه . فهذه جمل مقنعة فى إثبات ما رمناه .

فصل

مشتمل على ذكر شبه المخالفين

إعلموا أحسن الله إرشادكم أن معظم شبه مخالفينا ترجع إلى طريقة واحدة ، وهى أنهم قالوا : الجوهر والعرض موجودان متغايران محدثان ، لا يوجب أحدهما الثانى ولا يقتضيه . وسبيل كل فعلين صادرين من الفاعل أن يجوز ثبوت أحدهما دون الثانى ، إذ الفعل يصدر على اختيار الفاعل ، ويستحيل أن يوجب أحد الفعلين إحداث الفعل الآخر ، واعتبروا ذلك بالعرضين والجوهرين . فنقول : إذا صدر هذا عن البصريين فى الألوان ، انتقض عليهم فى الأكوان . وإن صدر عن البغداديين فى الأكوان ، بطل بالألوان . وإن صدر من الصالحى ، فيبطل من أوجه أقربها : إن الذى قاله فى الجوهر ينعكس عليه فى العرض ، ويلزمه تجويز عرض بلا جوهر لصدور العرض على إختيار الفاعل .

ومما يوضح فساد ذلك : أن فعل السواد يمنع من فعل البياض ، مع تحقق الاختيار فى العرضين . فلئن لم يبعد امتناع أحدهما بالثانى ، لم يبعد لزوم أحدهما عند ثبوت الثانى فى محل التنازع .

فإن قال : إن اجتماع الضدين من المستحيلات ، ولا يوصف القادر بالاقتدار على المحال .

---

(١) أ : إدراكنا

قيل : وكذلك وجود الجوهر دون الأعراض مستحيل لما قدمناه ، فكذلك استحالة جواهر لا تجتمع ولا تفترق .

ومما يوضح فساد ما تمسكوا به : أن الحياة شرط فى ثبوت العلم ، ثم العلم والحياة فعلان ، فهلا ثبت العلم دون الحياة على قضية مذهب الخصم ؟

ومما نعارضه به أن نقول : من قامت به آلام وأسقام ، وانتفت عنه الآفات المانعة من العلم ، فيعلم ما قام به من الألم لا محالة . فلئن لم يبعد اقتران العلم والألم وجوباً ، لم يبعد ذلك فى الجوهر والعرض .

٩٦ ومما يتعلقون به : التمسك بضروب لا معنى للاستدلال / بها ، منها : أنهم يقولون الماء والهواء لا لون لهما ، والحجارة والخشب وقشور الجوز واللوز ونحوهما لا طعوم لها ، وكل ما ذكروه باطل .

فأما الماء فلا ينكر لونه إلا معاند . بيد أنه اختص بلون مخالف لسائر ألوان الأجسام . وفى الناس من قال : إنه على لون البياض ، ويظهر ذلك بأن يقطر الماء من علو إلى سفل ، فيتبين أنه على لون البلّور . وهذا كلام فى تفصيل اللون وأصله معلوم قطعاً . ولو ساغ إنكار لون ، لما ساغ إنكار البياض وما عداه من الألوان. وأما الهواء فمن الناس من قال إنه غير مدرك فى وقتنا ، ومنهم من قال إنه مدرك مرئى . فمن نفى كونه مدركاً ، سقطت عنه الطلبة فى لونه . ومن أثبت كونه مدركاً — وهو الصحيح — أثبته ذا لون ، وزعم أنه إذا جنّ الليل ، أظلم الهواء ، وضرب لونه إلى السواد ، وإذا أضاء النهار[١] أضاءت أجزاء الهواء وضربت إلى البياض ، وكل ذلك تكلف . فإن أكثر ما فيه أن يسلم الخصم أنا لم ندرك لون جوهر ، ولا يدل عدم إدراكنا له على انتفائه ، فإنا إنما ندرك ما يخلق لنا إدراكه .

وأما ما ذكروه من نفى الطعم عن ضروب من الأجسام ، فساقط ضرورة

(١) ب : أنهار .

وبديهة . فإن الحجر لو سحق واستفت(١) سحاقته ، لأدرك طعمها ، وكذلك القول فى كل ما ألزموه .

ولو سلمنا لهم جدلا ما راموه ، لما كان فيه حجة ، لما قدمنا من أن عدم الإدراك لا يدل على عدم المدرك . فهذه جملة شبههم ووجوه التقصى عنها .

واعلموا أنه لا مطمع للمعتزلة فى إثبات هذا الذكر ، مع تناقض أقوالهم وتنافرها ، على ما اشتمل الفصل عليه ، فلم يطرد لهم إذاً أصل من الأصول المقدمة ، أعاذنا الله من المناقضات فى(٢) أصول الديانات .

القول فى الأصل الرابع

وهو يشتمل على إثبات استحالة حوادث لا أول لها

والذى يحقق ذلك أوجه : أقربها ما ذكره شيخنا رضى الله عنه ، وذلك أنه قال : من نفى الأولية على الحوادث ، وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحاداً ، ثم تقدر الفراغ
٩٧ منها ، وتحقق تصرمها ، فقد جحد الضرورة وبديهة العقل / وذلك أن ما لا نهاية له لا عدد يحصره ، ولا مبلغ يضبطه . [و]يستحيل بضرورة العقل . — قطعاً(٣) — أن تمضى الآحاد على إثر الآحاد توالياً وتعاقباً ، ثم يفضى ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له. فهذا معلوم بطلانه ، مدرك فساده بديهة . وأقرب الأمور فيه : أن الجمع بين نفى النهاية والمصير إلى التناهى تناقض لا ينكره لبيب . فإذا وضح ذلك قلنا للدهرية : من قضية أصلكم أنه انقضى قبل الدورة التى فى وقتنا هذا دورات لا نهاية لها ، فإذا انقضت ، فقد انتهت . وكيف ينتهى ما لا يتناهى واحداً واحداً ، وهذا ما لا يستريب فيه منصف .

وربما عبّر شيخنا عن ذلك فقال : شرط كل حادث على أصول الدهرية أن

---

(١) أى ابتلعت (٢) ب : و . (٣) أ ، ب : وقطعاً

ينقضى قبله آحاد ما لا نهاية له . ومآل(١) ذلك فى التحقيق يرجع إلى أنه لا يحدث حادث إلا بعد أن ينقضى ما لا ينقضى . ومن ذلك قال أهل الحق : إن فى تقدير حوادث لا نهاية لها(٢) نفى لجملة الحوادث ، فإنها لو ثبتت ، لكان كل واحد مشروطاً بمحال ، وهو انقضاء ما لا ينقضى قبله ، وكل ما علق ثبوته بمحال ، كان محالا . وهذه الطريقة مغنية فى إثبات ما نرومه .

ثم سلك أئمتنا طرقاً فى الحجاج : منها أن قالوا : من أثبت الحوادث ، ونفى الأولية فيقسم عليه القول ، ويقال له : نفى الأولية لا يخلو : إما أن يرجع إلى موجود واحد ، وإما أن يرجع إلى موجودات . فإن رجع ذلك إلى موجود واحد ، أثبتوه فى الأزل ونفوا أوليته . فقد أثبتوا قديماً لا أول له ، وأثبتوا حوادث متناهية لها أول . واستبان أن الذى نفى عنه الأولية ليس من الحوادث ، بل هو متصف بالقدم فى نفسه ، وما هو من الحوادث ، فالنهاية والبداية لازمتان له .

وإن زعم الخصم أن نفى الأولية يرجع إلى موجودات ، ولا يتخصص بموجود واحد ، كان ذلك واضح البطلان . فإن كل حادث له أول . فينبغى أن يصرف نفى الأولية إلى ذات أزلية ، وإثبات حادث أزلى تناقض لا خفاء به .

ومما تمسك به الأئمة أن قالوا : حقيقة الحادث : الموجود الذى له أول .
٩٨ فإذا كان / هذا حقيقة الحادث الواحد ، فحقيقة الحوادث : هى التى لها أول . إذ الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد . والذى يقرر ذلك أن الجوهر الواحد إذا كان من حقيقته التحيز ، فالجواهر متحيزة إذا ثبت كون الجوهر الواحد متحيزاً .

وقد التزم بعض الأغبياء على ذلك سؤالا فقال : قد يثبت لحالة الاجتماع من

---

(١) ب : وقال (٢) ب : + تتناهى

الحكم ما يثبت فى الانفراد ، فإن الواحد لو أخبر عما شاهده ، لم يقتض إخباره العلم بالمخبر ، ولو أخبر عدد التواتر عما شاهدوه ، تضمن اخبارهم العلم بالمخبر فرقاً بين الإفراد والاجتماع ، وهذا خاف من الكلام مرذول . وذلك أن الذى تمسكنا(١) به مرتبط بالحقائق ، والذى ألزمه السائل ليس من قبيل الحقائق . وذلك أن إخبار أهل التواتر — ليس يوجب العلم بحقيقته(٢) — راجع إلى أجناس المخبرين أو إلى أجناس أخبارهم ، ولكنه منوط بإطراد العادة . ويجوز فى المعقول تقدير انخراق العادة فى إخبار أهل التواتر ، حتى لا يعلم المخبر . وإذا سبق المقتضى الانقضاء ، وجب متأخر عنه ، وإذا تأخر عنه ، كان له أول منه ابتدأ . والمنقضى الذى سبقه له أول أيضاً ، لأنه قبل الانقضاء ، والانقضاء يعقبه . وإذا(٣) تقدم الانقضاء منقض ، وجب أن يكون لهما أولان ، وهذا موجب تناهيهما . فسوزانة وزان الحركة ، فإنها أبداً مسبوقة بأنها تفريغ جهة وإشغال أخرى . والتفريغ لا بد أن يسبق بإشغال ، فهى أبداً مسبوقة ، وهى أبداً لها أول . كذلك ها هنا فى الانقضاء المسبوق بمنقض عند إخبارهم . وكذلك يجوز تقدير إطراد العادة فى أن نعلم صدق المخبر الواحد إذا كان صادقاً . فاستبان خروج ما ألزمه السائل عن غرضنا ، بل الذى أردناه إيضاح حقيقة ، والحقائق لا تختلف بالانفراد والاجتماع .

ومن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا فرضنا الكلام فى وقتنا هذا ، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له ، ولو فرضنا قولنا فى الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور ، لقال الخصم فيه : إنه انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يزال يقدم الوهم ويقدر(٤) الانقضاء قبله . ويجرنا هذا الكلام إلى أحد أمرين كلاهما ينقضان أصول الدهرية .

---

(١) أ : تمسك (٢) أ : بحقيقة

(٣) ب : فإذا (٤) ب : ويقرر

أحدهما أن نقول : ينتهى الوهم إلى وقت يقال فيه الآن ينصرم ما لا يتناهى ، حتى لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت . فإن ارتضى الخصم ذلك ، كان باطلا بضرورة العقل . فإنا نعلم أن تقدير وقت قبيل ذلك الوقت المعين الذى فرضنا
الكلام فيه ، كتقدير ذلك / الوقت ، وليس أحدهما أولى من الثانى ، ثم كذلك ٩٩
القول فى وقت قبله إلى غير أول .

والذى يوضح ذلك : أنا لو خصصنا ذلك بوقت معين ، لزم منه ، إذا نفى قبل هذا الوقت ، حادث واحد ، فالذى قبله متناه ، وما كان متناهياً ، لا يصير بواحد غير متناه ، وهذا معلوم ضرورة وبديهة . فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول : إنما ننتهى فى تقديمنا أوهامنا إلى وقت يقال فيه : انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت ، فقد وضح بطلان ذلك .

وإن زعم الخصم أن لا ننتهى فى الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول لا يتعدى ولا يتجاوز ، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلا من غير أول ، فإن قال ذلك : اتضح تناقض قوله . فإن الذى يتحقق من غير أولية ، لا يتصور أن يقع قبله شىء ، حتى يكون مسبوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً له . إذ ما لا أول له لا يسبق ، فكيف يتحقق قبل الانقضاء المحكوم به فى الأزل حوادث ، ثم انقضت . ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلى . وهذا تصريح بتقديم الحادث على الأزلى ، وهذا باطل بضرورة العقل .

قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى : هذه الطريقة التى طردناها(١) مقتضبة مجتلبة مما أشار إليه المشايخ رضى الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطرباً للمتأخرين ، ولكنى لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين ، وهى مما ألهمنى الله تعالى لتحريرها ، ولو لم يكن فى كتابنا هذا سواها لكان بالحرى

---

(١) أ : طردنادها

أن يغتبط به . فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وفى إيضاح إفساد ذلك تصريح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض .

ولم نذكر هذه الكلمات متمدحين ، بل أوردناها(١) لتميز بين هذه الطريقة وبين ما عداها ، ولا نجرى جميع الأدلة مجرى واحداً فى الوضوح والخفاء . وقد ذكر الأئمة جملا من الأمثلة فى تحقق هذا الأصل نحو قول بعضهم إلى المعلق حدوثه / ١٠٠
بتقدم حدوث ما لا يتناهى عليـــه : يستحيل ويفضى إلى منع تصور الحدوث . وضربوا لذلك مثالا فقالوا : إذا قال القائل لمن(٢) يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً . فلا يصح منه إعطاء درهم ولا دينار على قصد شرطه . وهـــذا ونحوه يندرج تحت(٣) ما قدمناه من الطرق ، فلم نستحب الإطناب فى إيراد الأمثلة ، فإنا شرطنا فى كتابنا هذا التعرض للمقاصد من غير إخلال بها ، والإضراب عن التطويل بتكثير الأمثلة والعبارات ، والله ولى التوفيق .

فإن قال من الملحدة قائل: إذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ، وأشاروا بذلك إلى تجويز توالى الحوادث من غير انقضاء وتصرم . وهذا الذى ذكروه ساقط من أوجه : أقربها أنه ادعاء مجرد ، والكلام فى حكم النظر لا يخـلو : إما أن يكون دليلا ، وإما أن يكون قدحاً واعتراضاً . والذى ذكروه خارج من القسمين ، فإن ما قدمناه من الأدلة لا يقدح فى شيء منها ما ذكروه والذى أبدوه لا يصلح أن يكون دليلا ، فإنه اقتصار على دعوى مجردة ، ومعارضة لفظية من غير رعاية المعنى . وهذا القدر كاف فى الانفصال ، ولكنا نتعداه فنقول : حقيقـــة الحادث ما له أول . ففى نفى الأولية نفى حقيقة الحدوث ، وليس حقيقة الحادث ما له آخر ، فانفصل أحد الكلامين عن الآخر ووضح الفرق بينهما . ثم نقول : إنما الذى أنكرناه انقضاء ما لا يتناهى آحاداً

---

(١) أ ، ب : أوردناه (٢) : لن ب (٣) ب : بحيث

وتعاقباً ، وأحلنا أن ينقضى ما لا نهاية له بمرور الواحد بعد الواحد ، وقطعنا استحالة دخول ما لا يتناهى فى الوجود ، وهذا مستنكر فيما ألزمتموه . فإن الحوادث إذا كان لها مفتتح ، ثم كانت تتعاقب ، ولا يدخل فى الوجود إلا معدود ، ولا ينقضى إلا محدود ، فلو ألزمونا فى هذا الطرف انقضاء ما لا نهاية له ، لكان
١٠١ قادحاً . وقد وضح أنه لا ينقضى إلا ما له نهاية ، واندفع ما راموه . / والذى يوضح ما قلناه : إن خصومنا وإن سوغوا حوادث لا أول لها ، ثم وصفوها بالانقضاء مع انتفاء النهاية عليها ، فلا يسوغون إثبات حوادث لها أول ، ثم يتعاقب منها ما لا نهاية له . فالذى ألزمونا مما أقروا بإنكاره مع تجويزهم غيره. فقد راموا الجمع بين شيئين ، مع اعترافهم بافتراقهما . وهذا القدر كاف فى إيضاح ما رمناه .

وضرب بعض الأئمة للفرق مثالا فقال : نظير انقضاء ما لا ينقضى ، قول القائل : لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً ، فيستحيل منه الإقدام على إعطاء درهم على موجب شرطه . ونظير ما ألزمونا فى الآخر : لا أعطى درهماً إلا أعطى بعده آخر ، وذلك غير ممتنع . وذكروا سوى ما قلناه . وأحسن الأمثلة ما أوردناه مع الاستغناء عنه ، فإن مرامنا أوضح من أن يحتاج فيه إلى عضده بالأمثلة .

فصل

[فى أن للجواهر أولا]

إذا ثبتت الأعراض وثبت حدثها ، وثبتت استحالة تعرى الجواهر عنها ، واستبان أن للحوادث أولا ، فيخرج من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لم تعر عما له أول ، وإذا لم تعر عنه ، لم تسبقه ، إذ لو سبقته لكانت عارية عنه ، وما لا يسبق ما له أول ، فله أول . ولو خلينا(1) وقضية ترتيبنا فى الكتاب ،

---

(١) أ : تخلينا

لا كتفينا فى هذا الفصل بهذا القدر ، ولكن جرى رسم المحققين بايراد أمثلة واضح إندفاعها . وقد أشار القاضى رحمه الله فى « الشرح » إلى بعضها(١) ، فلم نجد بداً من الإشارة إليها .

فإن قال قائل : ماقلتموه لايدل على تعيين أول للجواهر تخصيصاً بوقت ، فإذا لم يدل على تعيين وقت حدثها ، فينبغى أن لايدل على أصل حدثها على الجملة . وهذا من ركيك القول ومرذوله . فإن الذى قلناه يستند إلى العلم الضرورى ، ويتضح مرامنا فيه بتقسيم البديهى مع تقرير ثبوت الأصول الأربعة . فإنه إذا وضح أن الجواهر لاتخلو عن الحوادث ، ولها أول ، فلاتخلو الجواهر إما أن تقدر قبل الحوادث ، أو تقدر مع الحوادث ، غير متقدمه عليها ولامتأخرة عنها ، أو تقدر
متأخرة عنها . فإن قدرت متقدمة ، / فقد عريت عن الحوادث ضرورة على هذا ١٠٢
التقدير . وإن قدرت مقارنة،فلم تكن الجواهر إذاً موجودة قبل الحوادث . وإذا إنتفى وجودها قبل الحوادث ، وتحقق وجودها مع الحوادث ، فقد بان أنها لم تكن فكانت ، وهذا معنى الحدوث . وإن قدرت الجواهر متأخرة عن الحوادث ، ففيها ثبوت ما نرومه من تأخرها ، وثبوتها بعد أن لم تكن . ولكنه يجر إلى أصل باطل وهو إثبات الأعراض قائمة بأنفسها . وقد قدمنا الدليل على بطلان ذلك . فاستبان أن كلامنا يستند إلى العلم الضرورى ، فلانقبل عليه شيئاً من الترهات ومعارضات العبارات .

على أنا نقول : ليس من شرط معرفة الشىء تعين(٢) وقته . والذى يوضح ذلك : صحة معرفة افتقار الكتابة إلى الكاتب ، والبناء إلى البانى ، مع الذهول عن الوقت الذى اتفق فيه البناء وتقدرت فيه الكتابة . فكذلك(٣) الحدوث يعلم على الجملة ، وإن لم يتعين الوقت . فالذى يوضح ذلك أن الأعراض حادثة على الجملة ، وإن لم تتعين أوقات حدوثها . فإن لم يبعد ذلك فى الأعراض ، لم يبعد فيما قارن الأعراض ، ولم يسبقها . والتحقيق فيها : أنا عرفنا حدث الأعراض على الجملة

---

(١) ب : تعميمها . (٢) ب : تعيين (٣) ب : وكذلك

وثبوت الأولية لها ، فعرفنا حدث مالا يعرّى عنها على الجملة . ولو تعين لنا وقت أول حادث ، لتعين لنا وقت حدوث ما قارنه ولم يسبقه . ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه .

فإن قال قائل : الحوادث التى نراها طارئه على الأجسام فى وقتنا ، لاتدل على حدث الأجسام . والحوادث التى قبل هـذه مثلهـا ، فإذا لم يدل بعضهـا ، لم يدل سائرها . وهذا ركيك واضح البطلان . وكذا تحاول بمثل هذا الكلام رد ماثبت ضرورة . وسبيل إيجـاب الإنفصـال أن نقول : الحوادث التى فى وقتنـا وقعت الجواهر قبلها ، فلم تدل على حدثها ، وأول الحوادث لم تسبقه الجواهر ، فدل على
١٠٣ حدثها . فوضح الإنفصال عن السؤال . ومما / يهذون به فى الأصلين ، معارضـات لفظية لامحصول لها : منهـا أنهم قالوا : لو لزم القول بأن ما لايعرى من الحوادث حادث ، لزم أن يقال مالا يعرى عن الأعراض عرض ، ومالا يعرى عن الألوان لون ، ومالا يعرى عن المنقضيـات منقض(١) ، ومالا يعرى عن مالا يبقى ، فغير باق .

وسبيل الجواب عن جميعها وجهان : أحدهما : الإمتناع عن قبول المعارضات عند استناد الدعوى إلىالبدائه والضرورات . فإنا أوضحنا أن مالم يتحقق وجوده قبل حادث ، ولم يكن متقدما عليه ، ثم كان مقـارنا له ، فقد ثبت ضرورة أنه لم يكن فكان . ومن رام فى ذلك لنا قدحا مع تسليم الأصول ، لم يتقبل منه ، ونزل قوله منزلة مغالطات أهل السفسطة عند إنكار المشاهدات ،وجحد المحسوسات.

والوجهالآخر فى الجواب أن نقول : مالايسبق الحوادث ، فقد شاركها(٢)فى حقيقة الحدوث . فإنه من حيث لم يسبق الحوادث فقد تأخر ، وكان بعد أن لم يكن . ومن حكم الحادث أن لا يسبق على الإطلاق ، فلما شـارك مالا يعرى عن الحادث الحادث فيما يؤول إلى حقيقة الحدوث ، لزم الحكم بحدوثه .

---

(١) أ : منقضى (٢) أ ، ب : شاركه

وإذا قلنا : لايعرى الجوهر عن العرض ، فليس فى ذلك تثبيت مشابهة بينها فى حقيقة الأعراض أوحقيقة الجواهر . وكذلك إذا قال القائل : لايعرى الجوهر مما لايبقى ، فليس فى عدم عروه مما لايبقى ، تشريك بينه وبين مالا يبقى فى حقيقة نفى البقاء . فلم يلزم الحكم بنفى البقاء عن الجوهر من حيث لم يعرّ عن المنقضيات غير ، الباقيات(١) . ولامعنى لبسط القول فيما هذه سبيله . ولولا إشارة القاضى رضى الله عنه إلى هذه الإعتراضات ، لاقتضى ترتيب الكتاب الاضراب عن مثل هذا الكلام .

فصل

يشتمل على ذكر شبه الملحدة

١٠٤ أعلموا عصمكم الله أن مجارى كلام الدهرية تحصرها أربعة أقسام : أحدها تقدم/ الفراغ منه ، وهو تعرضهم للقدح فى الأصول الأربعة المنبئة إليها ثبوت حدوث العالم ، وقد قدمنا من كلامهم ، وانقضى(٢) ، بما فيه مقنع .

والقسم الثانى ، من شبههم يتصل بالتعرض لنفى الصانع ، ولهم فى ذلك طريقان: أحدهما المصير إلى أن اثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على مايصير إليه الاسلاميون،غير معقول . والطرق الأخرى(٣) تتعلق بالتعديل والتجوير ، فإنهم ربما يقولون : فعل ما لايتضمن ضراً ونفعاً(٤) إلى الفاعل ، ولايدفع ضرراً عنه من قبيل العبث والسفه إلى غير ذلك من مضاربهم فى الحكمة والسفه . وسنستقصى الكلام عليهم فى الوجهين إن شاء الله عز وجل .

والقسم الثالث يشتمل على الإستشهاد بالشاهد على الغائب من غير رعاية وجه فى الجمع بينهما ، وذلك أنهم يقولون : إذا لم يصادف الفلك إلا دواراً ، لزم الحكم

---

(١) ب : البقيات
(٢) ب : انفصالنا
(٣) ب : الآخر
(٤) أ : ضر ونفع

بذلك أبداً . وإنا إن(١) لم نشاهد دجاجة إلا من بيضة ، وإنساناإلامن نطفة بين ذكر وأنثى ، لزم الحكم بذلك فيما غاب عنا . وهذا الذى ذكروه خروج عن المعقول .

وأول ما يفاتحون فيه الطلبة . فيقال لهم : أتعلمون(٢) ما ادعيتموه من الاستشهاد بالشاهد على الغائب ضرورة أم تعلمونه نظراً ؟ فإن زعموا أنهم يعلمونه ضرورة ، سقطت مكالمتهم ،ورفضت محاجتهم . ثم لم يسلموا بأن يعارضوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا ما ذكروه نظراً،طولبوا باظهاره . فلايجدون إلى ذكر طريق فى النظر بعد ذلك سبيلا .

ثم نقول : لوصح ماقلتموه، لزم على طرده أن يحكم بنفى المانعات ، من لم يرها. ولو قدر أقوام مكفوفون فى بعض جزائر البحار ، أو كانوا مدة فى قطر من الأقطار ، فيلزم أن يحكموا بنفى الأبصارطرداً لما ذكرتموه . فإن يأبوا عما ألزموا ، كان ذلك نقضاً منهم لما مهدوه . وإن طردوا، إستبان أن الإستشهاد اذن بالشاهد على الغائب من غير تحرير وجمع ،لايفضى إلى العلم . وفى الإستشهاد عليهم بالنواقض متسع ، وفيما قلناه مقنع .

١٠٥ على أنا نقول : لوقلب قالب/عليكم دعواكم ، لم تكونوا أسعد حالا منه . فإن قائلا قال : ماغاب عن المشاهدات، ينبغى أن يقدر على خلاف صفات المحسوسات، من حيث إختصت بالذهاب عن الإدراكات ، فما الفصل بين ما قدمتوه أولا ، وبين ما أبديناه الآن ؟ فلايجدون إلى الفصل سبيلا ، ويسقط القولان الفاسدان المتعارضان .

ثم نقول : كيف يستقيم ما ادعيتموه ، وقد أثبت معظمكم فى الأزل الهيولى

---

(١) ب : — إن (٢) ب : مكررة

والعنصر ، وهو فى كونه بسيطاً غير قابل للأعراض مخالف المدرك بالمشاهدات. وكذلك الطباع التى هى استقصات العالم وأصولها عند الطبائعيين كانت على التباين فى الأزل ، ثم امتزجت وتركبت ، فتركب العالم من تركبها ، والمحسوس منها الآن على خلاف ما اثبتوه فى الأزل ، ولم يستقم إذن من هؤلاء التشبث بالعوائد فى المشاهدات مع إثباتهم ما يخالفها .

فإن زعموا أن الاستشهاد بالشاهد على الغائب مما استدل به الإسلاميون ، فلا معنى للمنع منه . قيل لهم: لاسبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه ، ولاسبيل إلى طرده من كل وجه ، وإنما يسوغ القول به إذا إجتمع الشاهد والغائب فى علة أو شرط ، أو حقيقة أو دليل ، وسنبسط القول فى ذلك فى مفتتح الصفات إن شاء الله تعالى .

والقسم الرابع من كلامهم يشتمل على ضروب من التمويهات تدل على جميعها طريقة واحدة . وهى أنهم قالوا : لو حكمنا بحدوث العالم ، لم يخل إما أن نقول : إنه حادث لعينه ، أو نقول انه حادث لمعنى. فإن قيل : إنه حادث لعينه ، لزم منه أن يعلم حدثه ، من يعلم عينه ، وليس الأمر كذلك . وإن كان حادثاً لمعنى ، فلا يخلو ذلك المعنى إما أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما ، لزم الحكم بقدم مركبه ، وفيه القول بقدم العالم . وإن كان ذلك المعنى حادثا ، فالقول فى حدوثه كالقول فى حدوث العالم ، فيلزم أن يكون حادثاً لمعنى ويتسلسل/القول عند ذلك. ١٠٦

وهذا الذى ذكروه واضح البطلان ، فأول ما يلزمهم عليه أن يعارضوا بمثله فى القدم ، فيقال لهم : إذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يخل إما أن تقولوا : إنه قديم لعينه ، فيلزمه على مؤدى[1] قولهم أنه يعلم قدمه من يعلم عينه . وإما أن تقولوا إنه قديم لمعنى ، فيتسلسل عليهم القول فى قدم المعنى . ثم نقول : قد ثبتت صفة النفس ، ولايدركها من علم النفس ، وهذا كما أنهم يسوغون أن يعلم الانسان لوناء

---

(١) ب : تؤد .

ولايعلم كونه سواداً . فإن رجع كونه لونا وكونه سواداً إلى عينه ، فإذا لم يبعد ذلك فيما ألزمناكم، لم يبعد فى ما أوردتموه . ويتصل شرح ذلك فى أحكام العلوم، وسنذكر فيها جواز كون الشيء معلوما من وجه مجهولا من وجه . على أن من أئمتنا من صار إلى أن الحدوث ينبيء عن معلومين: أحدهما الوجود، والثانى العدم المتحقق قبل الوجود . فاذا كان ذلك، لم يلزم من علم أحدهما علم الثانى ، فاستبان سقوط السؤال من كل وجه .

فصل

[فى الرد على بعض القائلين بقدم العالم]

قد قدمنا فى إثبات حدث العالم والرد على القائلين بقدمه على الجملة ما فيه غنى (١) . ونحن الآن نذكر تفاصيل أقاويل مخالفى الإسلام ، ونرمز إلى الرد عليها .

فالذى صار إليه أمم من الدهرية : أن العالم لم يزل على ماهو عليه الآن ، فلم تزل دورة قبل دورة ، واقتران الأنجم قبل اقتران إلى غير أول . ثم زعموا أن تأثيرات الفلك تتجدد ، كلما تجددت دوراته المتناسبة. وصار صائرون من هؤلاء إلى ما ذكرناه مع إثبات صانع مدبر . وزعموا أن العالم لم يزل مدبراً بتدبير الصانع ، وهذ ينسب إلى أبرقلس من الدهرية .

وذهب معظم الفلاسفة إلى إبطال القول بحوادث لا أول لها، فلما أبطلوا ذلك أثبتوا الهيولى والعنصر ، ثم اختلفوا فى صفته . فقال بعضهم : كان الهيولى فى حكم الموجود الواحد لا انقسام فيه ، وكان عريا عن الأعراض ، ثم انقسم وتجزأ ، وتركب وتشكل لما قامت به الأعراض .

---

(١) ب : غناء

وصار صائرون من هؤلاء إلى أن الهيولى جواهر / العالم ولم تزل متعددة ١٠٧
منقسمة ، ولكن كانت بسيطة . وعنوا بذلك عروها عن الأعراض .

ومما اختلف فيه أصحاب الهيولى أن قالوا : ما انقسم الهيولى بعد أن لم يكن منقسما ، وتركب صوراً وأشكالا ، أو قبل الأعراض وكان عريا عنها .

فمن صائرين منهم إلى أن صار إليه بقوة طبيعية حركية . وصار آخرون إلى أنه انعمل وانفعل من غير اقتضاء مقتضى وقصد قاصد ، وأثبت بعض منهم (١) الصانع القديم ، وزعم أن التأثيرات ظهرت فى الهيولى بقصد الصانع واختياره واقتداره .

وذهب بعض مخالفى الإسلام إلى أن أصل العالم الطبائع الأربعة (٢) ، ولم تزل متنائرة (٣) ثم امتزجت فاقتضى (٤) امتزاجها العالم .

وأثبت بعضهم طبيعة خاصة معدلة جامعة بين الطبائع الأربع. وأثبت آخرون منهم ما قلناه ، وفضاء قدروه مكاناً للطبائع التى هى استقصات العالم .

وذهب الثنوية إلى القول بقدم النور والظلمة ، ثم قالوا : ما زالا(٥) متنافرين تصعداً وتسفلا ، فكان النور صاعداً ، والظلام متسفلا ، ثم امتزج منها جزءان ، فكان العالم من امتزاجهما .

وذهب المرقيونية إلى إثبات معدل بين النور والظلمة . ثم من مذهب الثنوية أن النور والظلمة عند الامتزاج (٦) يفعلان العالم قصداً. ومنهم من يقول: اقتضاه

---

(١) ب : بعضهم
(٢) ب : الأربع
(٣) ب : متنافرة
(٤) ب : فاقتضاء
(٥) ب : ماذا لا
(٦) ب . امتزاج

طبعاً . والنور لو تفرد مزاجه ، لم يقتض إلا الخير ، والظلام لو تفرد ، لم يقتض إلا الشر .

وصار الأشغانية إلى أن الظلام موات يقتضى الشر بطبعه ، والنور حىّ يقع منه الخير قصدا .

وذهب المجوس إلى القول بقدم النور وحدث الظلام ، ثم اختلفوا فى سبب حدث الظلام . فقال منهم قائلون: إنما حدث لشكة خطرت لبعض أشخاص النور ، وكانت فكرة ردية (١) فى الصلاة ، فولدت (٢) الظلام ، ثم تركب الظلام شيطانا .

وقال آخرون: إنما تولد الظلام من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور،وكانت
١٠٨ فكرة ردية (٣) عبروا (٤) عن رداءتها بالعقوبة ،ثم نعتوها فقالوا : خطر لبعض/ أشخاص النور ، أنه لو حدث ظلام شرير يناوئنى (٥) وينازعنى عزّى (٦) ، كيف كان يكون ؟ فتولدت من الفكرة : الظلمة .

وصار آخرون إلى أن الظلمة حدثت بإحداث بعض أشخاص النور ، فإنه أحدثها معاقبة لما (٧) فرطت منه مفارقة ما (٨) يخالف الحكمة .

وعن أبى (٩) زكريا المتطبب(*) أنه قال بقدم المكان والزمان ، والنفس

---

(١) ب ، رديئة (٢) أ : فتولدت
(٣) ب : وديئة (٤) ب : غيروا
(٥) أ : ناوئنى (٦) أ : عزمى
(٧) ب : لمن (٨) ب : مما
(٩) أ : — أبى

(*) محمد الرازى (٢٥١ — ٣١١ هـ — ٨٦٥ — ٩٢٣ م)

محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر) طبيب حكيم ، كيماوي . ولد بالري ونشأ بها ، ثم =

والعقل المبدع . فهذه جمل من مذاهب الملحدة .

فأما المنجمون فسنعقد عليهم بابا فى أثناء الكتاب إن شاء الله عز وجل . وأما تفصيل الرد على الدهرية المثبتين حوادث لا أول لها ، فقد سبق على أوضح وجه .

[الرد على الفلاسفة القائلين بقدم المادة]

وأما وجه الرد على الفلاسفة القائلين بالعنصر والهيولى فهو (١) أن نقول : أنتم لا تخلون إما أن تزعموا أن العنصر الذى أثبتموه كان جواهر متعددة ، وإما أن تزعموا أنه متحد الذات غير متصف بالتعدد والانقسام. فإن أثبتم جواهر وحكمتم بوجودها ، اطردت عليكم الأدلة التى قدرناها (٢) فى استحالة تعرى الجواهر عن الأكوان ، وقيل لكم : لا تعقل الجواهر غير متلاصقة ولا متباعدة ، ولا نعيد ما سبق .

وإن زعم الخصم أن العنصر متحد الذات، كان ذلك باطلا من أوجه: أقربها أن نقول: جواهر العالم وأجسامه متعددة متغايرة، مدرك تعددها وتغايرها ضرورة وبديهة، فلا تخلون بعد ذلك إما أن تزعموا: أن هذه الأجسام كانت موجودة فى الأزل، أو تزعموا

---

(١) أ : وهو (٢) ب : قررناها

= اشتغل بعلم الاكسير وكان فى بدء أمره صائغا ، وكان يغنى ويضرب بالعود ، وسافر الى بغداد ، واشتغل بالعلوم العقلية والأدبية ، وأما صناعة الطب فقد تعلمها وقد كبر .. وعمى فى آخر أيامه وتوفى ببغداد . من تصانيفه الكثيرة : الحاوى فى صناعة الطب فى مقدار ثلاثين مجلدا ، الطب الروحانى ويعرف بطب النفوس ، الترتيب فى الكيمياء ، ألفه للمجربين وسماه أيضا كتاب الراحة ، منافع الأغذية وكتاب فى أن للانسان خالقاً متقنا حكيما . معجم البلدان ج ١٠ س ٦ — ٧ سنة ١٩٦٠ وراجع الذهبى — سير النبلاء ٩ : ٢٣٢ ، ابن شاكر الكتبى : عيون التواريخ ١٢ : ٢/٦ والقفطى - تاريخ الحكماء ٢٧١ ٣٧٧

أنها لم تكن موجودة فى الأزل ، أو تزعموا أن الموجود عنصرها وهو عين الأجسام المتغايرة .

فإن زعمتم أن هذه الأجسام المتغايرة المتعددة كانت موجودة فى الأزل ، فيجب أن تكون متعددة. فإنا نعلم بضرورة العقل أن من أثبت ذاتين فيما لا يزال، وأثبتها فى الأزل ، فينبغى أن يكونا شيئين موجودين فى الأزل .

فإن لم يقل صاحب هذا المذهب ذلك ، وأثبت موجودا واحداً فى الأزل ، وموجودين فيما لايزال ، فقد أثبت فيما لايزال ، مالم يثبت فى الأزل، إذ من بدائه
١٠٩ العقول أن الاثنين زائد على/ الواحد ، فاستبان بذلك تناقض القول بقدم الجواهر المتغايرة ، مع المصير إلى إثبات موجود واحد فى الأزل .

وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : إذا زعمتم بأن العنصر واحد ، ثم صار أشياء ، فالأشياء أكثر من موجود واحد ،فكيف يتقرر فى العقل إثبات ما هو أكثر من واحد ، من غير حكم بحدث ما يحدث ؟ وإنما ننفصل [عن] ما يروم بتقسيم. وهو أن نقول : لا تخلون فى وصفكم العنصر بالاتحاد (١) اما أن تزعموا أن إتحاده(٢) على منهج إتحاد(٣) الصورة والظل والجسم، وهو مشتمل على موجودات، غير أنها متحدة فى قضية اسم العنصر ، كما أن الإنسان متحد فى موجب إسم الإنسان. فإن كنتم أردتم ذلك ، فقد أثبتم الجواهر مجتمعة متآلفة، وأبطلتم قولكم بتعرى الهيولى عن أجناس الأعراض. وإن أردتم بالاتحاد (٤) أن جملة الجواهر تثبت بحيث جوهر واحد على ما صار إليه القائلون بتداخل الجواهر ، فقد سبق الرد على هذه الطائفة بما فيه إقناع .

على أن ذلك لا يخلص الخصم مما أريد به ، فإنه لو ثبت التداخل وسلم جدلا، وجب الحكم (٥) بأن التداخل لا يثبت إلا لمعنى . إذ الاجتماع إذا لم يثبت إلا

---

(١) ب : بالايجاد
(٢) ب : ايجاده
(٣) ب : — اتحاد
(٤) ب : بالايجاد
(٥) ب : الكلام

لاقتضاء معنى ، فكذلك التداخل . ويلزم عن ذلك التصريح بإثبات المعنى ، وإفساد القول بالتعرى عنه .

وإن عنوا بالاتحاد (١) حقيقته من غير تقدير اجتماع و لا تداخل، ثم زعموا أن الموجودات فى وقتنا هى عين ذلك الموجود الواحد الثابت له حقيقة الاتحاد(٢)، فقد جحدوا الضرورة وكفونا مؤونة المحاجة .

ومما نتمسك به أن نقول : إن جاز ثبوت موجودات عن واحد من غير إثبات زيادة ، جاز رجوع الموجودات إلى حكم موجود واحد من غير انفصال(٣) وقد أعطونا استحالة رجوع الأجسام إلى حكم الجوهر الواحد ، ولا فاصل بين الوجهين ، إذ إثبات موجودات بعد الحكم باتحاد الوجود من غير زيادة فى البعد والاستحالة ، كرد الموجودات/ إلى حكم موجود من غير نقصان . والذى يوضح ١١٠
ذلك أن الموجودات عند القوم تعنى الجواهر [التى] هى الهيولى ، والهيولى غير هذه الجواهر ، وإذا لم يبعد الاتحاد فى أحد الطرفين لم يبعد فى الثانى .

ومما يوضح ما قلناه أن العنصر الذى أثبتوه لا يخلو إما أن يكون جرماً متحيزاً ، وإما أن لا يكون متحيزاً . فإن كان متحيزاً ، فيجب أن يكون مختصاً بجهة وناحية ، ثم يلزم منه أحد أمرين ، وكلاهما منكران(٤) عند القوم . أحدهما : أن يثبتوا كوناً مقتضياً(٥) اختصاصه بجهة ، فيلزم أن لا يعرى عن الأكوان . والثانى : أن يثبت حكم الاختصاص بالجهة من غير مقتض ، وهذا يجر القائل به إلى نفى الأعراض .

وإن زعم الخصم أن العنصر متحيز غير شاغل لجهة(٦) وحيز ، كان ذلك خروجاً عن المعقول . ولو جاز إثبات متحيز لا يشغل حيزاً أولا(٧) ، لجاز ذلك فيما

---

(١) ب : بالايجاد
(٢) ب : الايجاد
(٣) ب : نقصان
(٤) ب : مستنكران
(٥) ب : مقتضى
(٦) أ ، ب : بجهة
(٧) ب : أزلا

لا يزال ، ويدور عليهم إذا أثبتوا العنصر متحيزاً تقسيم ضرورى ، ضاهى تقسيم الاجتماع والافتراق على القائلين بإثبات جواهر متعـددة فى الأزل . وذلك أنا نقول : المتحيز لا يخلو إما أن يكون مختصاً بجهة واحدة ، أو زائلا عنها ، وبأيهما اتصف كان موصوفاً بكون ، إذ المختص بجهة ، إذا لم يزل عنها يفتقر(١) إلى كون ، وهو الذى يسمى سكوناً ، والزائل يفتقر إلى كون وهو الذى يسمى حركة .

فإن قيل : فقد أثبتم الجوهر فى حال حدوثه غير متحرك ولا سـاكن ، فلا تستبعدوا مثل ذلك منا فى الأزل .

قلنا : نحن نزعم أن الجوهر فى حال حدوثه مختص بكون ، وليس فى أصحابنا من ينكر ذلك . وإنما الخلاف فى تسميته سكوناً أو حركة ، فثبّتوا الكون فى الأزل ، وناقشوا فى تسميته ، وإنما غرضنا التعرض المعانى دون الألفاظ . ثم نقول : اختلف المحققون على مذهبكم فى الجوهر فى حال حدوثه . فصار صائرون إلى أن الكون القائم به المقتضى له الاختصاص بمكان أو تقـدير مكان ، لا يسمى حركة
١١١ ولا سكوناً ، إذ لو سمى / حركة كان ذلك محالا من حيث كانت الحركة زوالا وكوناً فى المكان الثانى بعد الكون فى غيره . وإنما يتحقق ذلك فى حالتين ، فاستحال إثباته فى الحالة الأولى . ولم يسم سـكوناً من حيث ينبىء السكون عن اللبث والاستقرار ، واستقرار الكون فى الجهة الواحدة . وهذا لا يصح فى حالة واحدة ، فامتنعوا عن تسمية الكون الأول حركة أو سكوناً .

فإن سلكنا هذه الطريقة ، قلنا لأصحاب العنصر والهيولى : قد فارقناكم من وجهين : أحدهما : أنا أثبتنا كوناً ، وامتنعنا عن تسميته ، وأنتم نفيتم الكون عن العنصر فى الأزل . والآخر : أن الذى منعناه من تسمية(٢) ذلك الكون سكوناً ، إيجاد الحالة الأولى ، وعدم استمرار الوجود بعد ، وأنتم أثبتم العنصر أزلياً ،

---

(١) ب : مفتقر (٢) ب : تسميته

والأزلى مستمر الوجود . فما الذى منعكم من تثبيت كون هو سكون على الحقيقة؟ فهذه طريقة واحدة .

وذهب القاضى فى الكتاب المترجم « بالنقض » إلى أن الجوهر فى الحالة الأولى ساكن . والدليل عليه أنه غير زائل ولا متنقل ، وكل جوهر لا يتصف بالانتقال يجب إتصافه بالسكون . والذى يوضح ذلك أنه إذا اختص بجهة فى أول حال حدوثه ، ثم بقى فيها فى الحالة الثانية ، والكون غير باق عندنا ، وكذلك سائر الأعراض . ثم الكون الثانى مثل الكون الأول باتفاق ، ولا امتناع من تسمية الكون الثانى سكوناً ، والأول مثل الثانى . وكل حكم يثبت للشىء ، يثبت لمثله . فإذا قيل له رضى الله عنه : السكون ينبىء عن لبث ولا يتحقق ذلك فى الحالة الأولى .

قال : هذا تفضل[١] فى العبارة ، ولم تنطق بها يعرب ولا قحطان .

ولو عرضت هذه المعانى على أهل اللغات ، لم يدركوها إلا بدقيق النظر ، فلا معنى للاعتصام باللغة ، وقد وضح تماثل الكونين فى الحالين[٢] عقلا . فإن سلكنا هذه الطريقة ، سقط . بها تشغيب الفلاسفة عند عكسهم[٣] علينا قولنا فى خروج الجوهر عن كونه متحركا أو ساكناً ، فافهموه أرشدكم / الله . ١١٢

هذا إن قال الخصم : إن الجوهر متحيز . وإن زعم أنه غير متحيز فى أوله ، ويثبت له حكم التحيز فيما لا يزال ، فهذا باطل من أوجه : منها أنا قدمنا أن حقيقة الجوهر : المتحيز . فنى نفى التحيز فى الأزل نفى الجواهر . وأقصى غرضنا أن ينفى خصمنا الجوهر فى الأزل ، وقد صرح بنفيه من حيث المعنى ، فلا يضرنا بعد ذلك تسمية ما لم يتحيز جوهراً . وهذا ما لا محيص له .

على أنا[٤] نقول : ما لا يكون متحيزاً ، إذا ثبت له وصف التحيز ، فقد انقلب

---

(١) ب : تفضيل
(٢) ب : الحالتين
(٣) أ : عبسهم
(٤) أ : أن ما

جنسه ، ولو جاز انقلاب الجنس من هذا الوجه ، وجب تجويز انقلاب أجناس الأعراض حتى تتحيز وتخرج عن أوصافها ، وتصير شاغلة للأحياز بعد أن لم تكن كذلك . إذ ليس خروج موجود واحد إلى التحيز بعد أن لم يكن متحيزاً ، أولى من خروج سائر الأعراض إلى وصف التحيز .

على أنا نقول : لو جاز أن يتحيز ما لم يكن متحيزاً ، لجاز أن يخرج عن التحيز المتحيز ، فليس الانقلاب من أحد الوصفين إلى الآخر أولى من عكسه . فاتضح فساد القول بالعنصر من كل وجه .

ومن اشتمل(١) واعتضد بما قدمناه من قواعد حدث العالم ، وجد فى بسط الرد عليهم مقالا . فهذا ضرب من الكلام عليهم .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الهيولى كان عرياً عن الأعراض ، ثم حدثت الأعراض ، فلا تخلون إما أن تقولوا : حدثت بقوة طبيعية فى الهيولى ، وهو المذهب لطائفة منهم . وإما أن تقولوا : حدثت التأثيرات فى الهيولى بصانع قديم ، وإلى ذلك صار القدماء من الفلاسفة . أو تقولوا : انفعل الهيولى من غير اقتضاء طبيعة ولا قصد قاصد ، وهذا مذهب آخرين منهم . وجملة الأقسام باطلة .

فأما القول بالقوة الطبيعية ، فسبيل إيجاب القول بالرد على القائلين [بها] أن نقول : القوة التى ادعيتموها لا تخلو : إما أن تكون ثابتة فى الأزل ، أو تثبت فيما لا يزال . فإن ثبتت فى الأزل ، وجب أن يثبت مقتضاها فى الأزل أيضاً ،
١١٣ فإن مقتضى الطبيعة عند/ القائلين بها ، لا يستأخر عنها مع ارتفاع الموانع . فيلزم من ذلك القول بقدم التأثيرات ، وهذا إبطال مذهب أصحاب العنصر ، فإنهم حكموا بحدث الآثار وقدم العنصر .

---

(١) ب : استمد

وإن زعموا أن القوة الطبيعية حادثة ، قيل لهم : فما مقتضيها ، وما يوجب حدوثها ؟

وإن زعموا أنها تثبت من غير اقتضاء ، فليقولوا : ثبتت جملة الآثار من غير اقتضاء . وهذا اندخال فى مذهب الانفعال . فإن راموا مما أريد بهم[١] مخلصاً ، وزعموا أن القوة تثبت أولا ، ولكن كانت معها موانع فلم تقتض الآثار . وهذا إن قالوه إفصاح منهم بإثبات معان مع العنصر ، وهو خلاف معتقدهم .

على أنا[٢] نسائلهم عن الموانع وقدمها وحدثها ، فإن حكموا بقدمها ، استحال زوالها ، فإن القديم لا يعدم اتفاقاً . وإن حكموا بحدوثها ، لزمهم تثبيت الآثار قبلها ، وانجرت عليهم ضروب من المناقضات لا يخفى عن المحصل دركها . ولولا إيثار الاختصار ، لانبسط القول عليهم فى كل من أطراف الكلام . وسنستقصى الرد على الطبائعيين إن شاء الله .

وأما الصائرون إلى صرف الآثار إلى الصانع ، فقد قربوا من الحق فى إثباتهم الصانع . والوجه : الرد إلى نفى العنصر ، وقد أشبعنا القول فيه آنفاً[٣] .

على أنا نقول لهم : إن سمحت نفوسكم بالمصير إلى أن الآثار حدثت بالصانع ، فاجعلوا الهيولى حادثاً واقعاً أيضاً باقتدار الصانع . والذى يوضح الحق فيما قلناه : إن الأعراض لا عنصر لها ، بل تحدث بدياً[٤] بالصانع ، فإن لم يبعد حدوث الأعراض من غير عنصر ، لم يبعد ذلك فى الجواهر .

وأما القائلون بالانفعال من غير اقتضاء مقتض ، وقصد قاصد فسيأتى الرد عليهم عند ذكرنا افتقار الحدث إلى محدث .

---

(١) ب : أريدهم
(٢) ب : + إنما
(٣) ب : انفاً
(٤) أ : بدءاً

على أنا نقول لهم : إن لم يبعد حدوث الأعراض وانفعالها من غير مقتض ، فاحكموا بحدث الجواهر من غير مقتض . وهذا ما لا مخلص منه .

ومن الصائرين إلى العنصر من يقول : لا نعلم أن العنصر انفعل أو اقتضته[١]
١١٤ طبيعة أو قصد / قاصد انفعالها ، وهؤلاء لايخلون وشكهم ، بل نوضح لهم فساد جملة الأقسام التى ترددوا فيها . فهذه جمل وجيزة مقنعة فى الرد على أصحاب العنصر . ولا تستقيم على أصول المعتزلة لأوجه :

منها أن الصالحى منهم : جوّز تعرى الجواهر عن جملة الأعراض ، فما مخلص له من جميع ما ألزم على الهيولى و[٢]القول بالعنصر . وجوّز الكعبى تعرى الجواهر عن الأكوان . وجوّز البصريون التعرى عن الألوان ماعدا الأكوان ، فلا يستقيم لهم مع هذه الأصول طرد دلالة .

ومن أركان الرد على القائلين بالعنصر قولنا : إن ما يتعدد ، ولم يكن متعدداً، يجب أن يكون متجدداً . وقد أفسد الجبائى ذلك على نفسه ومتبعيه[٣] حيث قال : من قرأ آية من القرآن ، فقد وجد مع قراءته كلام الله تعالى ، فلو انتدب للقراءة ألف من القراء ، فيوجد مع قراءة كل واحد منهم كلام الله ، والذى يوجد مع الجميع ، غير ما وجد مع الأول من غير زيادة . فلئن جاز ذلك ، جاز لأصحاب العنصر أن يقولوا : العنصر واحد ثم انقسم ، ولم يزد[٤] .

ومن أعظم مايصدهم عن الرد: اثباتهم جواهر فى العدم هى ذوات على الحقائق، عرّية عن الأعراض ، وهذا تصريح منهم بمذهب القوم .

قال الأستاذ أبو اسحق : ناظرت بعض رؤسائهم — يعنى عبّاد* — وألزمته

---

(١) ب : اقتضاه
(٢) ب :— الهيولى و
(٣) ب : وشيعته
(٤) ب : يرد

* ابن عباد : هو أبو القاسم ، اسماعيل بن عباد بن العباس بن عباد بن احمد بن =

فى خلال الكلام مذهب الدهرية فى اثبات جواهر لامتقاربة[١] ولامتباعدة . فقال مجيباً : الفلاسفة على فطنهم أعقل مما يظن ، وقد ذهلت عن حقيقة مذهبهم ، ولا يظن بهم إثبات جواهر موجودة ليست بجتمعة ولا مفترقه ، ولكنهم عنوا بخلوها عن الأعراض عدمها ، فلم يحسنوا العبارة عن معتقدهم .

قال الأستاذ : فقلت له : بم ينكر الصاحب على من يقول من الفلاسفة إن المعتزلة أعقل[٢] من أن يقولوا الجواهر على حقائقها ، وليست موجوده بل هى موجودة[٣] عندهم ، وعبروا[٤] بعدمها عن عروها عن الأعراض ، فلم يجد مقالا يحكى ، فالذى[٥] قاله / ذب عن الفلاسفة ، وتصريح ١١٥
بموافقتهم .

فصل

فى الرد على الطبائعيين

اعلموا وفقكم الله أن الصائرين إلى الطبائع فريقان : أحدهما: يوافقون أهل الإسلام فى القول فى حدث العالم وإثبات الصانع ، ولكنهم يصيرون إلى أن الله

= ادريس الطلقانى . الملقب بالصاحب ، وقال عنه ابن خلكان ، نادرة الدهر وأعجوبة العصر فى مكارمه وكرمه . أخذ الأدب عن أبى الحسين أحمد بن فارس اللغوى . من أبى الفضل بن العميد وغيرهما . ولد ٣٢٦ هـ فى اصطخر وتوفى ٣٨٥ هـ بالرى ثم نقل إلى أصبهان .

(ابن خلكان ٩٣، يتيمة الدهر للثعالبى ٣/١٩٢ — ٢٩٠ الفرق ١٨٥)

(١) ب : متقارنة (٢) ب : أغفل

(٣) ب : هكذا فى النسختين ، والأصح معدومة (٤) ب : وغيروا

(٥) ب : على أن الذى

تعالى خلق الأجسام على طبائع[١] وخواص تقتضى أفعالا طبيعية، غير صادرة عن اختيار. وقد مال إلى ذلك ثمامة* بن أشرس وطائفة من المعتزلة، والكلام على هؤلاء يتعلق بأحكام القدر وابطال التولد، فاقتضى الترتيب تأخير الكلام على هؤلاء.

وصار الفريق الثانى إلى القول بقدم الطبائع الأربع، على ما قدمنا حكاية مذهبهم، وغرضنا الاعتناء بالرد عليهم، ولذلك طرق منها أن نقول: أنتم لاتخلون إما أن تثبتوا الطبائع مختصة بالجواهر فى الأزل، وإما أن تثبتوا الطبائع والخواص غير مختصة بالجواهر.

فإن أثبتم الطبائع مختصة بالجواهر وحكمتم بقدم[٢] الجواهر، فقد ماثل قولكم قول من سبق من الدهرية، وسبيل الرد عليكم إيضاح حدث الجواهر بما قدمناه من الدلالة. وإن زعمتم أن الطبائع كانت منفردة بالوجود، غير مختصة بجواهر قديمة، كان ذلك باطلا. فإن الخواص لاتخلو من ثلاثة أقسام: إما أن تكون قائمة بأنفسها مضاهية للجواهر فى القيام بالنفس، وإما أن تكون فى حكم الأعراض التى لاتقوم بأنفسها، بل تقوم بجواهر هى أغيارها[٣]، أو تكون فى حكم صفات الأنفس. فإن كانت فى حكم الجواهر، فهذا قول بقدم الجواهر وقد

---

(١) ب: — واو (٢) ب: بقدر

(٣) ب: أغيار منها

* ثمامة بن أشرس. (... + ٢١٣ هـ، ... + ٨٢٨ م) الاعلام جـ ٢ ص ٨٦
ثمامة بن أشرس النميرى أبو معن: من كبار المعتزلة وكان له اتصال بالرشيد، ثم بالمأمون. أتباعه يسمون الثماميه. أورد بعض ما انفرد به من آراء (المقريزى). قال ابن حزم: أن العالم فعل الله بطباعه. وقال الجاحظ: ماعلمت أنه كان فى زمانه قروى ولا بلدى بلغ من حسن الافهام مع قلة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع اسلامه من التكلف، ماكان بلغه. تاريخ بغداد ٧: ١٤٥ (لسان الميزان ٢: ٨٣ ميزان الاعتدال ١: ١٧٣ البيان والتبيين ١: ٦١، الخطط ٢: ٣٤٧ الملل جـ ١ ص ٧٠، الفرق ص ١٧٢)

سبق من الرد على ذلك ما فيه مقنع . على أن الخصوصية لو قامت بنفسها ، لما قامت بغيرها، والطبائع بعد الامتزاج وتشكيل العالم، لاتقوم بنفسها .

والذى يوضح ذلك :أن الطبيعه لوكانت فى حكم جوهر ، لما خلت عن طبيعة ، فإن كل قائم بنفسه ذو خاصية عندهم .

وإن زعموا أن الطبائع فى حكم الأعراض ، فينبغى أن لاتقوم بأنفسها لما أوضحناه فيما /سبق من استحالة قيام العرض بنفسه . ١١٦

وإن زعموا أن الخواص فى حكم صفات الأنفس، فهذا مقتضى أصلهم ، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد والإستبداد . فإن العرض إذا لم يقم بنفسه ، واستحال تقدير ثبوته دون موصوف به ، فلأن يستحيل تقدير خاصية دون مختص بها أولى ، فإن الخاصية ألزم للذات[١] من العرض .

ثم الذى قالوه قرب من جحد الضرورة ، فإن خاصية لايختص بها مختص لاتعقل ، إذ الخاصية تنبىء عن مختص بها ، ويتناقض القول بإثبات الخاصية مع نفى المختص بها ، إذ الإختصاص لايتحقق إلا بين مختص ومختص به .

والذى يوضح ماقلناه : إنهم أحالوا ثبوت الجواهر دون خواصها ، فلأن يحيلوا ثبوت الجواهر دون المختص بها أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

ومما نرد به عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الطبائع امتزجت ولم تكن ممتزجة ، وهذا تصريح منكم[٢] باعتوار النقيضين على الطبائع ، فإنها إذا اتصفت بالإمتزاج فقد كانت قبل الإمتزاج على خلاف حكم الإمتزاج ، وإذا اعتورعليها النقيضان، دل ذلك على حدثها ، كما دل اعتوار المتعاقبات على حدث الجواهر ، على ماسبق بسط القول فيه .

---

(١) ب : لذات (٢) أ : — منكم

فإن أنكروا بما ألزمناهم فى الطبائع شيئا ، كان أقرب الطريق أن يسئلوا عن حدث الجواهر والدليل عليه . فكل ما يبدونه فى حدث الجواهر من تعاقب الحوادث ، فيلزمهم فى الطبائع . فإن أنكروا حدث الجواهر ، فقد خرجوا عن قول الطبائعيين ، والتحقوا بمذاهب سائر الدهرية .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : إذا أثبتم الطبائع فلاتخلون : إما أن تثبتوا لها محال ، أو لاتثبتوها . فإن اثبتوا لها ، محال ، زادوا على الاستقصات الأربع ، وإن لم يثبتوا لها محال — وهى ليست بمتحيزة — فقد ثبتت كلها لافى محال . وإذا ثبت[1] شيئان لا فى محل ، فلامعنى لامتزاجها ، فإنه إنما يمتزج كل شيئين متباينين يختص كل واحد منهما بجهة إن كان متحيزا ،أو محل إن كان ذا محل ، فإذا
١١٧ لم يسبق الإمتزاج إختصاص بحيزين ولا محلين / فلا محصول للامتزاج ، وهذا واضح لمن تدبره .

ومن أحسن ما نعتصم به أن نقول :إذا[2] امتزجت الطبائع ، فلاتخلو إما أن تثبت عند امتزاجها بلا محل أو تثبت مع المحل[3] ، فإن ثبتت عند امتزاجها بلا محل ، ثم ثبت المحل بعد الامتزاج بوقت واحد ، فهذا باطل . فإنه لو جاز ثبوت الطبائع ممتزجة فى غير محل فى حالة واحدة ، لجاز تقدير ذلك فى حالتين .

وإن زعموا أن المحل الذى تختص الطبائع به يقارن الامتزاج ، فقد امتزجت الطبائع إذاً فى المحل ، فإذا امتزجت فى المحل كيف تقتضيه ؟ وهلاكان المحل باقتضاء الامتزاج أولى من الامتزاج باقتضاء المحل ؟ فإنهما مقترنان ، ليس أحدهما أولى بالاقتضاء من الثانى .

ثم نقول لهم : إذا امتزجت الطبائع ، فلاتخلو إما أن تمتزج لأنفسها ، أو

---

(١) ب : أثبت

(٢) أ : — ألف

(٣) أ : — ألف

تمتزج لمعنى يقتضى إمتزاجها ، أوتمتزج لا لأنفسها ولا لمعنى .

فإن زعموا أنها امتزجت لأنفسها ، لزمهم أن تكون ممتزجة فى الأزل لثبوت أنفسها ، فإن صفة النفس تلازم النفس، ثم يلزم أن تتباين لأنفسها أيضاً ، ويفضى[1] مفاد هذا الكلام إلى تثبيتها مجتمعة متباينة لأنفسها .

فإن زعموا أنها امتزجت لمعنى ، لم يخل ذلك المعنى إما أن يوصف بالعدم أو بالوجود . فإن وصف بالعدم كان محالا . فإن العدم نفى محض من كل وجه ، ولافرق بين نفى المقتضى وبين إثبات مقتضى منفى معدوم . على أنه لوجاز تقدير مقتضى معدوم ، لجاز أن يقتضى العالم عدم ، حتى لاتمس الحاجة إلى اثبات الوجود للطبائع الأربع .

على أنا لو قدرنا مقتضيا معدوما ، لما اختص اقتضاؤه بامتزاج الطبائع بوقت دون وقت ، ولو[2] كان المقتضى للامتزاج موجوداً ، لم يخل: إما أن يكون قديماً أوحادثاً . فإن كان قديماً، لزم منه قدم الإمتزاج ، إذ ليس اقتضاء الإمتزاج أولى بوقت منه بآخر . وإن كان المقتضى حادثاً ، فينبغى أن يفتقر إلى مؤثر مقتض له ، ولا مؤثر عندهم إلا إمتزاج الطبائع . فاقتضى ذلك أن تمتزج / الطبائع ، ليثبت 118
مقتضى الامتزاج ، ويثبت المقتضى لتمتزج الطبائع ، وهذا غاية التناقض .

وإن أثبتوا حادثا مقتضيا للامتزاج ولا مقتضى له ، لزمهم تجويز حدوث العالم من غير أن يقدروا له مقتضيا . وهذا فيه ابطال القول بالطبع المؤثر . فإن قالوا : ألستم أثبتم صانعا وصفتموه بأنه قادر[3] فى أزله ، ثم أحلتم وقوع المقدور فى الأزل ، وجوزتم وقوعه فيما لايزال ، فبم تنكرون على من يزعم أن مايقتضى امتزاج الطبائع قديم ، ولكنه يقتضى الإمتزاج فيما لايزال ؟

قلنا : هذا الذى ألزمتمونا ليس من قبيل ما ألزمناكم . فإن الطبيعة عندكم

---

(١) ب : يقتضى (٢) ب : لو (٣) أ، ب : قادراً

توجب تأثيرها من غير تقدير اختياره ، والدليل عليه أن الإمتزاج لما اقتضى تركب العالم ، لم يجز استئخار التركيب عنه ، فلو ثبتت طبيعة قديمة تقتضى إمتزاجا ، لما استأخر مقتضاها عنها ، كما لم يستأخر مقتضى الامتزاج عنه . وأما القادر ، فليس يقتضى مقدوره إيجاباً ، بل يثبت مقدوره على إختيار من القادر ، فاستبان إفتراق الإلزامين .

وعلى الطبائعيين ضروب من الكلام ، رأينا تأخيرها ، وقصرنا الكلام الآن على مايتضمن ابطال القول بقدم الطبائع . و(١)نقول لهم:ما أدعيتموه ، أعلمتموه ضرورة أم نظراً ؟ فإن أدعو العلم الضرورى ، سقطت مكالمتهم وقوبلوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا معتقدهم نظراً ، طولبوا باظهاره . فإن قالوا : إنما قلنا إن الطبائع أصول العالم،من حيث لم يخل جزء من أجزاء العالم عن الطبائع الأربع . فيقال لهم : أول ما يلزمكم على ذلك ، القول بقدم الجواهر . فإنا كما لم نصادف الجواهر دون الطبائع ، لم نصادف الطبائع دون الجواهر . فإن لم يلزم الحكم بقدم الجواهر ، لم يلزم ذلك فى الطبائع . ثم نقول : كما لم تخل الجواهر عن الطبائع على زعمكم ، فكذلك لم تخل عن الأكوان والألوان وماعداها من الأعراض ، فهلا قلتم إن أصول العالم الأكوان من حيث لم تعر الجواهر منها ، ثم نقابل مذهب هؤلاء بمذهب الثنوية ونقول لهم : بم تنكرون على من قال لكم
١١٩ من الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة ، من حيث / لم يخل عنها الجواهر ، وكل ما قلناه توسع منا فى الكلام وتسليم للطبائع جدلا ، ولو ناقشناهم فى إثباتها على ماسنذكره في التولد ، لم يجدوا إلى اثباتها سبيلا .

---

(١) ب : ثم

فصـــل

فى

الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة

اعلموا وفقكم الله أن من أصل هؤلاء القول بقدم النور ، وهو أجسام متصعدة ، لانهاية لها من جهة العلوّ . وإنما تتناهى من جهة السفل . وكذلك الظلمة أجسام متسفلة بطبعها ، لا نهاية لها من جهة السفل ، وينتهى حدها فى جهة العلو . وكل ما قدمناه فى حدث الأجسام يدل على الرد عليهم . وكل ما رددناه على الطبائعيين، حيث قررنا أن ما امتزج بعد أنلم يكن ممتزجا،دل تعاقب النقيضين على حدثه . وما قررنا من إفتقار الامتزاج إلى مقتض مع تقسيم القول فيه ، يتردد على الثنوية حرفا حرفا ، ثم نقول لهم : إذا زعمتم أن النور لم يزل متصعداً ، والظلام لم يزل متسفلا ، فالجو الذى بين حديهما لا يخلو إما أن يكون فى حكم المتناهى ، وباطل أن يكون فى حكم المتناهى ، فإنهما ما زالا يتباعدان ويزدادان تباينا إلى غير أول ، وهذا ينفى النهاية قطعا .

وإن زعموا أن ما بينهما فى حكم لا يتناهى ، فكيف يتصور امتزاجها وقطعها ما هو فى حكم ما لا يتناهى ؟

وإن زعموا أن النور فى مركز لا يزداد إرتفاعاً منه ، والظلام فى مركز لا يتسفل ، كان ذلك باطلا . فإنهم إذا حكموا بأن النور يتصعد بطبعه ، فليس تصعده فى جو أولى منه فى آخر . وكذلك القول فى تسفل الظلام ، فالمصير إلى الوقوف ابطال القول بالتصعد والتسفل ، وسنوضح ذلك على الطبائعيين وأصحاب المراكز .

وأما المرقيونية : القائلون باثبات المعدل ، فوجه الرد عليهم فى إثبات حدث الأجسام كما سبق . ونخصهم بكلام فنقول : هذا المعدل لا يخلو إما أن يكون

موافقاً النور ، أو يكون موافقا للظلمة ، أو يكون مخالفاً لهما . فإن كان موافقاً
١٢٠ للنور / فهو من النور ، ومن حكمه منافرة الظلام . وإن كان مماثلا الظلام فهو منه ، ومن طبعه منافرة النور . وإن كان منافراً لهما ، فلابد من تقدير معدل بينه وبينهما ، كما لابد من تقدير معدل بين النور والظلام ، ويتسلسل القول إلى ما لا نهاية له .

والرد على الديصانية: كالرد على سائر الثنوية ، ويخصصون بقلب مذهبهم عليهم. فنقدر النور جماداً، والظلام مختاراً، فلا يجدون بين ذلك ومذهبهم فصلا. واعلموا أن جلّ الكلام فى الخير والشر من مذاهب الثنوية يتعلق بالتعديل والتجوير على ما سيأتى إن شاء الله .

وأما المجوس ، فالكلام عليهم فى قدم النور كالكلام على من سبق ، ثم نعكس مذاهبهم ونطالبهم بالفصل فلا يجدون إليه سبيلا . فنقول : بم تنكرون على من يحكم بقدم الظلام، ويقدر النور من فكرة حسنة خطرت لبعض أشخاص الظلام ؟ فلا يجدون فى ذلك فصلا .

ثم يقال لهم : الفكرة أو الشكة التى تولد منها الشيطان ، خير أم شر ؟

فإن قدروه [1] خيراً، فقيل [2] لهم : فكيف ولد الخير شراً ، ولو جاز ذلك ، لجاز أن يولد النور أيضاً شراً من غير تقدير فكرة .

وإن زعموا أنها شر قيل لهم : فما الذى ولّدها ولا ظلام قبلها ؟ فلا يجدون عن ذلك محيصاً . ثم نقابل بعض مذاهبهم ببعض ، فتتساقط [3] . والكلام عليهم فى الخير والشر يستقصى فى التعديل والتجوير إن شاء الله . فهذه[4] جمل مقنعة فى

---

(١) ب : قرروه
(٢) ب : فقل
(٣) أ : فتساقط
(٤) ب : وهذه

الكلام على تفاصيل مذاهب مخالفى الإسلام ، وإن شذّ منها شىء ، أرشد ماذكرناه إلى ما لم نذكره .

فصل

مشتمل على

مطاعن أهل الزيغ على شيخنا فى اللمع والانفصال عنها

اعلموا وفقكم الله أن أهل البدع والأهواء تولعوا بالفحص والتنقير على اللمع، ثم طروا باستفراغ كنه الجهد فى ذكر المطاعن على فصول الكتاب ، ولم يتعرضوا المبسوطات من مصنفات شيخنا ، علماً منهم بأن المبسوط من كلامه ينطوى على استيعاب جوانب الكلام والتقصى عن الشبه . ولا نغادر (١) لطاعن مضطرباً ، ونحن نذكر/إن شاء الله جملة ماوجهوه من المطاعن على محصول الكتاب ، ونوضح 121 الانفصال منها .

فما وجهوه أن قالوا : أقصى ما ذكره فى إثبات حدث العالم: النطفة إذا كانت قابلة للتغير والانقلاب والاعتمال ، ينبغى أن تكون حادثة . فإن القديم لايتغير ، وما لا يقبل التغييرات لا يخلو عنها . وهذا الذى ذكروه دعوى مجردة مذكورة فى صيغة (٢) الحجاج . وذلك أن حدث الأجرام يستند إلى إثبات الاعراض ، وهو لم يقم دلالة على إثباتها ، ولم يوضح الدلالة على حدثها ، ولم يسلك فى كتابه مسلك الاقتصار على ذكر مجرد المذاهب ، بأن حمل نفسه على التمسك بطريق الحجج ، ثم لم يتممها ، فكان ذلك خروجاً عن حد النظر ، وقصوراً عن حد الحجاج .

وهذا الذى ذكروه باطل ، وذلك بأن كل محقق يعلم أن المختصرات من

---

(١) ب : تغادر   (٢) ب : صنعة

المصنفات لاتحتمل من البسط واستغراق جوانب الكلام ماتشتمل عليه المبسوطات. وأقصى مايمكن فى المختصرات، ذكر العبارات الوجيزة المنبهة على المقاصد مع إيثار الاختصار وتجنب الإكثار .

والذى يوضح ذلك أن الطاعنين من المعتزلة وغيرهم لا يخلون فيما بين أظهرهم عن تصنيف معتقدات وجيزة ، مع القطع بأنها لا تنطوى على استيعاب أركان الأدلة . ففيما ذكروه إذاً منع الاختصار ، وهو خروج عن اتفاق جملة المصنفين فى فنون العلم . فإذا وضح جواز الاكتفاء بالتنبيه : ففى كلام شيخنا التنبيه على كل مايحتاج إليه مقرباً من التصريح .

والذى يوضح ذلك : أن المعول فى إثبات الأعراض على تغيير الذوات ، فإن الأعراض لو رجعت إلى أنفس الذوات لاستحال التغير . فقد أومأ رضى الله عنه إلى ماعليه المعول فى إثبات الأعراض ، ونبّه على حدثها لما ذكر تعاقب الأحوال المتناقضة ، إذ المرجوع فى إثبات حدثها إلى العلم بحدث الطارى لطروه ، وحدث الذى قبله لعدمه عند طروء ضده ، إذ القديم لايعدم ، ولم ينصب على ذلك دليلا لما كان متفقاً عليه .

١٢٢ وصرح رضى الله عنه بالتعرض لاستحالة خروج ما يقبل التغيير (١) عن تعاقب الأحوال ، فقد نبه على جملة المقصد . والذى يوضح ذلك أن الرب تعالى ذكر فى محكم كتابه إحتجاج ابراهيم صلوات الله عليه على حدث الأنجم والشمس بأفولها (٢) بعد طلوعها ، وانتقالها عن حالها ، ثم قال الرب تعالى بعد انقضاء ذكر حجاجه « وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه (٣) » . فسمى ماتقدم ذكره حجة . والذى ذكره شيخنا عين مسألة إبراهيم عليه السلام . والمعترض عليه معترض على إبراهيم .

---

(١) ب : التغير (٢) ب : بأقوالها

(٣) س ٦ : ٨٣

على أنا نقول : لعله رضى الله عنه رام نصب الدلالة على القائلين بإثبات الأعراض ، الصائرين إلى القول بحدثها ، وهم أصحاب العنصر. وليس يتعين عليه استيعاب الكلام على الطوائف فى مختص اللغة ، وتعرضه لذكر النطفة من أوضح الدلائل على رومه الكلام على أصحاب الهيولى القائلين بأن العالم فى الهيولى بالقوة، والنخلة فى النواة ، والإنسان فى النطفة بالقوة ، فلذلك لم يبسط القول فى إثبات الأعراض وحدثها .

ثم نقول : لا يتوقف ثبوت حدث العالم على إثبات الأعراض ، ولكن من علم تعاقب الأحوال المتناقضة على بعض الذوات ، علم استحالة عروه منها.فهذا يفضى به إلى العلم بحدث الذات ، وإن لم يتعرض لكون الأحوال موجودات وكونها أغيارا للذات . فلم يتوقف إذاً إثبات حدث الجواهر على إثبات الأعراض . هكذا قال ابن مجاهد (*) والقاضى رضى الله عنهما ، فاستبان بما قلناه انه لا يتوقف العلم بحدث العالم على العلم بثبوت الأعراض ، فإن المقصد يثبت دون ذلك .

فإن قال قائل : لئن اكتفيتم بالأحوال ، فلا بد من إحاطة العلم بتجددها .

قلنا : نفس تعاقبها ينبىء عن الغرض[١] والمقصد . فإنا وإن قدرنا القول بالكمون والظهور ، أو قدرنا القول بثبوت الأعراض فى غير محال ، ثم قدرنا إنتقالها ، فلا تخلو الذوات مع هذه المعتقدات / الفاسدة عن تعاقب الأحوال . ١٢٣
وهو المفضى إلى المقصد من حدثها . فلم يتوقف العلم بحدث الجواهر على شىء من هذه الأصول . وهذا واضح لاخفاء به . ولولا ماقلناه ، للزم تكفير معظم البرية والتبرىء منهم إذ لم يتكلم فى الكمون والظهور واستحالة قيام العرض بالنفس

---

(٣) أ : التعرض

(*) ابن مجاهد هو محمد بن احمد بن محمد — ابن مجاهد البصرى .

إلا(١) شرذمة من أهل العصر ، وسنبسط القول فى ذلك عند ذكرنا التكفير والتضليل وما يقتضيهما .

وقد ذكر شيخنا رضى الله عنه دلالة وجيزة تنطوى على إثبات الحدث والمحدث، فآثرنا(٢) ذكرها لتنضم إلى ما قدمناه من الاكتفاء بتعاقب الأحوال ، وذلك أنه قال : إذا نظرنا إلى الواحد منا — وقد علمنا أن أصله نطفة ، ولم يكن مولوداً(٣) إلا بعد والد — فلا يخلو إما أن نقدر الأمر هكذا إلى غير أول ، أو نقدر أولا . فإن قدرنا ذلك إلى(٤) غير أول ، كان محالا ضرورة . فإنه لو سبق الواحد الذى فيه الكلام والدون لا نهاية لهم ، لما انصرفت نُوَبَتهُم(٥) ، حتى تنتهى النوبة إلى هذا ، فاستبان أن لنا أولا . ثم ذلك الأول لا يخلو إما أن يكون باقتضاء طبيعة ، فتلك الطبيعة إن كانت قديمة ، فينبغى أن تبقى حتى نتصور فى وقتنا بتلك القوة الطبيعية حدوث إنسان من غير سبق نطفة ، كما تحقق ذلك فى أول مرة . وأيضاً فإن تلك الطبيعة ما بالها اقتضت ثبوت إنسان فى وقت دون وقت .

فإن قال قائل : إن الفلك اقتضى ثبوت إنسان إبتداء من غير نطفة لتجميع(٦) الأنجم المدبرة ، أو لثبوت مطارح أشعتها على وجه دون وجه ، وكان ذلك فى بعض الأوقات .

فيقال : أليس سير الأنجم متناسباً ، ولا يثبت للأنجم اجتماعاً إلا وستنتهى إليه مرة أخرى عوداً على بدو . فينبغى أن يكون قبل الاجتماع الذى قدرتموه اجتماع مثله ، وكذلك قبل ذلك الذى قبله إلى غير أول ، فكيف ينقضى حتى تنتهى
١٢٤ النوبة إلى الذى فيه الكلام ؟ فقد بطل أن يكون الإنسان من أثر طبيعة / فلكية ، ويستحيل ثبوت حادث محكم متقن جائز الوجود والعدم فى وقت مخصوص على

---

(١) ب : إلى (٢) ب : وآثرنا
(٣) أ : مولود (٤) ب : الا
(٥) أ : أبوتهم (٦) ب : لتجمع

صفة مخصوصة من غير اقتضاء مقتضى ، وقد بطل اقتضاء الطبائع ، فلم يبق إلا إثبات المحدث . فأغنت هذه النكتة عن كل ما قدمناه ، وجرت إلى العلم بالحدث وإبطال القوى والطبائع ، وتضمنت العلم بالمحدث .

ومما ذكره شيخنا رضى الله عنه فى بعض مجالس النظر — وهو يحاول مناظرة بعض الملحدة القائلين بقدم الأرض بجبالها وبحارها ، وسهلها ووعرها — فقال رضى الله عنه : ألستم تزعمون أن الأمطار ، وتوالى الرياح ، وتعاقب أشعة الشمس على الصخور الصم تقلقلها وترضرضها وتدكدكها ، وأن الصخرات المرئية فى حضيض [الجبال](١) إنما هى متدهورة إليها(٢) من قللها وذراها ، فلو كانت لم تزل تنقص ، لما بقى منها شىء ، فإن ما تسلط عليه نقص ، لا يتناهى ، لم يقدر(٣) منه شيئاً ، وأفحم الملحد ، وتقبل الدين .

وإنما ذكرنا هذه الطرق لنضرب فى المختصرات من الأدلة ضربك فى المبسوطات .

ومما ذكره شيخنا رضى الله(٤) عنه موجزاً أن قال : لو كانت الجواهر قديمة ، لم تخل : إما أن تكون إما مجتمعة وإما مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، و[ب]ضرورة العقل نعلم استحالة كونها مجتمعة مفترقة معاً ، وكذلك بضرورة العقل نعلم استحالة كونها(٥) لا متلاصقة متدانية ولا متباعدة . فإن قالوا : إنها مجتمعة ، فلا يخلو : إما أن تجتمع لأنفسها ، فيستحيل خلوها عن وصف الاجتماع ما بقيت أنفسها ، وإما أن تجتمع لمعنى ، ثم يجب أن يكون ذلك المعنى قديماً ، إذ ثبت الاجتماع أزلياً . ولو ثبت اجتماع قديم ، للزم ولم يعدم ، إذ ليس الافتراق الطارى ينفى الاجتماع القديم أولى من نفى الاجتماع القديم للافتراق ، و(٦)حتى لا يطرأ ،

---

(١) أ ، ب : جبل
(٢) أ : اليه
(٣) ب : يقدر
(٤) ب : — الله
(٥) أ : — لا
(٦) ب : — واو

فلما افترقت جواهر العالم بطل القول باجتماعها فى الأزل . وكذلك لو قدرت مفترقة ،
١٢٥ فينبغى/أن لا تجتمع أبداً لمثل ما قدمناه . فإذا استحال إثبات الاجتماع والافتراق جميعاً ، واستحال الاتصاف بهما والخلو منهما ، فلم يبق إلا القول بنفى الجواهر فى الأزل ، إذا لو ثبتت لم تخل عن أحد الأقسام الذى بطل جميعها .

فإن قال قائل : قد استدل صاحبكم باعتوار الأحوال على تغير النطفة ، وقال : لو كانت قديمة لما تغيرت ، ، فما دليلكم على منع تغير القديم ؟

قلنا : لنا فى ذلك[1] وجهان : أحدهما البسط ، والآخر الإيجاز . وسبيل البسط الإحالة على أصول سبقت ، وذلك لأنا أوضحنا إستحالة عدم القديم ، ولو تغير القديم لاقتضى ذلك عدم صفة ، وثبوت أخرى . ثم الصفة المعدومة تقديراً ، لو كانت حادثة ، للزم قبول القديم للحوادث ، وذلك محال . وسيأتى شرحه بعد إثبات الصانع . وإن كانت تلك الصفة قديمة ، فقد[2] وضح الدليل على استحالة عدم القديم .

وإن أوجزنا قلنا : القديم واجب وجوده ، وكما يجب وجوده ، تجب صفات وجوده ، وما يحيل زوال وجوده ، يحيل زوال صفات وجوده .

فإن قال قائل : أليس الرب تعالى فعل بعد أن لم يفعل ، ثم لم يقتض ذلك تغيراً راجعاً إلى ذاته ، فكذلك يثبت للنطفة صفات لم تكن ولا تقتضى تغيرها ؟

قلنا : الذى قلتموه باطل من أوجه : أقربها أن الصفات الطارئة على النطفة قامت بالنطفة ، وأدركناها على صفات ثم أدركناها على خلافها ، فاستيقنا اختلاف الصفات الراجعة إلى ذات النطفة . وإذا فعل الرب فعلا (لم يقتض ذلك تغيراً

---

(١) ب : ذاك (٢) ب : قد

راجعاً إلى ذاته(١) ، (٢) فيعلمه للذات عليه بعـد أن لم يعلم موصوفه ، بل الذات لم تطرأ عليها صفات بالفعل ، إذ ثبت الفعل غير قائم بالذات .

فإن قال قائل : أليس القادر منا لا يخلو(٣) عن فعل الشيء وتركه ، فإذا أثبتم القديم قادراً فقولوا : انه لا يخلو عن فعل أو ترك لفعل ، وترك الفعل فعل ، فيلزم
من ذلك إثبات حوادث / في الأزل . ١٢٦

قلنا : هذا تمويه لا محصول له ، فإن الواحد منا لم يجب اتصافه بالفعل(٤) وتركه من حيث كان قادراً ، بل إنما وجب ذلك من حيث تقوم المضادات المتعاقبة بذاته ، والقائم بالذات ، القابل للتضادات ، لا يخلو عن جميعها ، سواء كان قادراً أو(٥) مضطراً . والقديم سبحانه وتعالى لا تقوم أفعاله بذاته ، بل يفعلها غير قائمة به ، فيحدثها متى شاء ، ولا يحدثها إذا لم يرد(٦) إحداثها .

والذى يوضح ذلك : أنا لو صححنا من أنفسنا فعلا فى غير محال ، وقدرنا بعض ما صار إليه بعض الإسلاميين فى القول بالتولد ، لجاز أن يعرى عنه وعن ضده من حيث لم يقم بنا ؛ فاندفع تمويههم من كل وجه . على أن أقصى ما قالوه الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير جامع بينهما ؛ وقد أوضحنا إبطاله .

فصل

مشتمل على ذكر القديم ومعناه ؛ والحادث وحقيقته

فأما القديم فقد اختلفوا فى معناه . فقال المتقدمون من مشايخنا : إن القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده .

---

(١) ب : — ما بين القوسين
(٢) ب : + لم يقم بذاته
(٣) ب : لا يخلق
(٤) ب : أو
(٥) ب : — أو
(٦) أ : يود

وذهب معمر بن عباد* إلى أن القديم من أسماء الإضافة ، وكذلك الحادث . وزعم أن وصف القديم لا يتحقق للبارى قبل حدوث الحادثات ، ولو قدر مقدر موجوداً له أول ، ولم يعتقد قديماً ، لم يصح وصف الحدوث فى معتقده ، وينزل القدم والحدوث منزلة الجهات ، فلا يتحقق فوق(١) ولا تحت ، وكذلك القول فى سائر الجهات .

وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله ، وأول من أحدث ذلك الجبائى . فإنه لما استدل عند نفسه على نفى الصفات بقوله : إن البارى سبحانه وتعالى قديم ، وقدمه أخص وصفه ، فلو ثبتت صفة قديمة لشاركته فى أخص الوصف ، والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى سائر الأوصاف .

فقيل له — فى جملة ما اعترض عليه به — : إذا زعمت أن أخص أوصاف
١٢٧ الإله قدمه ، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم / وحقيقة الإلهية القدم . فركب ما ألزم وقال : حقيقة الإلهية القدم ، وهذا مذهب لم يسبق إليه .

والذى اختاره شيخنا رضى الله عنه فى القديم : هو المتقدم فى الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذى لا أول لوجوده ، بل يطلق عليه ، ويطلق(٢) أيضاً على المتقدم المتقادم من الحوادث . والذى اختاره هو الأصح ، والدليل عليه : أن الذى تنازعا(٣) فيه كلمة لغوية ، فالمصير(٤) فى معناها ومقتضاها إلى أهل اللغة وأرباب اللسان ، وقد ظهر واشتهر منهم تسمية ما تقادم وعتق قديماً . ومنه قولهم : دار قديمة ، وعز قديم ، وقال تعالى فى محكم كتابه : (حتى عاد

(١) ب : بلا (٢) أ : وينطلق
(٣) أ : يتنازعنا (٤) أ : بالمصير

* معمر بن عباد السلمى . توفى ٢٢٠ هـ . وهو من معتزلة القدرية ، كان عالماً عدلا . قال بنفى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى . (الملل جـ ١ ص ٦٦ ، طبقات المعتزلة ص ٥٤ — ٥٦ لابن المرتضى) .

كالعرجون القديم[١]) . وقال عز من قائل : (هذا إفك[٢] قديم[٣]) . فاستبان بما قلناه جواز تسمية ما له أول قديماً ، ولم يبق للخصم بعد ذلك إلا أن يقول : ما ذكرتموه تجوز وتوسع ، وليس بمجرى على وضع اللغة وحقيقتها . وسبيل الانفصال عن ذلك أن نقول : كل ما ظهر استعماله ، ولم يعد من الشواذ ، ولم يكن من خبر[٤] الشوارد ، ولم يثبت فى اللغة منقولا متجوزاً به عن أصل سائر فى اللغة ، فيجب حمله على الحقيقة ، وعلى مدعى التجوز[٥] الدليل[٦] . إذ لو ساغ إدعاء التجوز مع ظهور الاستعمال وعدم الدليل ، لجاز سلوك هذا المسلك فى جملة حقائق اللغة . ومن أقرب الشواهد إلى ما نحن فيه قول القائل : هذا باق ، فهذا ينطلق على الحادث المفتتح وجوده ، المعرض للعدم . فلو قال قائل : إن الباقى إذا أطلق على ما كان عرضة للزوال ، كان مجازاً ، لم يكن أسعد حالا فى القديم ممن أعتقد ذلك فى الباقى .

ومما يوضح ما قلناه اتفاق أرباب الأصول على أن كل لفظة وردت فى كتاب الله ولم تقم دلالة على التجوز بها ، فهى مجراة على حقيقتها . وعلى من يدعى التجوز إقامة الدليل . وإنما خصصنا تمسكنا بظاهر الكتاب ، ليكون ذلك وازعاً للخصم فى دعوى التجوز / مع العجز عن نصب الدلالة ، فإن المكتفى فى الاستدلال ١٢٨
بالجارى فى تجاوز[٧] أهل اللغات ، لا يعدم من يدعى التجوز ويتعسف بدعواه بغير إيضاح بدليل .

فإن قال قائل : لو صح ما قلتموه ، للزم منه أن يكون الشيء حادثاً قديماً ، وهذا متناقض . إذ العقلاء كما اعتقدوا تناقض الوجود والعدم ، إعتقدوا تناقض الحدوث والقدم . وهذا الذى قالوه مجرد تشنيع وتشغيب لا طائل تحته .

---

(١) ٣٦ : ٣٩ (٢) ب : أنك
(٣) ٤٦ : ١١ (٤) ب : حيز
(٥) أ : التجواز (٦) أ : لدليل (٧) ب : تجاول

وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن يقال : تزعمون أن القدم يناقض(١) الحدوث ، ويرجع التناقض إلى ذاتى اللفظين ونفسيهما ، أم تزعمون أن التناقض يرجع إلى(٢) معنيهما ؟ ويستحيل ادعاء التناقض بين نفسى اللفظين ، فإذا وجب صرف التناقض إلى المعنيين ، فلا تناقض بين معنى القديم على ما قلناه وبين معنى الحادث ، فإن القديم هو المتقدم ، والحادث هو الذى له أول ، ولا مناقضة بين هذين المعنيين . وإنما تتحقق المناقضة إذا ثبتت(٣) الأولية الشىء ، ونفيت عنه الأولية حتى يقال : إن الشىء له [أول](٤) ولا أول له ، فلا تستقيم لهم دعوى التناقض إلا بعد أن يثبتوا أن القديم هو الذى لا أول لوجوده ، وهذا ما فيه التنازع .

وإن سلكوا مسلكا آخر فى التشغيب(٥) وقالوا : فيما قلتموه القول بقدم العالم ، فإن القديم عندكم هو المتقادم ، وهذا متحقق فى جواهر العالم ، وفى الإفصاح بذلك موافقة الدهرية .

قلنا : هذا لو كان الخلاف مع الدهرية فى إطلاق العبارات(٦) وتتبع التسميات ، وليس الأمر كذلك . فإن المطلب من محاجتهم إبطال ما اعتقدوه وانطووا عليه فى نفى الأولية . وليس الغرض إثبات اللغات وإطلاق العبارات ، إذ ربما يعرض الخلاف على من لا يعرف لغة العرب من الدهرية . فاندفع ما ألزمتموه ، واستبان أنه مجرد دعوى .

فإن قال قائل : لو رجع القدم إلى التقدم فى الوجود ، لزم منه أن يقال :
١٢٩ إذا تعاقب حادثان فى حالتين فالحادث / فى الحالة الأولى يتصف بكونه قديماً فى الحالة الثانية ، فإنه تقدم على الحادث الثانى . وهذا الذى ذكروه لا حصول له .

---

(١) ب : يتناقض
(٢) ب : + من
(٣) ب : أثبتت
(٤) — «أول» من النسختين
(٥) ب : التشعيب
(٦) ب : المباريات

فإن مرجعنا[١] إلى إثبات ما رمناه إلى اللغات وأهلها ، وقد رأيناهم يسمون العتيق المتقادم ، الذى امتدت مدة بقائه : قديماً ، ولا يسمون الموجود فى حالتين لطيفتين قديماً ، فاتبعنا اللغة نفياً وإثباتاً ؛ ولم يثبت هذا الإسم بقضية عقلية ، فينفصل عما يلزم عليه . على أن القديم على[٢] بناء فعيل ؛ وهو من أبنية المبالغة ؛ فاقتضى ذلك مبالغة فى التقدم ، فهذا وجه الكلام على من قال : القديم لا أول لوجوده .

وأما من زعم أن القديم من أسماء الإضافة فيقال له : لم زعمت ذلك ؛ وما دليلك عليه ؟ ولا سبيل إلى إثبات اللغات عقلا ؛ ويطالب بإظهار دلالة عقلية ، ولا يشهد لما صار إليه موجب لغة . ولو ساغ المصير إلى أن القديم من أسماء الإضافة ، ولا يتحقق نقيضه ، جاز أن يقال : الحىّ ، والقادر ، والعالم من أسماء الإضافة ، فلا يتحقق حىّ ، قادر ، عالم إلا عند تحقق ميت ، وعاجز ؛ وجاهل . وكذلك لو قال قائل : إن العدم مضاف إلى الوجود ، فلا يتحقق عدم إلا عن وجود سابق ، ويلزم من ذلك أن لا يتحقق قبل حدوث العالم .

ومما يوضح فساد ما قاله معمر بن عباد أن من لاينطوى معتقده على قديم ، وعلم أنه حدث مالم يكن ، فيعلم قطعاً أن الذى وجد عن عدم ، فقد حدث . وليس من شرط علمه بحدثه ، أن يخطر له قدم قديم . ومنكر ذلك جاحد الضرورة ، والمعترف به ناقض لمذهبه فى المصير إلى أن الحدث من أسماء الاضافة .

وأما من زعم أن القديم هو الإله ، وحقيقة الالهية القدم ، فوجه[٣] الرد عليهم من أوجه : أحدها أن ننصب الأدلة على اثبات الصفات القديمة ، وفى اثباتها إبطال هذا الأصل . فإن الدليل الدال على ثبوتها — مع إستحالة كونها آلهة —

---

(١) ب : مرجعاً (٢) ب : — على أن القديم على

(٣) ب : فوجد .

١٣٠ يوضح بطلان قول/ من قال: إن القديم هو الإله ، ونستقصى الأدلة إن شاء الله فى كتاب « الصفات » .

والوجه(١) الآخر من الرد أن نقول : الإلهية يصح إطلاقها صفة لله متعلقة بالبرية والخليقة ، إذ يحسن أن نقول: إله الخلق(ولا يحسن أن نقول قديم الخلق(٢)) على إرادة المعنى الأول . فاستبان أن اللفظين لا يجريان مجرى واحداً .

ومن الدليل على فساد ما قالوه أن نقول : معنى القديم يرجع إلى إثبات وجود دائم مع نفى الأولية ، فإذا ثبت رجوع القدم إلى الوجود ، فيجب أن يشارك فى الالهية من شارك فى الوجود . وحتى يقال : البارى إله لم يزل ، من حيث كان موجوداً لم يزل ، والحادث إله عن أول ، من حيث كان موجوداً عن أول ، والبارى إله واجب الالهية ،من حيث كان واجب الوجود ، والحادث (جائز الإلهية من حيث كان(٣)) جائز الوجود . وتحقيق القول فى ذلك : أن القدم ينبىء عن الوجود ونفى الأولية ، فيستحيل(٤) صرف معنى الإلهية إلى نفى الأولية ، فإن الالهية صفة ثابتة ، فاستحال تحقيقها بنفى .

ومما يوضح ما قلناه : إن حقيقة الإلهية لو كانت قدما ، لاعتقد الإلهية من اعتقد القدم . فإن العالم بحقيقة الشىء عالم به ، إذ يستحيل أن يعلم حقيقة الوجود من لم يعلم الوجود ، وحقيقة الجوهر من لم يعلم الجوهر . ونحن نعلم أن الدهرية يعتقدون قدم جواهر العالم ، ولا يعتقدون أنها آلهة .

فإن قالوا : الآلهة عندكم لا ترجع إلى الاختراع والاقتدار عليه ، وقد نرى طائفة من عبدة الاصنام يعتقدون الهيتها(٥) بأنها لا تصنع ، ولا تبصر ، ولا تسمع ولا تغنى عن عبدتها شيئاً .

---

(١) ب : فالوجه
(٢) ب : — ما بين القوسين
(٣) ب : — ما بين القوسين
(٤) ب : ويستحيل
(٥) ب : آلهتها

قلنا : هذا خروج منكم عن حد النظر ، فانا لم نبد لكم معتقداً فى حقيقة الالهية، فهذا خوض منكم فيما لا يغنيكم . على أنكم زالون فيه ، وذلك أن عبدة الأصنام يعتقدون أنها تضر وتنفع ، ويتقربون اليها بالقرابين ، ويبتهلون اليها فيما يسنح[1] ١٣١
لهم من الحاجات ، ويعن لهم من المهمات ، ومن ذلك عبدوها . وفيهم شرذمة إتخذت الأصنام على قبور الأنبياء متيمنين[2] بها ، متخذين إياها كالمحراب المعظم والمساجد ، وهؤلاء لا يزعمون أنها آلهة ، فاندفع ما عارضونا به .

ومن الدليل على ماقلناه : إن القدم لو كان أخص أوصاف الإله ، وجب على طرد أصلكم : أن القديم يخالف الحادث بوصف القدم[3]. ثم إذا قلتم ذلك لا تخلون : إما أن تزعموا أن القديم يخالف الحادث ، والحادث لا يخالف القديم . فإن قلتم ذلك خرجتم عن ضرورة العقل . فإنا نعلم بديهة أن ماخالف شيئاً ، خالفه ذلك الشىء ، كما نعلم أن ماضاد شيئا ضاده ذلك الشىء ، ويطرد ذلك فى كل وصف لا يتعلق إلا بشيئين كالتغاير والتماثل ، والاختلاف والتضاد . وإن اعترفوا بأن الحادث يخالف القديم ولا بد[4] من الاعتراف بذلك ، قيل لهم: ينبغى أن يخالف الحادث القديم بحدوثه ، كما يخالف القديم الحادث بقدمه . ثم إذا صرحوا بذلك ، لزم أن يكون الحدوث أخص وصف الحادث ، كما أن القدم أخص وصف القديم . ثم يلزمهم من طرد ذلك أن يتماثل كل حادثين مجتمعين فى وصف الحدوث من حيث اشتركا فى الأخص ، وهذا لا مخلص منه . فإذا جاز حوادث مختلفة لاختلاف خواصها ، فما المانع من ثبوت قدماء فى حكم المختلف من حيث اختلف خواصها ؟

فان قالوا : الجوهر الحادث إنما يخالف القديم بكونه جوهراً لا بحدوثه ،كان

---

(١) أ : يشح
(٢) ب : متيمين
(٣) ب : القديم
(٤) ب : فلا

ذلك باطلا من أوجه : أحدها: أنه إذا جاز مخالفة الجوهر العرض ، للاختلاف فى الأخص مع التماثل فى وصف الوجود والاشتراك فى الشيئية والحدوث ، فبم تنكرون على من يجوز إشتراك الشيئين فى الأخص مع اختلافهما فى سائر الأوصاف ؟

والذى يحقق ذلك أن التماثل فى الأوصاف العامة معلل عند المعتزلة بالتماثل فى
١٣٢ الوصف الأخص ، والحكم المعلول لا / يثبت دون علته ، فما بال الإشتراك فى الشيئية والوجود والحدوث يثبت من غير علة توجب الاشتراك والتماثل .

ومما يوضح فساد ما استروحوا اليه أن الجوهر الحادث لو كان يخالف القديم بجوهريته ، لما علم مخالفته له العالم بحدثه الذاهل عن تحيزه . ونحن نعلم أن العالم بحدث الجوهر ، الجاهل بتحيزه ، يضطر إلى العلم بمخالفة الحادث للقديم ، وهذا واضح فى إفساد ماقالوه .

ومما يوضح ذلك أن القديم إذا خالف الحادث فى وصف القدم(١) ، وكان وجه إقتضاء المخالفه أنه لا أول له ، فيكون وجه إقتضاء المخالفة من جهة الحادث أن له أولا(٢) ، فإن هذه المخالفة أخص بمخالفة القدم من الجوهرية . فاستبان بطلان ما قالوه من كل سبيل . والمسألة تتعلق بأحكام التماثل وسيأتى مستفيضاً(٣) إن شاء الله . فهذا إيجاز القول(٤) فى القديم ومعناه .

[القول فى معنى الحادث]

وأما الحادث فقد اختلفت عبارات الأئمة فى ذكر حقيقته . فصار صائرون إلى أنه الذى كان بعد أن لم يكن . وذهب آخرون إلى أن الحادث ما لم يكن ثم

---

(١) ب : — القديم
(٢) ب : أول
(٣) ب : مستقصى
(٤) ب : القدر

كان . وقال آخرون هو الموجود الذى له أول . وقال آخرون هوالمفتتح وجوده . والذى ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه من العبارات التى قدمناها أن قال : الحادث هو المتأخر ، وربما انبسط القول : هو المتأخر بوجوده عن الأزلى . ورام باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الراوندى* ولأبرقلس(١)* أوردها يحى النحوى (٢) فى نقضه كلام الدهرية ، فما سأله ابن الراوندى على ما قدمناه(٣) من العبارات أن قال : قول القائل الحادث ما كان بعد أن لم يكن ، ترتيب شىء على شىء وتعقيبه به . والعدم عند معظم الإسلاميين نفى محض غير مستمر على صفة من صفات الإثبات،فلا يتحقق ترتيب شىء عليه ، ولا فرق بين قول القائل : ماكان بعد أن لم يكن ، وبين قوله ماكان / بعد لاشى كان(٤) . ١٣٣

وإن كان المتمسك بهذا الحد من الصائرين إلى أن المعدوم شىء ، فيوجه عليه سؤال أوضح مما تقدم . وذلك أنه يقال له : إذا كان الحادث شيئا قبل حدوثه ، ثم قيل فيه : كان بعد أن لم يكن ، فكان .

---

(١) غير واضحة فى (أ)　　(٢) أ : الكندى

(٣) ب : — هاء　　(٤) ب : قال

* أبرقلس : أو برقلس أو بركليس . فيلسوف وثنى أفلاطونى محدث (نسبه إلى الأفلاطونية المحدثة) . وكان له من الأثر الكبير فى دوائر الاسلاميين مايضارع أرسطو نفسه وقد عرف المؤرخون الاسلاميون للفلسفة اسمه ، كما ذكروا أنه « أفلاطونى » وأنه « القائل بالدهر » . وعرفوا قائمة كتبه ومنها « الثاؤلوجيا أى الربوبيه ، والخير المحض ».

(انظر نشأة الفكر ١ : ١٦٦ ، القفطى . أخبار ص ٦٣ ، الفهرست ٣٦٤ ، الملل ٢ : ٤٣٢) .

* يحيى النحوى : عرفه المؤرخون المسلمون « يحيى فيلو بونوس » من رده على أبرقلس القائل بالدهر ، من الاسكندرية ، وهو غير يحيى النحوى الديلمى المعروف بالبطريق .

(نشأة الفكر ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، ١٦٦)

قيل(١) : كان نفسه بعد نفسه ، وهذا من التناقض البين .

ثم إنه سلك قريبا من هذا المسلك فى التعرض لسائر العبارات خلا العبارة التى ارتضاها شيخنا . فقال : قول القائل مالم يكن ثم كان ، ينبىء عن ترتيب ، وقد سبق بطلان إرادة الترتيب . وزعم أيضا أن قول القائل : الحادث ما لوجوده أول متناقض ، فإن أول الحادث عند الاسلاميين نفسه ، ويستحيل أن يكون الشىء أول نفسه .

وإن أثبت مثبت للحادث أولا هو غيره ، فيلزم أن يكون ذلك الأول حادثا وله أول ، ثم يلزم منه إثبات حوادث لا نهاية لها ، وهو بغية معظم الدهرية .

وسبيل الكلام على ما ذكره أن نقول إعتراضات تنقسم فى أنفسها ، وتتنوع مواقعها ، فربما كان الغرض بها الإعتراض على المعانى التى تدل عليها العبارات ، وربما كان الغرض منها المناقشة فى العبارات(٢) مع الاتفاق فى المعنى . وموقع الإعتراضات غير هذين ، وكل من وقف موقف المعترض(٣) ، ولم يتعلق كلامه بلفظ ولا معنى ، كان حائداً عن مقصد الإعتراض .

فإذا وضح ذلك رتبنا عليه مقصدنا ، وقلنا : إن كان السائل يطلب جحد معنى الحدوث ، فتسقط مكالمته . إذ معنى الحدوث والوجود المفتتح ، معلوم ضرورة وبديهة والمناكر فيه مراغم(٤) متعسف ، وإن قصد السائل التعرض القدح فى العبارة ، كان المرجع فى تصحيحها إلى أرباب اللغة وأصحاب اللسان . ونحن نعلم أن العبارات التى قدمناها لو عرضت على أهل اللسان ، لانتدبوا إلى فهم معناها
١٣٤ ومقتضاها على حسب ما أوردناها ، ولما عدوها / من شواذ الكلام وشوارده ، فإذا صحت المعانى واستقامت العبارات عند أهلها ، لم يبق للاعتراضات منجع .

على أن ماذكره من أن الترتيب يتضمن إثبات شيئين ، ساقط . فإن أقصى ما ينبىء

---

(١) ب : قبل
(٢) ب : المبارات
(٣) ب : المعترضين
(٤) أ : مزاعم

عنه الترتيب ، تعقيب معلوم بمعلوم (١) ، والعدم معلوم ، كما أن الحدوث معلوم فقد ترتب من هذا الوجه معلوم على معلوم . فأما اشتراط كون المعلومين ذاتين شيئين فمما لا(٢) تقتضيه(٣) اللغات ، وشارطه متحكم(٤) على أهل اللغات والمعانى .

ثم سلك أئمتنا مع السائل مسلكنا على طرد سؤاله بضده عن نظم كلمتين ، وتأليف كلامين ، سؤالا وانفصالا(٥) . فإن هذا المنهج ، لو تشبث به متشبث ، لانحسم به أبواب الجواز ، وضاقت به مذاهب الكلام . وايضاح(٦) ذلك أنا نقول للسائل إن قال هذا الحد غير صحيح : قولك(٧) هذا من أسماء الاشارة ، فإلام تشير ؟ وقولك غير صحيح ينبىء عن إثبات غيرين ، والصحيح يدل على متركب على وجه مخصوص ، فلا ينطق بشىء إلا تتوجه(٨) عليه طلبات ،تضاهى مقاصده ، ثم كل ما قدمه من التشغيبات ليس يتوجه على ما ارتضاه شيخنا حيث قال : الحادث هو المتأخر عن الأزلى . وأول ما اعترض به على قول من قال : الحادث ما لوجوده أول ، فلا محصول له . ولصاحب الحد أن يقول : أثبت للحادث أولا هو غيره ، ويشير به إلى حادث متقدم عليه . وإن سئل عن أول الحوادث فوجود البارى سبحانه وتعالى سابق له ، وهو أول من وجود الحادث . والأحسن أن تصرف الأولية إلى ما يتعلق بنفس الحادث ، ويكون تقدير قول القائل : الحادث ما لوجوده أول ، أى الحادث يختص وجوده بالوقت الأول ، فترجع الأولية إلى الأوقات أو تقديرها . ولامعنى للاطناب فى العبارات مع وضوح المقصد منها .

فان قال قائل : الحدوث عين وجود الحادث أو وصف زائد عليه ؟ فإن كان

---

(١) ب : على معلوم
(٢) ب : — لاتقتضيه
(٣) ب : + أهل
(٤) ب : مفكم
(٥) ب : افصالا
(٦) ب : اتضاح
(٧) ب : قولد
(٨) أ : متوجه

١٣٥ عين وجود الحادث ، وجب أن يكون العالم بوجود الحادث/عالما بحدوثه ، وإن كان يرجع إلى وصف زائد عليه ، لم يخل إما أن يكون ذلك الوصف وجوداً أو عدماً . فإن كان السؤال من الدهرية ، فقد سلف الجواب عنه . وإن رام السائل استرشاداً ، فقد اختلف جواب الأئمة . فالذى ارتضاه القاضى رضى الله عنه : أن الحدوث عبارة عن معلومين : أحدهما وجود ، والثانى عدم ، ولا يجب من الاحاطة بأحدهما العلم بالثانى . ولا نستنكر العلم بالوجود اضطراراً من غير علم بالحدوث ، إذا لم يتبين للعالم بالوجود عدم قبله .

وصار معظم الأئمة إلى أن الحدوث ينبىء عن وجود مخصوص ، وقد يعرف الشىء فى وصف عموم من يجهله فى وصف خصوص . وأسد [1] الطرق ما ارتضاه القاضى ، إذ الحدوث ليس بحال عنده ليتحقق الجهل بها مع العلم بالذات ، ولا بد من تقدير معلومين يتعلق بهما علمان مختلفان . فهذه جملة مقنعة فى إثبات حدث [2] العالم بسطاً وإيجازاً وضرباً فى المشروح من الطرق [3] والموجز منها . وقد أشرنا إلى معظم المقاصد فى أطراف المسألة عند الأكوان ، ونحن ذاكروها عند نفى التشبيه والتجسيم ، والقول فى التأليف ومعناه إن شاء الله تعالى .

القول فى إثبات العلم بالصانع

إعلموا وفقكم الله أن أئمة الأصول سلكوا مسلكين فى التوصل إلى العلم بالصانع . فسلك بعضهم طريق الاستدلال على الجملة ، وسلك آخرون طريق إسناد [4] العلم بالحدث إلى ضرورات العقول وبدائهها مع تقدير العلم بحدث العالم . ونحن نوضح منهاج الحجاج أولا ، ثم ننعطف على إيضاح الطريقة الثانية إن شاء الله عز وجل .

---

(١) ب : أسدل
(٢) ب : حدوث
(٣) ب : الطريق
(٤) ب : استناد

والعبارات وإن اختلفت أو تباينت فى نصب الدلالة على الحدث، فرجع جميعها إلى نكتة واحدة ، وهى أن يقال : ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت أو تقدير وقت فلا يخلو : إما أن يقدر وجوده فى الوقت المعين واجباً ، أو يقدر جائزاً . فإن قدر مقدر / وجوده فى الوقت المخصوص واجباً متعيناً ، كان ذلك ١٣٦
باطلا من أوجه : أحدها: أنه لو وجب له الوجود فى وقت مخصوص ، لما كان هو بوجوب الوجود له أولى من سائر ما يماثله ، إذ من حكم المتماثلات استواؤها فى الواجبات والجائزات . فلو وجب الوجود لجوهر فى وقت ، لزم ذلك فى كل جوهر حتى توجد الجواهر دفعة واحدة . وكذلك القول فى الأعراض المتجانسة ، فلما وجدنا (١) [المتماثلات] يتقدم (٢) بعضها ويتأخر(٣) بعضها ، استبان بذلك أن الوجود (٤) غير واجب بشىء (٥) منها .

ومما يوضح ذلك أن تقدير وجوب الوجود فى وقت كتقديره فى وقت قبله أو وقت بعده ، إذ الأوقات فيما يتعين متماثلة ، ووجه ادعاء الوجوب فى بعضها كوجه إدعائه فى سائرها ، ووجوب الوجود ليس يتفاوت فى نفسه ، فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت . وهذا واضح لا خفاء به ، والذى يحقق ذلك أيضاً : أنه لو جاز تقدير ثبوت أحد الحكمين على الوجوب ، ليستقل الواجب بوجوبه عن اقتضاء مقتض ، لزم طرد ذلك فى الأحكام المعثورة على الجواهر ، حتى يقال : إذا(٦) تحرك الجوهر فى وقت ، فقد وجب له التحرك فى ذلك الوقت المعين ، فلا يفتقر إلى زائد يقتضى له التحرك . وهذا يفضى إلى نفى الأعراض وقد سبق إثباتها .

ومما يوضح ما قلناه : إنا لو سلمنا وجوب الوجود فى وقت معين جدلا ، لما

---

(١) ب : وجد
(٢) ب : بتقدم
(٣) ب : بتأخر
(٤) ب : وجود
(٥) ب : لشىء
(٦) ب : إذ

قدح ذلك فى مقصدنا من الدلالة ، ولا طردت الدلالة فى جوب الوجود على القائلين به كما اطردت فى الوجود. وإيضاح ذلك: أن الوجوب الذى ادعاه المدعى مستحدث ، وإضافته إلى وقت كاضافته إلى غيره ، فينبغى أن لا يثبت هذا الحكم المستحدث ـ و(١) نعنى الوجوب ـ إلا باقتضاء مقتضى .

وسلك بعض الأئمة مسلكا آخر فقال : لوكان الحادث واجب الوجود ، والقديم واجب الوجود ، لما تميز وجود القديم عن وجود الحادث (٢) المحدث.
١٣٧ ولو كان جاز (٣) حادث / واجب وجوده ، لجاز قديم جائز وجوده ، ولو جاز وجود القديم لجاز عدمه . وقد وضح الدليل على استحالة عدم القديم .

وأحسن الطرق وأولاها أن نقول : المصير إلى وجوب وجود الحادث يفضى إلى القول باستحالة ما علم جوازه بضرورة العقل ، وإيضاح ذلك أن قول القائل بوجوب وجود الحادث فى وقت مخصوص، يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار العدم فى الوقت المعين بدلا عن الوجود .

ومن زعم أن الذى يتحقق عدمه سابقاً إلى غير أول ، ثم فرض الكلام فى وقت يماثل ما قبله من الأوقات ويشا كل ما بعده منها ، وقال : كان العدم جائزاً فى الوقت الذى قبل هذا ، ثم استحال العدم فى هذا الوقت مع تماثل الوقتين ، وعدم تأثيرهما فيما يتحقق فيهما من عدم أو وجود ، ولم يثبت موجب مقتض لم يكن ثابتاً قبل (٤)، ومع هذه القواعد يستحيل استمرار العدم فى الوقت المعين ، فقد خرج عن ضرورة العقل .

وسبيل إدعاء استمرار العدم كسبيل ادعاء استمرار الوجود للقديم. والمصير إلى وجوب وجود ما ثبت عدمه ، كالمصير إلى وجوب عدم القديم فى وقت مخصوص ، وقد أوضحنا فيما سبق أن الصائر إلى وجوب عدم القديم، الذاهب إلى

---

(١) ب : — واو
(٢) ب : — الحادث
(٣) ب : — جاز
(٤) ب : قيل

استحالة استمرار وجوده من غير طروء مقتض يقتضى العدم، خارج عن المعقول. فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول إن الحادث واجب الوجود. وإذا ثبت جواز وجود الحادث، فمن مقتضاه جواز عدمه بدلا عن وجوده. فإذا كان العدم والوجود جميعاً جائزين، ولم يكن أحدهما أولى من الآخر، فإذا تحقق الوجود، لم يخل: إما أن يتحقق لنفسه أو لمعنى زائد عليه قائم به، أو لجوازه، أو لتخصيص مخصص، ولا للنفس ولا الجواز. ويبطل المصير إلى أن الوجود يثبت للنفس لأوجه: منها أن الوجود لو تحقق لنفس الحادث لما اختص بذلك
١٣٨ آحاد من جنس، ولوجب / إطراد هذا الحكم فى جميع الجنس لتساوى الأنفس المتماثلة فى الصفات. وهذا كما أن الجوهر لما تحيز لنفسه، وجب أن يتحيز كل جوهر. فلما علمنا تقدم بعض الجواهر وتأخر بعضها، وضح بذلك بطلان المصير إلى أن ما يوجد منها يوجد لنفسه.

والذى يوضح ذلك أن إضافة النفس إلى وقت كاضافته إلى مثله، فلزم (١) ثبوت الوجود للنفس فى جميع الأوقات. وهذا يفضى إلى القول بقدم الحادث. وتحقيق القول فى ذلك: أن قول القائل: حدث الشىء لنفسه لايخلو إما أن يصدر عن إثبات نفس قبل الحدث، أو يصدر عن نفى النفس قبل الحدث. فإن كان الذاهب إلى هذا السؤال ممن يعتقد أن المعدوم قبل حدثه نفس، ثم قال مع هذا المعتقد: أنه يحدث لنفسه، فهو إفصاح منه بالتناقض. فإنه لو حدث لنفسه، لحدث مهما تحققت نفسه، وقد تحقق كونه نفساً قبل حدوثه، وهذا لاخفاء به. وإن كان السائل يعتقد أن المعدوم ليس بنفس، ويصير نفساً فيقال له: لم صار نفساً ولم يكن نفساً؟ فإن قال: صار نفساً لنفسه، كان ذلك من لغو الكلام، فإن مصيره نفسا عين كونه نفساً، فآل محصول الكلام إلى أنه إنما صار نفساً لأنه صار نفسا، وهذا خارج عن قضايا التعليل وموجب اقتضاء المقتضيات، ويؤول محصول هذا القسم إلى أن الحادث حدث لا لعلة ولا لمقتض، فافهموه.

---

(١) ب: فيلزم

فإن قال قائل : إن الحادث حدث لمعنى أوجب حدوثه، روجع فى ذلك المعنى، وقيل له : أهو من الأعراض القائمة بالمحال ، أو عبّرت به عن مخصص؟ فإن زعم أنه عبّر به عن مخصص ، فقد ارتفع الخلاف فى المعنى ورجع التناقش والتنازع فى تسمية المخصص معنى ، وهذا سهل المدرك .

وإن زعم أن المعنى المقتضى لحدوث الحادث عرض من الأعراض، كان ذلك باطلا من أوجه :

١٣٩ أحدها أن ذلك المعنى لايخلو: إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً/ لزم ثبوت موجبه قديماً ، فإن الموجب لا يتقدم على موجبه . وإن كان ذلك المعنى (١) حادثاً (٢) ، وجب(٣) أن يفتقر إلى معنى آخر يقتضى له الحدث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

والذى يوضح ذلك : أن المعنى إنما يوجب الحكم لما قام به. فلوأمنتم (٤) القول بحدوث الجوهر لمعنى يقوم به ، لما صح القول بحدوث الأعراض ، إذ لاتقوم بها الأعراض، وقد أوضحنا فيما قدمنا ، حدث(٥) الأعراض والجواهر جميعاً .

وإن زعم السائل أن الوجود إنما يثبت لجوازه ، كان ذلك باطلامن أوجه: أحدها : أن الجواز يتحقق فى استمرارالعدم تحققه فى الوجود. فلئن ثبت الوجود لجوازه ، وجب أن يتحقق العدم لجوازه أيضاً ، إذ وجه الجواز غير مختلف فيهما. ويلزم من قول ذلك ، ثبوت الوجود من حيث جاز ، واستمرار العدم من حيث جاز ، فيوجد غير (٦) ما يعدم .

والذى يوضح فساد ذلك : أن جواز الوجود يعم جميع الحوادث ، فلواقتضى

---

(١) أ : لمعنى
(٢) أ : — حادثا
(٣) ب : أوجب
(٤) ب : لستمر
(٥) ب : حدوث
(٦) ب : عين

جوازٌ وجوداً ، للزم وجود جملة الحوادث من حيث عمها حكم الجواز . وأيضاً فإن جواز الوجود لا يختص بوقت دون وقت ، والوجود يختص بوقت ، فبطل تعليل مختص بوقت بحكم يعم الأوقات .

وإن قال الخصم : الحدوث ثبت لا لمقتض ولا لعلة ، فعند ذلك تحزب المحققون حزبين : فصار المعظم منهم إلى نسبة هذا القائل إلى جحد البداءة والضرورات . فإنه مهما سلم السائل جواز وجود الحادث ، وجواز إستمرار العدم بدلا من الحدوث ، واعترف بتماثل الأوقات وعدم تأثيرها فى الوجود والعدم، ثم قال مع ذلك بثبوت الوجود فى وقت مخصوص من غير مقتض ومخصص وموجب وتأثير مؤثر ، فقد جحد الضرورة . ويتضح كشف ذلك عليه بالتعرض لبدائع الصنع ، والمحكمات من الآيات فى الأرضين والسموات . فمن سوغ حدوث السماء وتكونها (١) بعد أن لم تكن ، وتخصصها بما عليه من الحركات المتناسبة ، والصفات البديعة ، ثم قال : إتفق كونها فى وقت من غير اقتضاء من مقتض ، وتخصيص من / مخصص كان مباهتاً . ١٤٠

وهذا القسم لم يعتقده معتقد ، ولم ينتحله منتحل ، ولكن جرى الرسم باستيعاب (٢) الأقسام فى الكلام ، وإن لم يقل ببعضها أحد .

وسلك بعض المحققين طريقة أخرى ، ورام إبطال هذا القسم بالدليل فقال : تجويز ثبوت حكم من غير مقتض يجر إلى القول بنفى الأعراض ، إذ لو جاز ثبوت الوجود بدلا عن العدم من غير مقتضى ، جاز ثبوت الأعراض، [و]التحرك بدلا عن التسكين من غير مقتض، وقد سبق فى إثبات الأعراض ما فيه مقنع .

وقال الأستاذ أبو اسحق : لو حدث الحادث من غير محله ، ولم يتحقق منع فى سائر الأوقات ، وهو مما يقع لا عن مقتض ولا عن قصد ، وجب أن يقع لامحالة عند ارتفاع الموانع، فإن مايثبت من غير اقتضاء ،كان واجب الثبوت كالقديم.

---

(١) ب : تكوينها   (٢) ب : باستبعاد

وسلك بعض الأئمة طريقة لا نرتضيها فقال : انتفاء العلة والمقتضى لا يختص بوقت دون وقت ، فلو وجد الحادث لا لعلة فى وقت ، لوجب قيامه قبله ، إذ نفى العلة متحقق فى الوقتين ، وهذا فيه نظر . فإن نافى العلة غير معلل بنفى العلل ، حتى يقال له : لو وجد لأجل نفى العلة فى وقت ، لوجد مهما انتفت العلة . وقد أوردنا هذا السؤال والقدح فيه فى إثبات الأعراض ، فالأولى الاجتزاء بما قدمناه .

ســؤال

[هل يفتقر العدم إلى معدوم]

فإن قال قائل : لو وجب افتقار الحدوث إلى محدث للتقسيم الذى قدمتموه ، وجب افتقار العدم إلى معدم .

الجواب أن نقول : ما ألزمتمونا من العدم لا تخلون فيه : إما أن تعنوا به ما بعد سبق الوجود ، وإما أن تلزموا العدم قبل تحقق الوجود . فإن ألزمتمونا العدم بعد سبق الوجود ، فتفصيل القول فيه أن نقول : الموجود إذا عدم لم يخل عدمه من أحد أمرين : إما أن يكون واجباً أو جائزاً . فإن كان العدم واجباً ، فلا يفتقر إلى مخصص ، وليس يلزم ذلك على طرد الدلالة . فإنا فرضنا الكلام فى
١٤١ ثبوت حكم جائز ، فلا يلزم عليه ما يجب / إذ الواجب استقل بوجوبه عن مخصص ، ولذلك يوجب استغناء القديم سبحانه وتعالى فى وجوده عن مخصص من حيث وجب له الوجود . والعقلاء أجمعوا على أن الواجب لا يتعلق بالفاعل ، وإنما يتعلق بالفاعل و(١) المخصص ما كان جائزاً . واختلفوا فى أن الحكم الموجب عن علة هل ينقسم إلى واجب وجائز ؟

---

(١) ب : — واو

فالذى صار إليه أهل الحق : أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله لوجوبه ، كما أن الجائز لا يمتنع تعليله لجوازه .

وذهبت(١) المعتزلة إلى منع تعليل الواجب من الأحكام . وسنبسط القول فى ذلك عند ذكرنا ما يعلل ، وما لا يعلل فى الصفات ، إن شاء الله .

فخرج مما قدمناه أن الواجب لا يتعلق بالفاعل والمخصص باتفاق أرباب الألباب ، وإن تعلق الواجب من الأحكام بالعلل عند أهل الحق ، فقد وضح اندفاع السؤال ، إذ الدلالة مفروضة فى تقابل الجائزين . وإن استفصل الخصم بين الواجب فى حكم المخصص وبين الواجب فى حكم العلة ، أحلنا إيضاح الفصل على أبواب العلل . فهذا لو أراد الخصم إلزامنا عدماً واجباً . والعدم الواجب عدم الأعراض عند الصائرين إلى استحالة بقائها . وإن ألزمنا عدماً جائزاً ، وهو عدم ما يجوز بقاؤه ، فجواز(٢) البقاء مختص بالجواهر .

فإذا قال الملزم : عدم الجوهر بعد وجوده جائز ، واستمرار الوجود أيضاً ، فإذا تحقق العدم لم يخل : إما أن يكون بتخصيص المخصص ، وإما أن يتحقق من غير تخصيص . فإن(٣) زعم أنه يتحقق من غير تخصيص ، فقد نقضتم الدلالة على افتقار الحدث إلى المخصص ، إذ معولكم فيها على أن الجائز لا يتحقق دون تخصيص ، وقد التزمتم عدم جائز من غير تخصيص .

قالوا : وإن زعمتم أن العـــدم يثبت بتخصيص ، كان ذلك باطلا على قضية أصلكم ، فإن العدم نفى محض من كل وجه ، وليس بموصوف فى نفسه ، ولا صفة لغيره . فإذا(٤) لم يتعلق فيه وجه / ثبوت ، فلا معنى لتعلق التخصيص(٥) به ، إذ ٤٢

---

(١) ب : وذهب
(٢) فى النسختين : وجواز
(٣) ب : وان
(٤) أ : فاذ
(٥) ب : التخصص

لا بد للتخصيص من مخصص ، والمخصص ثابت والمعدوم منتفى .

فالجواب عما قالوه من أوجه : أحدها أن نقول : إنما يتحقق العدم الجائز بمعدم ، كما يتحقق الوجود الجائز بموجد ، وهذه طريقة سلكها القاضى رضى الله عنه ، لما اختار أن الباقى باق لنفسه ، لا ببقاء يزيد عليه . وقد صار غيره من المشايخ إلى أن الباقى باق ببقاء ، وإنما يتحقق العدم عند هؤلاء بقطع البقاء عن الجوهر . فقيل للقاضى لما اختار صرف البقاء إلى نفس الوجود : كيف يتحقق عدم الباقى عندك ؟ فذكر عند توجيه السؤال على نفسه طرقاً فى الانفصال : أحدها : أنه يعدم بإعدام الله إياه ، ولا يمتنع أن يكون العدم مراداً ، مقصوداً ، مقدوراً كما أنه معلوم . فإن سلكنا هذه الطريقة ، اندفع السؤال على الدلالة ، وبقيت المناقشة فى أن العدم كيف يكون مخصصاً وهو نفى محض . وهــذا خروج عن المسألة ، وتعرض لما يتعلق بها .

على أنا نقول : لا معنى للتخصيص إلا الإرادة ، ولا يمتنع كون العدم مراداً . ولا محصول لقول السائل إن المخصص ينبىء عن صفــة الثبوت ، فإنه لا معنى المخصص إلا كونه مراداً . وكون المراد مراداً لا يقتضى ثبوته ، كما أن [كون] المعلوم معلوماً لا يقتضى ثبوته ، إذ المعلوم ينقسم إلى : وجود وعدم ، وكذلك المراد . فهذا لو سلكنا طريقة القاضى .

وإن قلنا بما قال سائر المشايخ ، وصرنا إلى أن الجوهر إنما يعدم بأن لا يخلق له البقاء ، فوجه الانفصال عن السؤال على ذلك بطريقين : أحدهما : أن عدم الجوهر يتعلق بالمخصص من وجهين : فإنه إن أراد دوام وجوده ، يخلق له البقاء توالياً وتتابعاً . وإن أراد أن يعدم ، لم يخلق له البقاء ، فقد تعلق بقصده من وجه . وليس غرضنا فى ما قدمناه من الدلالة تفصيل وجه التعلق بالمخصص ، وإنما غرضنا إثبات تعلقه / على الجملة ، وهذا المعنى متحقق فى العدم الطارىء . ١٤٣

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : العــدم إنما هو انقطاع الوجود ،

وأحلناه على انقطاع شرط استمرار الوجود وكأن الانقطاع معلق بانقطاع شرط ، والوجود إبتداء ثبوت ، فاقتضى فى حكم التخصص[1] ثبوتاً ، وهذا واضح لاخفاء به[2] . ثم إن السائل ضمن سؤاله الجواب عنه حيث قال : العدم ليس بثبوت ، فاستحال تعلق التخصص به . فيقال له : عين ما ذكرته يوضح الانفصال عن السؤال ، فإن الوجود ثبوت على التحقيق ، وهو جائز فى نفسه ، فجاز أن يفتقر إلى مخصص. والعدم على زعمك نفى محض — وقد اعترفت باستحالة تعلق التخصيص به من حيث كان نفياً من كل وجه — فقد جمع السائل بين إلزام العدم على الوجود والفرق بينهما ، وكفانا مؤونة الجواب . وهذا كله فيه ، إذا ألزمونا العدم بعد سبق الوجود ، وإن ألزمونا العدم قبل الوجود ، قسمنا الكلام عليهم وقلنا : إن ألزمتمونا عدم العالم فى الأزل ، فهو واجب . ولا يتعلق الواجب بالمخصص كما سبق تقديره . وإن ألزمتمونا العدم فيما لا يزال بدلا عن الوجود بالقصد والتخصيص ، وإن ما أراد الله وجوده فى وقت ، يوجد فيه على قضية إرادته ومشيئته ، وما لم يوجد ، فقد أراد الله أن لا يوجد ، فلم يوجد لإرادة الله . ويتضح ذلك بأن نعلم أن من أصل[3] أهل الحق أن إرادة الله قديمة ، والإرادة القديمة تتعلق بكل ما يصح أن يكون مراداً ، والعدم يصح أن يراد . فلزم على موجب ذلك ، تعلق العدم فيما لا يزال بقضية المشيئة .

ثم نقول : إنما فرضنا الدلالة فى ثبوت وجود لجائز لم يكن فكان ، فنظيره عدم طار على وجود ، فأما العدم قبل الوجود ، فليس حكماً متجدداً تحقق بعد أن لم يتحقق . ونظير استمرار العدم استمرار الوجود فى الباقى ، ثم استمرار الوجود لا يكون فى
١٤٤ حكم أول الوجود ، إذ القدرة / تتعلق بالوجود فى أول حاله ، ولا تتعلق به فى استمراره ، فاندفع ما ألزموه من كل وجه ، واطردت الدلالة فى طردها .

ومما يهذى به الزائغون أن قالوا : لو دل ما قلتموه على إثبات محدث ، لدل على

---

(١) ب : التخصيص — (٢) ب : — به

(٣) ب : أصول

نقيضه . ومعلوم أن الدلالة التى ذكرتموها ، إنما تدل على زعمكم على المحدث على الجملة ، ثم تثبت صفات المحدث وخصائصه بطرق النظر . وهذا من ركيك الكلام ، فإن الأدلة تنقسم : فمنها ما تتضمن مدلولاتها على الجملة ، ومنها ما تقتضيهـا على التفصيل . وهذا من قبيل السؤال المتقدم فى إثبات حدث العالم ، حيث قال القائل : إن عدم التعرى من الحوادث ، لو دل على الحدث ، لدل على تعيين وقت الحدث ، وقد قدمنا طرق الجواب ، فلا معنى لإعادتها .

فهذا الذى ذكرناه ينبه على جملة ما قاله الأئمة فى إثبات افتقار الحدث إلى محدث . وقد تختلف صيغ الأدلة ، وتتباين العبارات عنها ، والمعول فى جميعها على ما قدمناه من أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص ، ثم ربما تفرض الدلالة فى الوجود والعدم ، ويقابل حكم الجواز فيهما . وربما تفرض فى تقـدم بعض الحوادث واستئخار بعضها وربما تفرض فى اختصاص الأجسام بأنواع من الصفات وضروب من الهيئات والتركيبات ووجه طرد الدليل فى جميعها ما سبق من التقسيم ، فيقال : لا يخلو إما أن يتقدم منها ما يقدم ، أو يتخصص منها ما يتخصص فى الهيئات ، والتشكلات (١) للنفس ، أو للمعنى ، أو للتخصيص ، أو للجواز ، أو لا لعلة . وسق (٢) الدلالة على ما رسمناه ، تجدها صحيحة مفضية إلى الحق

فصل

[فى بيان مذهب الأشعرى * فى حدث العالم]

قد قدمنا فى افتقار الحدث إلى المحدث ما فيه مقنع ، وغرضنا الآن التعرض

---

(١) ب : التشكيلات (٢) أ : وسيق

* الأشعرى (٢٧٠ — ٣٢٤ هـ) .

قد أشرنا إليه فيما سبق ونزيد هنا إيضاحا فنقول : هو على بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن عامر بن أبى موسى عبد الله بن قيس =

لشرح كلام شيخنا فى اللمع ، والتقصى على ما وجه على كلامه من المطاعن. والسبيل فيه أن نذكر ماذكره شيخنا رضى الله عنه، ونبين مايرتبط به كلامه من الأصول ، ثم ننعطف على وجوه المطاعن وطرق الانفصال .

١٤٥ فأما كلام شيخنا فالغرض منه ثلاثة أشياء : أحدها أنه قال :/ نحن نعلم أن النطفة انقلبت عن حالها ، فصارت علقة ، ثم صارت العلقة مضغة ، وذكر أطوار الخلق فى مفتتح الفطرة ، ثم قال شيخنا : المصير إلى أن النطفة [ليست هى التى] نقلت نفسها ، فإن الشخص فى حال(١) كماله لايقتدر على نقل نفسه ، فإذا عجز عن نقل نفسه فى كماله ، كان عنه فى قصور حاله أعجز . ثم قال : قد جرت أحوال على العاقل المميز ، ولا اقتدار له على شىء منها كالشباب والتكهل والهرم . فعلم أن ما سبق وفرط من تعاقب أحواله ، يضاهى ما شاهده من الأحوال فى كمال عقله .

ثم قال : من انتظر تركب بناء محكم متقن ، وتشكله على هيئات مخصوصة من غير بان ومخصص ، كان عن المعقول خارجا ، وفى الجهل والجا ، فهذا معنى كلامه، وقد ذكر القاضى رحمه الله فصولا فى «الشرح» ، رأينا تأخيرها والاجتزاء بذكر المذهب فيها ، وإحالة استقصاء الأدلة فيها على مواضعها .

(١) ب : مال

=الأشعرى اليمانى البصرى (أبو الحسن) ، متكلم ، مشارك فى بعض العلوم تنسب إليه الطائفة الأشعرية . ولد بالبصرة ، وسكن بغداد ، ورد على الملحدة والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج وغيرهم . وتوفى ببغداد سنة نيف وثلاثين وثلثمائة . من تصانيفه الكثيرة : الفصول فى الرد على الملحدين والخارجين عن الله ، خلف الأعمال ، الرد على المجسمة ، الرد على ابن الراوندى فى الصفات والقرآن والتبيين عن أصول الدين . معجم البلدان ج ٧ ص ٣٥ سنة ١٩٠٩ ، وراجع الأسنوى طبقات الشافعية ٢/١٤ ،١/١٥. والذهبى — سير النبلاء ١٢ ; ٢٠ ، ٢١ ، ابن شاكر الكتبى: عيون التواريخ ١٢ : ٤٦ .

فمما(١) أشار اليه : الخلق والمخلوق ومعناهما ، وسيأتى ذلك فى خلق الأفعال إن شاء الله . ثم أشار إلى جمل من أحكام القدر يستند كلام شيخنا إليها : منها ايضاح القول فى أن القدرة الحادثة تقارن مقدورها ، ومنها التعرض لوقوع العجز فى حكم الاقتران موقع القدرة . فلا عجز إلا مقارن المعجوز عنه . وتفصيل ذلك يأتى فى أحكام القدر إن شاء الله تعالى .

وما ذكره تفصيل القول فيما يصح أن يكون مقدوراً للاجسام ، وفيما لا يصح كونه مقدوراً . وذكر أيضاً أن ماصح كونه مقدوراً ، فلايخلو الحىّ عن القدرة عليه أو عن ضد من أضداد القدرة عليه . وأضداد القدرة : العجز ، أو القدرة على ضد ذلك المقدور . وذكر أيضا استحالة قيام القدرة أو العجز بالحىّ الذى لا آفة به تمنعه من العلم مع عدم علمه بالذى قام به . فهذا جملة ما أشار اليه ، ولا بد من جميعها فى تقدير ماقاله شيخنا .

ووجه تحريرها ماقاله شيخنا رداً إلى هذه الأصول أن نقول : العاقل غير قادر
١٤٦ على نقل نفسه ، وليس ذلك من قبيل/مقدوره ، إذ لوكان من قبيل مقدوره ، لما خلا عن القدرة عليه أو عن ضد القدرة . ولو اتصف بضد القدرة لعلمه من نفسه ، كما يعلم المرتعش عجزه عن رعشته ، والعاقل ليس يحس من نفسه قدرة على النقل ولا عجزاً عنه ، ثم يتوصل بذلك إلى نفى النقل فى أحوال النطفة ، إذ لو كان ذلك مقدوراً ، لتعلقت القدرة أيضا بأحوال الكبر ، فإنها أضدادها ، وكل من كان شىء مقدور(٢) له ، كانت أضداده الخاصة مقدورة له .

ثم إن القاضى رضى الله عنه لما أشار إلى هذه الفصول ، ، وذكر لمعاً من أدلتها(٣) ، انعطف بالرد على القائلين بالطبائع . والكلام فى الطبائع ينقسم : فمنه مايتعلق بنفى الطبيعة القديمة ، وقد قدمنا فى ذلك كلاما مقنعاً ، ومنه ما يتعلق

---

(١) ب : فمهما (٢) ب : مقدورا
(٣) ب : مرادها

بنفى أصل الطبائع ، وهذا يرتبط بالتولد وسنستقصيه فى بابه . ومما أشار إليه فى خلل الكلام الرد على من قال : الأوقات تؤثر فى الحوادث وتخصصها بصفاتها . والكلام فى ذلك يتنوع ، فيتعلق ضرب منه ببيان الأوقات والساعات ، وسنعقد فى ذلك باباً ، إن شاء الله . والضرب الثانى يتعلق بمنع كون الوقت مؤثراً ، والسبيل فيه كالسبيل فى منع تأثير الطبائع والأنجم والفلك . فهذه جمل ذكرها القاضى رضى الله عنه وبسط القول فى بعض أطراف الكلام، فلم نر استقصاء الأدلة ولا الإجتزاء بذكر أطرافها .

فصل

[فى الرد على مطاعن أهل الزيغ]

مشتمل على مطاعن أهل الزيغ ووجوه الإنفصال عنها .

اعلموا عصمكم الله أن المعتزلة وجهوا ضروباً من الأسئلة على كلام شيخنا يتعلق بعضها بالمناقشة باللفظ ، وبعضها بالترتيب فى حكم النظر والجدل ، وبعضها بالمعانى . فما سألوه أن قالوا : ذكر سؤالا عاماً وجواباً خاصاً ، ولايحسن ذلك فى مقتضى التفاوض(١)؛ بل ينبغى أن يستوعب السؤال الجواب أو يزيد عليه .

وقد قال : لو سأل سائل فقال : ما الدليل على أن للخلق خالقاً ؟ ثم قال فى الجواب : بتأمل الانسان أحواله وأطواره ، فاختص جوابه ببعض المخلوقات ، والسؤال عن جميعها .

١٤٧ ومن/أسئلتهم أن قالوا : قد وجه على نفسه المطالبة بإقامة الأدلة على افتقار الخلق إلى الخالق ، ثم تعرض لنفى كون الإنسان خالقاً . وهذا الجواب لايلائم السؤال ، فإنه ما سأل نفسه نفى صفة الخالقين عن بعض الموجودات .

---

(١) ب : التفارض

ومن أسئلتهم [ما] قد نكس(١) الترتيب المعروف وعكس النظم المألوف في المصنفات ، حيث رام اقامة الدليل على الصانع قبل إثبات الصنع ، والفعل . والترتيب يقتضي إثبات الحوادث والأفعال ، ثم إثبات افتقارها إلى المحدث . والغرض من(٢) إقامة الدلالة على إثبات الصانع، الرد على الدهرية القائلين بقدم العالم ، فكان تثبيت حدث العالم أولا أولى .

ومما اعترضوا عليه أن قالوا : لم يذكر صاحبكم أدلة تقنع ، ولا اقتصر على مجرد المقالات ، فلا هو أضرب عن الحجاج،ولا احتج احتجاجا سديداً . وأقصى ماتمسك به استجهال من انتظر بناء من غير بان ، وكتابة من غير كاتب ، وهذا اكتفاء بمحض الدعوى . ومن أسئلتهم أن قالوا : الكتابة والبناء عنده لايقعان مقدوران(٣) للعباد ، إذ من أصله أن العبد لايقدر على مايقع مباينا لمحل قدرته ، فلا يتعلق البناء بالباني على قضية أصله لااكتسابا ولااختراعا . ولامعنى للاستشهاد بما يخالف أصله ، وإن كان يستشهد بإطراد العادة فيوقوع الكتابة على حسب قصد الكاتب ، فلا معنى للاستشهاد باستمرار العادات على منكري التوحيد مع الاعتراف بأن خرق العادة ممكن سائغ . وعضدوا ذلك بأن قالوا : كما يستبعد في العادة حدوث بناء غير متعلق بباني ، فكذلك نستنكر حدوث بناء بقدرة(٤) الله بدئا من غير قصد قاصد منا مع تقدير وإطراد العادات .

ومما(٥) سألوه أن قالوا : أليس من أصلكم أن مالا يقدر عليه ، لايعجز عنه أصلا ؟ وقد نطق شيخكم بالعجز حيث قال : إذا عجز عنه في الكبر ، كان عنه في الصغر أعجز ، وهذا يناقض أصله .

١٤٨ ومما سألوه عن الجملة أن قالوا : ليس يستقيم منكم إثبات المحدث/مع نفيكم

---

(١) أ : يتبين
(٢) أ : — من
(٣) ب : مقدورين
(٤) ب : يقدره
(٥) أ : وما

الإحداث والإيجاد منا شاهدا ، إذ سبيل إثبات الحكم غائبا رده إلى الشاهد . فإذا أنكرتم خالقاً مبدعاً شاهداً ، وجوزتم وقوع الفعل على حسب قصد القادر واختياره من غير أن يكون إيجاد[اً] من القادر ، فلا يجدون إلى إثبات محدث سبيلا .

وربما وجهوا هذا السؤال في معرض آخر فقالوا : من أصلكم أن طريق تعلق القادر منا بفعله : الاكتساب ، والرب يتعالى عنه ويتصف بالاختراع والخلق . فما أثبتموه شاهداً ، أحلتموه غائبا ، وما أثبتموه غائبا ، منعتموه شاهدا ، فكيف تتوصلون إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب ؟

ومما اعترضوا به أن قالوا : قد استدل شيخكم بآية من كتاب الله وهي قوله تعالى :

(أفرأيتم ما تمنون[١]) . قالوا : وكيف يسوغ الاستدلال على من ينكر الصانع بآية من الكتاب . والمحتج عليه ينكر القرآن والصانع الموصوف به ، فلا معنى للاحتجاج عليه بالقرآن . فهذه جمل مطاعنهم ، فلا يشذ عنها من المقاصد شيء ، وكلها تمويهات يستزل بأمثالها العوام ، ويدلس بها على الطغام . ونحن الآن ننعطف على جميع ما ذكروه ونوضح الإنفصال عنه ، والله ولي التأييد والتسديد .

أما ما ذكره أولا من أنه عمم السؤال وخصص الجواب ، فلا محصول له من أوجه : أحدها : أن شيخنا ينكر صيغ العموم ، فلا سبيل إلى أن يدعى عليه عموم صيغة السؤال وشمولها ، وهو من القائلين بنفي الصيغة العامة . على أنه لو كان من القائلين بالعموم ، لما لزم تعميم اللفظة التي ذكرناها ، فإنه لو قال القائل : ما الدليل على أن للخلق خالقاً ، فذكر الخلق ، وليس ذلك من صيغ الجمع فيعم . و[٢] الألف

---

(١) ٥٦ : ٥٨

(٢) ب : — واو

واللام يدخلان للعهد ، وقد يدخلان للجنس ، وهو لم يتعرض لواحد منهما .

على أنا لو سلمنا عموم السؤال ، لما كان عليه معترض فى فرض الكلام فى صورة على التعيين ، إذ كان الغرض(١) لايختلف باختلاف الصور . وربما يكون الكلام فى بعضها أجلى وأقرب إلى الافهام ، وأنفى لطرق الإبهام .

١٤٩ والذى يوضح ذلك أن من / قال : الدليل على ثبوت الأعراض أن الجوهر الساكن إذا تحرك ، اقتضى ذلك زيادة معنى ، كان ذلك الكلام مستقيما فى رسم النظر ، وإن اختص الدليل بالأكوان وتقدم ذكر الأعراض . ومن أنكر فى مذاهب الكلام وطرق الحوار والتفاوض(٢) ، التنبيه بذكر صورة على أمثالها ، فقد جحد مالا يجحد .

وأما قولهم إن(٣) سأل نفسه الدليل على الصانع ، ثم تعرض لينفى(٤) كون الانسان صانعاً . فهذا خلف من السؤال ، دل على ذهول السائل عن سياق الكلام ، واقتصاره(٥) على بعض أطراف الدليل . وذلك أن شيخنا ذكر فى تعلق البناء بالبانى ، والكتابة بالكاتب ، ما أوضح به استحالة تكوّن(٦) الحادثات من غير تعلق بمخصص . ثم ذكر فى تصانيف(٧) الكلام ، ما ينفى كون الانسان خالقاً . فانطوى كلامه الوجيز على إثبات الصانع(٨) على الجملة ، ونفى كون الانسان خالقاً ، فقد أجاب عما عنه سأل وزاد .

وأما اعتراضهم على الترتيب ، ومصيرهم إلى وجوب تقديم إثبات الفعل والحدوث على إثبات الفاعل ، فساقط . فإنهم لايخلون : إما أن يمنعوا هذا الترتيب

---

(١) ب : العرض
(٢) ب : وتفاوض
(٣) ب : أنه
(٤) ب : لنفى
(٥) ب : واقتصار
(٦) ب : أن تكون
(٧) ب : تضاعيف
(٨) ب : مصانع

ولا يجيزوه أصلا ، أو يجيزوه مع المصير إلى أن غيره أحسن منه . فإن منعوه جملة، بطل ما قالوه من وجهين: أحدهما: أنه لا يمتنع فى طرق النظر تقدير تسليم أصل جدلا ، وتأسيس نظر عليه. فالدهرية وإن صاروا إلى قدم العالم ، لوقدر عليهم حدث وفعل ، فهموه ، فيقدر عليهم. ثم نوضح افتقارماقدر إلى فاعل ، وقد سبق ذلك فى فصول النظر .

والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : من الملحدة من أثبت ضروباً من الحوادث كالأعراض ونحوها ، وزعم أنها تنفعل من غير مخترع مخصص . وقد أثبت بعض المنتمين إلى الملة حوادث ليست بأفعال الفاعلين . وإلى قريب من ذلك صار ثمامة بن أشرس ، وبعض القائلين بالتولد ، فلا يمتنع إذاً نصب
الدليل على هؤلاء مع قولهم بقدم جواهر العالم . وليس/ يتعين على كل حَبْر أن 150
يجمع فى المختصرات تتبع جميع أقوال الطوائف ، بل له التعرض لبعضها والإضراب عن سائرها . وقد يستدعى من الأئمة الكلام فى أعيان من المسائل ، فيسعفون السائلين بمناهم . فوضح بطلان قول من قال : إن هذا الترتيب غير جائز .

وإن سلموا جوازه وناقشوا[1] فى حسنه ، هان الخطب ، إذ لا يتعين على المصنف أحسن ترتيب . على أن الذى قال رضى الله عنه من أحسنه ، وإن رام غرضين ، لم يفطن لها أغبياء المعتزلة وجهالهم . أحدهما : انه رأى كثيراً من الناس ينفرون عن طرق الكلام ويأبونها ، ولو صدر الكلام باثبات الأعراض والتعرض للجواهر، لن[2] يأمن أن ينفر صدر كتابه مطالعه ، فبدأ بإثبات الصانع فى معرض لا يأباه أحد ، ثم ذكر حدث العالم فى درج الكلام ، وقدّره كالركن من أركان الدلالة .

والغرض الآخر أنه رضى الله عنه علم أن المقصود من كل ما يحوم عليه: معرفة

---

(١) ب : نافسوا (٢) أ : لمن

الإله. فرأى البداية بالمقصود أولى ، وتصدير(١) الكتاب به أحرى ، فأحسن من ترتيب . ولكن لم يحظ(٢) به المعتزلة إما لفرط التعنت ، وإما لعدم البصائر . وأما ما ذكروه من الكتابة والكاتب ، والبناء والبانى ، من قولهم: إن الكتابة لا تقع مقدورة عندكم للكاتب، لا على وجه الكسب، ولا على وصف الاختراع. وقد ذكر أئمتنا طرقا فى سبيل استشهاده بالكتابة والكاتب ، والبناء والبانى .

فمنهم من قال : أراد بالكتابة التى استشهد بها: حركات الكاتب القائمة بمحل قصده ، المستعقبة بإلف الحروف وإنتظام الأسطر على مجرى العادة ، فرجع إستشهاده إلى ما هو مقدور الكاتب . ثم من أصحابنا من قال : إن الكتابة هى التى تقوم بالكاتب ، ولكنها تكتسب هذا الاسم عند وقوع الأحرف بائنة من محل القدرة، بقدرة الرب سبحانه وتعالى. ولا بعد فى تسمية مقدرات الكاتب كتابة،
١٥١ إذ يجوز أن يقال: فلان سريع/الكتابة، وفلان بطىء الكتابة . ويراد بذلك توالى الحركات وقلة الفترات ، ويراد بالبطىء نقيض ذلك . وهذا القائل يصير إلى أن الخط يسمى كتابة تجوزاً، فإن الكتابة مقدورات الكاتب ، والخط حروف تنظم ، وكلمات تتعاقب .

وصار صائرون إلى إطلاق إسم الكتابة على الخطوط، وعلى مقدورات الكاتب جميعاً . ونقول : اسم الكتابة وإن تناول ما كان مقدوراً للكاتب ، وما لم يكن مقدوراً له، فإنما أراد شيخنا الإستشهاد بالكتابة المقدورة للكاتب، ولكن من حيث يدل تنضيد(٣) الأبنيه وتألفها على مقدورات البانى ، فرض الكلام فيه إيضاحا وكشفا وتقريباً من الافهام ، فهذا وجه .

ومن أصحابنا من سلك طريقة أخرى فقال : ما قصد شيخنا الكلام فى فاعل

---

(١) أ : تقدير (٢) أ : يحط

(٣) ب : بتعمد

متعين (١) ولا بان (٢) متخصص فيظن(٣)، به أنه قدر الواحد منا مقتدراً على أفعال بائنة عن محل القدرة ، وإنما غرضه أن يوضح افتقار البناء إلى البانى على الجملة . وإنما انتحى فى هذا أمد المسالك (٤) وأحسن المناهج . فإن الأفعال عند معظم الدهرية، القائلين بالطبائع والقوى تنقسم إلى: الاختيارية(٥) والطبيعية(٦). فالاختيارية(٧) كالبناء ،والكتابة،والنسج،ونحوها . والطبيعية(٨) كنشوء الحيوان ونماء الناميات (٩) ، وما يطرأ على الجواهر فى الانقلابات والاستحالات من حالات إلى حالات ، نحو استحالة العصير خمر[اً]،والبيضة علقة ثم فرخا ،والنطفة علقة ، ثم مضغة ،ثم لحما .

ومن أصلهم أن الإختيارى لا يقع طبيعيا ، ففرض (١٠) شيخنا الكلام فيما تقدره الدهرية من الطبيعيات ،وهى أطوار النطف . واستشهد فى الرد عليهم بالاختيارى ، وأومأ (١١) إلى إستواء جميع الحوادث فى الفرع والأصل بالإحكام والاتقان ، والتخصص بالصفات والأوقات ، فهذا ما رامه . فأما التعرض لتعيين القول فى البانى والكاتب ، فلم / ينطو عليه كلام (١٢) شيخنا . وهذا من أحسن ١٥٢
الوجوه فى الانفصال عن السؤال .

فإن قال قائل : ذكره (١٣) البناء والكتابة يدل على أنه أراد فرض الكلام فى المخلوقين، فان الرب ،تبارك وتعالى، يتصف بكونه خالقاً مبدعا ، ولا يتصف

---

(١) ب : معين
(٢) ب : بأن
(٣) ب : فنظر
(٤) ب : المسلك
(٥) ب : الاختيار به
(٦) ب : والطبيعة
(٧) ب : الاختيار به
(٨) ب : والطيعة
(٩) ب : الناصات
(١٠) ب : ففرض
(١١) ب : وأرمى
(١٢) ب : — كلام
(١٣) ب : ذكركم

بالبناء والكتابة ، وهذه غفلة من السائل . فإن الرب تعالى أضاف البناء إلى نفسه فعلا فى آى من كتابه . منها قولة تعالى : (والسماء وما بناها[1]) . وقال تعالى : (كتب[2] على نفسه الرحمة[3]) . وفى الحديث : (إنه كتب التوراة بيده) . فلا امتناع فى إضافة البناء والكتابة إلى الله تعالى خلقا وفعلا .

وسلك بعض الأئمة مسلكا آخر فقال : اختار شيخنا المصير إلى أن الحوادث يعلم استحالة تكونها[4] بأنفسها إضطراراً ، ومن صح عنده حدث السموات بما فيها من عجائب الآيات وحدث الأرضين، وعلم أنها لم تكن كانت . واعتقد جواز كونها وجواز استمرار العدم ، فيعلم من[5] ثبوت هذه العقائد ضرورة وبديهة ، أن هذه الحوادث لم تكن بأنفسها من غير مقتض ولا مخصص . وقد مال إلى ذلك إبن الجبائى وغيره من المعتزلة . والقاضى رضى الله عنه لا يفصح بذلك فى شىء من كتبه ، إلا أنه ذكر ما يلجىء إلى ذلك ويدل عليه لا محالة . وذلك أنه قال : بضرورة العقل نعلم أن الفعل المحكم المتقن ، يدل على العالِم . ثم ببديهية العقل نعلم كون استحالة العالم ميتاً، ووجوب كونه حياً . وأشار إلى إبطال طرق المستدلين فى هذه المسائل . فلا يكاد يخفى على محصل أن المصير إلى افتقار المحكم إلى عالم ضرورة وبديهة ، يتضمن لا محالة إثبات الفاعل ضرورة ، إذ تعلق الفعل بالفاعل أوضح فى النفوس من تعلق الإحكام بالعالم ، كيف وقد أثبتت المعتزلة
١٥٣ أفعالا متقنة محكمة لا تدل على علم فاعلها . وإنما / ذكرت من أصل القاضى ما ذكرته ، لتعلم مشاركته لهؤلاء فى إدعاء الضرورة ، وإن لم يصرح بذلك فى صدر الكتاب .

قال عبد الملك بن عبد الله : أسد الطرق عندى فى المسألة ادعاء الضرورة ،

---

(١) ٩١ : ٥
(٢) + « ربكم » فى النسختين
(٣) ٦ : ١٢
(٤) ب : تكوينها
(٥) ب : فى

ومن لم يسلك هذا المسلك أولا، اضطرته الحاجة إلى سلوكه آخراً (١) . فإن من سلك طريق الاستدلال ، كان من اقسام دليله أن قائلا لو قال : حدث الحادث لا لعلة ولا لمقتض ولا لمخصص ، فإن رد هذا القسم وأسنده إلى دعوى الضرورة وأوضحه بالشواهد والأمثلة ، تخلص . وإن تكن الأخرى ، لم يستقم له وجه سديد يقطع الطلبات فى دفع هذا السؤال . وأقصى ما قيل فيه أوجه قدمناها . منها أن يقال : لو لم يكن له مخصص ، لما كان بالاختصاص(٢) بوقت وصفة، أولى من الاختصاص (٣) بغيرهما . وللطالب أن يقول : لم لا يجوز أن يختص من غير مخصص ولا مقتض ؟

ومما قيل فى الجواب عن ذلك : إنه لو جاز الاختصاص بوصف من غير مخصص مقتض ، لجاز المصير إلى أن المتحرك يختص بوصف التحرك من غير مقتض ، وهذا فيه نظر أيضاً . فإن من أصعب الأسئلة فى نفى الأعراض ، أن يقول القائل : ثبت التحرك لاللنفس ولا لعلة ، فليس يستقيم إحالة الجواب فى هذه المسألة على الأعراض ، والسؤال متوجه (٤) فى المسألتين . فأولى الطرق وأحراها إدعاء الضرورة ، وعليه يدل كلام شيخنا [حيث] اقتصر على الاستجهال فى الإستشهاد بالبناء والكتابة ، ولم يبح(٥) بصيغة الاستدلال . فعلى هذا لامعترض على شيخنا . فإن موضح (٦) الضرورات يذكر فى كشفها الصور والأمثال ، وإن لم يكن فيها طرق (٧) الربط والتحرير .

وذكر بعض الأئمة وجها آخر فى الانفصال فقال : الكتابة لا تقع إلا من

---

(١) ب : آخر (٢) ب : الاختصاص
(٣) ب: — بوقت وصفة أولى من الاختصاص (٤) ب: يتوجه
(٥) ب : يحتج (٦) ب : توضيح
(٧) ب : طريق

كاتب ، فقد ارتبطت الكتابة بالكاتب حتى نستجهل منتظر (١) وقوع الكتابة والبناء من
١٥٤ غير كاتب / وبان . وإذا ارتبط الشيء بالشيء ، وكان الغرض التعرض لإثبات التعلق على الجملة دون التفاصيل ، فلا يصير (٢) كون ذلك الإرتباط راجعاً إلى الكسب أو الاختراع أو إطراد العادة. وذلك لأن العاقل يعلم التعلق أولا ، ثم يعلم بعده تفصيله بدقيق النظر. وهذه الطريقة غير مرضية إذ لا تعلق للبناء بالباني أصلا، واستمرار العادات لا يعلق شيئا بشيء . فأصل التعلق منتف عندنا ، وإطراد العادة ليس بتعلق ، وهــذا يتضح لمن تأمله . وأنّى يستقيم إدعاء صرف التعلق إلى العادة ، مع المصير إلى تجويز انخراقها ! ! فاجتز بما قدمنا من الطرق ففيها أكمل الغنية .

وأما ما تمسكوا به من أن الاستجهال يتحقق فى انتظار وقوع البناء والكتابة من غير بان وكاتب منا ، وإن قدر وقوعهما بقدرة الله ، فهذا غير مستقيم . فإن من قدر تجويز وقوع ذلك بقدرة الله ، كان محقاً غير مستجهل . وإنما يتجه هذا السؤال على من يتمسك بالعادات وإطرادها ولا يذكر وجهــاً فى التعلق سواها .

وأما ما ذكروه من أنه اقتصر على الدعوى ولم يقرنها بالحجاج ، فساقط من وجهين : أحدهما : أنا إذا قلنا إنه سلك طريق دعوى الضرورة ، فلا يلزم على ذلك إيضاح حجاج ، بل أقصى ما يطلب فى كشف الضرورات وإيضاحها ، ذكر الأمثلة على الجملة . وإن قلنا : إنه رضى الله عنه احتج وسلك مسلك النظر ، ففى كلامه التنبيه على وجوه النظر وطرائق الاستدلال . ولكن الكتاب وجيز لا يحتمل البسطة والإغراق ، ورب غنية أنجع من بسط .

---

(١) ب : منظر (٢) ب : يضر

وأما ما ذكروه من أن إثبات المحدث غائباً ، لا يستقيم ممن لم يثبت محدثاً شاهداً ، فساقط من أوجه : أحدها : أن نقول : لو سلمنا لكم امتناع الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، لم يكن فى ذلك ما يصد عن إثبات المحـدث ، وذلك أن الاستشهاد بالشاهد آمن(١) وجوه الأدلة ، وللأدلة طرق سواه . فليس فى انسداد(٢)
١٥٥ طريق منع من / التمسك بغيرها ، على ما سنذكر ضروب الأدلة فى كتاب «العلل» إن شاء الله .

والذى يحقق ما قلناه : إن تعلق الحادث بالمحدث من الوجه الذى قدمناه ، يتحقق من غير تعرض لشاهد وغائب . إذ الحدوث الجائز يفتقر من وجه جوازه إلى مخصص من غير أن يخطر للناظر المستدل تثبيت فاعل شاهداً . ثم لو صح ما قالوه ، للزم منه نفى مخترع الجواهر ، من حيث لم يجد شاهداً مخترعاً للأجسام . فإن راموا من ذلك انفصالا ، وقالوا : ثبوت الاختراع فى الأعراض يدل على ثبوته فى الأجسام . قيل لهم : إن جاز الاستدلال بخلق الأعراض(٣) على خلق الأجسام ، مع اختلاف الأجناس ، ولزوم اختلاف الأحكام ، فلا يستبعد أيضاً الاستدلال بتعلق قدرتنا على تعلق قدرة البارى ، وإن اختلف وجه تعلق القدرتين . ثم الذى قالوه يجر إلى الدهر ونفى الصانع ، فإن قائلا لو قال : لم نجد إلهاً شاهد ، فلا سبيل إلى إثبات إله أصلا ، وكذلك إذا قال المجسمة : إذا لم نشاهد فاعلا إلا جسما ، لزم القضاء بذلك على الغائب . فاستبان بذلك بطلان ما عولوا عليه ، وسنشبع القول فى ذلك فى خلق الأفعال إن شاء الله .

ثم نقول : إنما يمتنع عليكم إثبات المحدث لمناقضاتكم فى معتقداتكم . فما يصدكم عن ذلك لمناقضاتكم ما صدكم عن إثبات حدث العالم ، إذ لا يثبت المحدث لمن لم يثبت له حدث الحوادث ، ثم نقول : إن لم يبعد على مقتضى أصلكم ثبوت حادث مختص بوقت

---

(١) ب : من (٢) ب : استداد
(٣) ب : الأغراض

ووصف ، غير مفتقر إلى إرادة ، فلا تستبعدوا ثبوت فعل غير مفتقر إلى فاعل . وأردنا بما قلناه إرادة الرب على مذاهب البصرية . فإنهم أثبتوا لله إرادات حادثة ، وزعموا أنها لا تراد . ولا يتخلص الكعبي عما أريد بإخوانه بأن ينفى الإرادة ، فإن الذى قاله أعظم وأطم[١] ، إذ لو جاز ثبوت العالم من غير قصد وتخصيص وإرادة ، جاز ثبوته من غير قدرة .

١٥٦ ومما يصد المعتزلة عن إثبات الفاعل : نقضهم دلالة الاحكام/على العالم ، فإنهم زعموا أن الإحكام يدل على العالم ، ثم جوزوا فعلا ، محكما ، متقناً ، صادراً عمن لم يعلمه . فلئن جاز إنتقاض هذه الدلالة ، ساغ إنتقاض دلالة الفعل على الفاعل .

ومما يمنعهم من ذلك مصيرهم إلى أن القدرة لا تتعلق بالحادث فى حال حدوثه . وفى هذا نفى تعلق القدرة جملة . فإن العدم لم يثبت عدماً بالقدرة ، وإذا ثبت الوجود ، لم يكن متعلقاً للقدرة ، وهذا قطع لتعلق القدرة . وسنبسط القول فى ذلك فى أحكام الاستطاعة إن شاء الله .

وأما ما ذكروه من أن ما أثبتموه من أفعالنا ، أحلتموه فى صفة فعل الله تعالى ، فقد اندرج جواب ذلك حيثما قدمناه . ومما يعترضون به قولهم : إن شيخنا خالف أصله ، حيث أثبت العجز فيما لا تتصور القدرة عليه . وهذا الذى ذكروه غباوة وجهل ، فإن العجز قد يراد به ضد القدرة ، وقد يعبر به عن عدم الاقتدار ، حتى لو قال قائل : لو اجتمع العالمون على خلق جسم عجزوا عنه ، لم يكن ذلك مستنكراً فى الإطلاق .

والذى يوضح ذلك : أن قلب العصا ، وفلق البحر ، وإحياء الموتى وما ضاهاها : سميت فى الشريعة معجزات ، من حيث عجز الخلائق عن الإتيان بمثلها ، مع العلم بأن معظم آيات الأنبياء ليست من قبيل مقدورات الخلق . وإنما غرض شيخنا وضع

---

(١) ب : وأتم

الكتاب على العبارات المعهودة المتداولة فى تفاوض الناس، مع تجنب اصطلاحات المتكلم ، والتمسك باللفظ اللغوى أولى من التمسك بما يصطلح عليه فئة من الناس .

وأما ما اعترضوا به من قولهم : إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لا يتحقق ، وهذا باطل من أوجه : أقربها سببان(١) . أحدهما : أن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وإنما استدل عليهم بمعناها ، وهى تنطوى على وجه الحجاج . والذى يوضح ذلك : أن الرب تعالى احتج بما ذكره على الكفرة والمنكرين فذكره(٢) شيخنا ليقيم الاحتجاج به ، على حسب ما أراد الله من الاحتجاج . فوضح أن ما ذكروه قدح فى احتجاج الله على / طوائف الكفرة . ١٥٧

والوجه الآخر : أن شيخنا لم يرد بذكر الآية احتجاجاً ، بل رام تقريب الأمر على منكرى الكلام من الحشوية والمقلدة . فإنهم ظنوا أن الكلام فى التوحيد ، مما أبدعه المتأخرون ، واستحدثه(٣) الخلف(٤) بعد انقراض سلف الأمة ، فأوضح شيخنا فى كل أصل من الأصول أن الذى تركوه من الحجاج مذكور فى كتاب الله منصوص عليه ، وأن كلامنا فى تقدير التفسير الكتاب والشرح له ، فهذا ما أراد به من ذكر الآى ، وهذا غرض سديد لا ينكره متأمل محصل .

القول فى نفى التشبيه

اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفى التشبيه . وقد افتتن فيه فئتان وابتلى عليه طائفتان . فغلت طائفة ، ونفت جملة صفات الإثبات ، ظناً منهم أن المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه . وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة . وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن

---

(١) ب : شيئان
(٢) ب : فذكر
(٣) ب : واستحدثه
(٤) ب : الخلق

يقال : إنه ليس بمعدوم ، وكذلك لا يوصف بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل. وطردوا ذلك فى جملة صفات الإثبات التى ثبتت المحدثات أسماؤها . وقالوا : لو وصفنا الرب بشىء منها ، مع اتصاف الحوادث بها اقتضى ذلك تشبيهاً[1] ، واختلف هؤلاء فى وصف الرب بالقدم، والإلهية، وسائر الصفات التى يختص بها ولا يشاركه فى أسمائها المحدثون .

فذهب بعضهم إلى التمنع[2] من إثباتها حسما للباب[3]،وذهب آخرون إلى إثباتها، وصاروا إلى أن إثباتها يخالف إثبات الصفات الثابتة للحوادث ، إذ فى إثباتها لزوم اشتراك القديم[4] والحادث فى الصفة . وليس يلزم ذلك فيما يختص به الإله من الصفات ، فهؤلاء أدتهم ظنونهم فى نفى التشبيه إلى التعطيل .

وغلت طائفة من المثبتين ، فاقتربوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم صنعه وفعله . فذهب ذاهبون إلى أن الرب سبحانه وتعالى : جسم . ثم
١٥٨ اختلفت[5] مذاهب هؤلاء/فزعم بعضهم : أن معنى الجسم : الوجود ، وأن المعنى بقولنا : إن الله جسم، أنه موجود . وصار آخرون إلى أن الجسم هو القائم بالنفس وقد مال إلى هذين المذهبين طائفة من الكراميه . وذهب بعض المجسمة إلى وصف الرب تعالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه متركب ، متألف من جوارح وأبعاض ، تعالى الله عن قولهم . ثم غلا الجهلة من المجسمة ، فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان* وداود الخوارزمى[6]* وهشام بن الحكم . فيؤثر عن مقاتل وداود إنهما

---

(١) أ : تشبها (٢) ب : التمتع
(٣) ب : للعاب (٤) ب : القدم
(٥) أ ، ب اختلف .
(٦) مكتوبة هكذا فى النسختين ، والأصح أنه « داود الجواربى » « صاحب فرقة » « الجواربية » من المجسمة ، ولكن من المحتمل أنه أيضاً داود الجواربى الخوارزمى .
* سليمان بن مقاتل (... — ١٥٠ هـ ، ... — ٧٦٧ م)

قالا إنه لحم ودم . وقال هشام : هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء ، وقال هو سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأشار إلى أبي قبيس وقال : ما أظن إلا أنه أكبر منه بقليل ، وصرح بما يناقض ذلك في بعض مقالاته . فقال : هو أكبر من العرش ، والعرش يقلّه ويحمله مثقلا به ، وهو مع العرش كالكرسي(١) تحمله ساقاه ، وصرح كثير من اتباع المجسمة بأنه على صورة الإنسان وهيئته .

ومما يتصل بذلك القول بالحلول . وقد اختلف القائلون به : فصار صائرون إلى القول بقدم الأرواح ، والمصير إلى أنها من ذات القديم تحل الأشخاص والأشباح [فتحيا](٢) بها ثم(٣) ترجع إلى الذات عند انقضاء حالها .

وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام المونقة البديعة الهيئة ، المختصة بحسن المنظر . فزعم أن جزءاً من الإله يحل هذا الضرب من الأجسام . ومنهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده في جملة الأجسام التي تتخصص بحسن الهيئة . ومما يجر إلى إثبات أحكام الأجسام: مذهب النصارى في اتحاد اللاهوت بالناسوت وامتزاجهما ، على ما سنبسط القول عليهم إن شاء الله .

ومن الغلاة في التشبيه اليهود على ما سيأتي شرح أقوالهم . وإنما الغرض من ذكر

---

(١) ب: كالسكرى (٢) ب : فتحيى ، أ : فتحى
(٣) أ : لن

= سليمان بن بشر بن مقاتل الأزدي ، مفسر . له تفسير القرآن الكريم . معجم البلدان ج ٤ ص ٢٥٦ سنة ١٩٥٧ . وراجع حاجي خليفة : كشف الظنون سنة ٤٣٩

* داود الجواربي: ذكره السمعاني في الانساب فقال : ذكر هشام بن سالم الجواليقي مانصه « وعنه أخذ داود الجواربي قوله ان معبوده له جميع اعضاء الإنسان الا الفرج واللحية « الفرق ص ٢٢٨ ، المقالات ج ١ ص ٢٥٨)

هذه المذاهب،التوصل إلى طرق الرد على معتقديها ، والابتهال إلى الله سبحانه وتعالى فى أن يوفقنا للشكر على ما خصصنا به من الدين القويم والمنهج المستقيم ، المتعالى عن تعطيل المعطلة ، وتجسيم المجسمة .

١٥٩ ومما يتصل / بصدر هذا الكتاب من قبل الخوض فى المطلب ، ذكر معنى التشبيه .

[معنى التشبيه]

اعلموا أن التشبيه قد يطلق والمراد به اعتقاد المشابهة . فيقال لمعتقده مشبّه ، كما يقال لمعتقد الوحدانية موحد . وقد يطلق التشبيه والمراد به الاخبار عن تشابه المتشابهين(١) . وقد يطلق والمراد به إثبات فعل على مثال فعل . فيقال للذى رام فعلا يشبه فعلا ، قصد تشبيه فعله بفعل غيره،وقصد تشبيه فعله اللاحق بفعله السابق .

فإن قال قائل : هل تسمون الغلاة من المجسمة مشبهة ؟

قلنا : هذا مما اختلف فيه جواب شيخنا ، فقال فى بعض كتبه :إن الغلاة منهم مشبهة ، وإن لم يصرحوا بلفظ التشبيه ، بل أبوه وامتنعوا منه ، لأن الأمة أجمعت على من قال: الرب صورة متصورة على هيئة الإنسان ، فقد شبه ربه ، فلاينفع صاحب هذا المذهب بعد ذلك نفى سمة(٢) التشبيه . وقال فى بعض مقالاته: المشبه من يعترف بالتشبيه ، فأما من ينكره يثبت — مع التجسيم والغلو فيه — للرب صفات لايجوز ثبوتها إلا للمخلوقات ، فلانسميه مشبهاً تحقيقاً ، إذ المشبه : من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه ، إذ حقيقة المثلين: المتشابهين فى جملة الصفات . فخرج من ذلك أنا،وإن ألزمنا هؤلاء المصير إلى التشبيه حجاجاً ونظراً

---

(١) ب : المشابهين (٢) ب : كلمة

واستدلالا ، فلا نصفهم بحقيقة التشبيه ، وليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظراً يجوز وصفه به بدئا . فإنا نلزم المعتزلة: الخروج إلى مذهب الدهرية فى كثير من قواعد الدين ، ثم لا نجوز وصفهم بأنهم دهرية ، وهذه الطريقة أسد .

فإن قيل : فهل تكفرون المجسمة، وما تفصيل قولكم فى ذلك ؟ قلنا : سنعقد فى التكفير[1] والتبرىء والتضليل ، وحكم المكفرين من المتأولين ، وحكم الضالين من أهل البدع والأهواء ، باباً فى آخر الكتاب إن شاء الله . وسبيلنا أن نذكر حقيقة المثلين والخلافين والغيرين[2] ، ونوضح المذاهب / فى هذه الأبواب ، ونؤثر ١٦٠
الصحيح منها ونرد على سائرها .

(١) ب : التفكير (٢) ب : والغير

باب
فى
حقيقة المثلين أو الخلافين

اعلموا أرشدكم الله أن عبارات المتكلمين ومذاهبهم اختلفت فى حقيقة المثلين. والذى صار إليه أهل الحق أن المثلين: كل شيئين سدّ أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات . وربما عبر الأئمة عن ذلك فقالوا : المثلان : كل موجودين مستويين فيما يجوز من صفات الإثبات. وربما قالوا: هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثانى ، ويجوز له ما يجوز للثانى ، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثانى .

وجملة العبارات راجعة إلى محصول واحد ، وهى الإستواء فى صفات النفس . فكل شيئين استويا فى جميع صفات النفس ، فهما مثلان . وذهب الجبائى إلى أن المثلين هما المستويان فى صفة النفس . وهذا يستند إلى أصل له فى الصفات ، وذلك أنه يزعم: أن الصفات التى لا تثبت عن المعانى تنقسم إلى : صفة يقال فيها إنها صفة النفس ، وإلى صفة يقال فيها إنها تثبت لا للنفس ولا المعنى ، وصفة نفس السواد [ل]كونه سواداً ، لا لكونه لوناً أو(1) عرضاً [أو] شيئاً من الصفات التى تحققت لا للنفس ولا للمعنى ، وسنعقد فى شرح ذلك باباً فى إثبات أحكام التماثل إن شاء الله .

وذهب ابن الأخشيد* ، من معتزلة البصرة ، إلى أن المثلين : هما المجتمعان

(1) ب : و .

* ابن الأخشيد : هو أبو بكر أحمد بن الأخشيد. ذكره ابن المرتضى فى رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، ونقل عن المرزبانى انه قال : ابوبكر وابو الحسن بن المنجم كان =

فى أخص الأوصاف. وإلى ذلك مال ابن الجبائى ومعظم المتأخرين من المعتزلة. ثم زعم هؤلاء أن الاجتماع فى الأخص، يوجب الاجتماع فى سائر الأوصاف التى تثبت لا لمعنى.

وذهب النجّار إلى أن المثلين: هما المجتمعان فى صفة من صفات الاثبات، إذا لم يكن أحدهما بالثانى. فاقتضى فحوى كلامه تماثل كل حادثين، واحترز بقوله: إذا لم يكن أحدهما بالثانى عن الحادث والقديم، فإن الحادث حصل(١) بقدرة القديم(٢)، فاشتراكهما فى صفة الاثبات لا يتضمن تماثلهما.

وحكى الأستاذ أبو بكر* عن القلانسى* قريبا من مذهب النجار، وذلك أنه قال: كل مشتركين/فى الحدوث فهما مثلان، ولم يرد أن الاشتراك فى الحدوث ١٦١
يوجب الاشتراك فى سائر الصفات على ما صار إليه أصحاب الأخص. ولكن محصول قوله يؤول إلى تجويز اطلاق القول بتماثل الحادثين فى صفة الحدوث(٣)، وإن اختلفا فيما عداه من الصفات. وهذا مصير منه إلى جواز القول باختلاف المتماثلين من وجه، وتماثلهما من وجه. وحكى عن بعض أهل النظر أنه قال: لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلا. فإن التماثل لا يتحقق مع ثبوت وجه من التباين والافتراق. ونحن

---

(١) ب: يصل (٢) ب: القديم
(٣) ب: الحدث

= هذان الشيخان آخر من شاهدنا من رؤساء من بقى من المتكلمين. ولابن الأخشيد مصنفات كثيرة. منها «الكتاب» اختصار كتابى أبى على فى النفى والاثبات، اختصار تفسير الطبرى وغيرهما. (توفى ٣٢٠هـ) طبقات المعتزلة ص ١٠٠ / الفهرست ص ٢٥٩، الفرق ١٩٣، ١٩٤.

* أبو بكر بن فورك: (... — ٤٠٦ هـ)
محمد بن الحسن بن فورك الأنصارى، الأصبهانى، أبو بكر: واعظ، من فقهاء الشافعيين فى النجوم الزاهرة: قتله محمود بن سبكتكين بالسم، لقوله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولا فى حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشى. له مصنفات كثيرة.
(انظر الاعلام ٦: ٣١٢، السبكى ٣: ٥٢ — ٥٦، النجوم الزاهرة ٤: ٢٤٠)

* القلانسى: (٤٣٥ — ٥٢١هـ) الأعلام ٦: ٣٣٣
محمد بن الحسين بن بندار، أبو العز القلانسى، الواسطى. مقرىء الطرق فى عصره. من كتبه «ارشاد المبتدىء وتذكرة المنتهى — خ» وغيره. انظر بروكلمان ١: ٥١٩، المجلد الأول، غاية النهاية ٢: ٥١٢، الوافى بالوفيات ٣: ٤

نعلم أن كل موجودين متغايرين، يباين وجود كل واحد منهما وجود الآخر .

وذهبت(١) الفلاسفة والباطنية إلى أن المثلين : هما المستويان فى صفة من صفات الاثبات ، ومما ينبغى أن يحيطوا به علما قبل الخوض فى ذكر الأدلة ، أن يعلموا أن الخائضين فى أحكام التماثل على مذهبين : فمن صائرين إلى نفى الأحوال ، ومن قائلين باثباتها ، على ما سنشرح القول فيها فى(٢) الصفات إن شاء الله .

ثم الذى صار إليه كافة أئمتنا ، القول بنفى الأحوال . ومن سلك هذه الطريقة لم يكن لتعليل(٣) التماثل عنده وجه ، إذ المتماثلان يتماثلان لأنفسهما ، وليس يرجع تماثلهما(٤) إلى وصف زائد على ذاتيهما(٥) ، بل تماثلهما عينهما . فلو قلنا : إن أنفسهما علة تماثلها، وتماثلهما أنفسهما ، لآل مرجع الكلام إلى أنهما تماثلا لأنهما تماثلا ، وهذا لامعنى له .

وأما القاضى رضى الله عنه فقد مال إلى القول بالأحوال ، وترددت فيه أجوبته ثم استقر جوابه فى الهداية على القول بها . فمن قضية أصله أن كون السواد سوادا ، أو كونه لونا ، أو كونه عرضا ، أحوال زائدة على وجوده ، فإذا تماثل السوادان ، وتماثل الجوهران ، فهل يقال إن تماثلهما حال زائد على سائر الأحوال ، أو هو منبىء عن التساوى فى صفات الأجناس ، وليس حالا زائداً عليها ؟

وهذا مما ردد القاضى فيه جوابه . فقال مرة : ليس التماثل حالا زائدا على
١٦٢ كون الجوهرين متحيزين، شيئين ،حاملين الأعراض/ إلى غير ذلك من صفات أنفسهما.
واستدل على ذلك بأن قال : لو جعلنا التماثل حالا زائداً على الصفات التى ذكرتها ، للزم أن أقول : إن الرب تعالى إذا خلق جوهراً فرداً ، فيثبت له الحال المقدر

---

(١) ب : وذهب
(٢) ب : – فى
(٣) ب : التعليل
(٤) ب : تماثلها
(٥) ب : ذاتها

المعبر عنه بالمثلية ، وذلك مستحيل . إذ الجوهر الفرد لا يماثل نفسه ، وإنما يماثل غيره . ولو قلت : إن الحال المقدره تثبت بعد وجود جوهر آخر ، كان ذلك محالا قادحا فى أصل متفق عليه ، وذلك أن الأحوال الثابتة الأنفس عن غير معان ، يستحيل تجددها للأنفس بعد سبق الأنفس. إذ كون السواد سواداً ، لما كان حالا راجعاً إلى نفس السواد ، استحال تقدير نفس السواد غير متصف به ، فهذا أحد جوابيه .

ثم قال : ولو جعلت التماثل حالا زائدة على ماذكرته من صفات الأجناس ، كان مستقيما ، إذ التماثل وصف معلوم ، وحال معقول كسائر الأحوال ، ولا سبيل إلى نفيه مع القول بالأحوال . ثم انفصل عماذكره فى جوابه الأول فقال : لو خلق الله تعالى جوهراً فرداً ، لكان على الحال الذى لو قدر جوهر آخر ، لسمى ذلك تماثلا ، فيثبت للجوهر الفرد الحال والوصف ، ولا يسمى تماثلا ، ولا يبعد فى وقوف تسميه على حدوث ذات .

والذى يوضح ذلك : أن من صرف التماثل إلى غير أوصاف الأجناس ، فيلزمه مثل هذا السؤال ، إذ يقال له : إذا خلق الله تعالى جوهراً فرداً ، فقد ثبتت له جميع صفات النفس ، ولم يسم مماثلة . ثم يسمى مماثلة عند وجود جوهر آخر ، فكذلك القول فى الحال التى قدرناها ، وأثبتناها زائدة على أوصاف الأجناس .

ثم قال رضى الله عنه : إن صرفنا التماثل إلى أوصاف الأجناس ، فهو مما لا يعلل أصلا ، فإن صفات الأجناس لا تعلل وفاقا على ماسنوضحه فى أحكام العلل .
وإن قلنا : إن التماثل وصف زائد على أوصاف الأجناس/فهل يعلل ؟ ١٦٣

هذا مما ردد أيضا فيه جوابه ، وقال : الأشبه منع تعليله وان اثبتناه(١) حالا زائداً ، ولو عللناه لم يبعد . ثم قال : إن سلكنا طريق التعليل فسبيل تعليل التماثل ماصار إليه ابن الجبائى من القول بالأخص ، وقد قال رضى الله عنه فى « كتاب

---

(١) ب : أثبتنا

العلل » : إن التماثل والاختلاف لا يعللان ، وقطع به قوله ، وهو الاصح من أجوبته ، فاعلموه .

ومما نقدمه على ذكر الأدلة: أن معظم الأئمة صاروا إلى تجويز اجتماع المختلفين فى الأخص ، وإن كانا مختلفين . وهؤلاء أوضحوا ماقالوه مذهبا .

فإن قالوا : أخص وصف العلم الحادث بالسواد ، أنه علم بسواد معين ، وعلم الرب سبحانه وتعالى، علم بذلك السواد بعينه ، ثم لم يقض الاشتراك(١) فى الأخص تماثل العلمين .

والذى اختاره القاضى رضى الله عنه : أن المختلفين(٢) لا يجوز اجتماعهما فى أخص الأوصاف ، إذ لو ساغ ذلك ، لساغ اجتماع شيئين فى كونهما سوادين مع اختلافها فى صفة أخرى ، وسنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله ، ونوضح فيه كلام القاضى وانفصاله عن مسئلة العلم . فهذا ذكر المذاهب على الجملة ، ونحن الآن نوضح الرد على ما نعتقد بطلانه من المذاهب ، ثم ننعطف على اثبات مذهبنا .

فأما الرد على الصائرين إلى أن المثلين هما المجتمعان(٣) فى أخص الأوصاف فمن أوجه :

أقربها : أن ننفى الأحوال ، ونحيل ثبوت وصف ليس بموجود ولا بمعدوم . ويسهل مدرك ذلك رداً على المعتزلة ، فإن من قال بالأحوال منهم، لم يصفها بكونها معلومة ولا مجهولة ، وهذا خروج عن قضية العقل . فإذا بان(٤) انتفاء الأحوال، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إنما السواد ثابت واحد، وليست له صفات زائدة عليه
١٦٤ يتصف بعضها بأنها الأعم/وبعضها بأنها الأخص ، (فقد بطل المصير إلى الأخص(٥))

---

(١) ب : الاشتراق
(٢) أ : المختلف
(٣) ب : المجتمعين
(٤) ب : فان بان
(٥) ب : سقط مابين القوسين

على نفى الأحوال بطلانا ظاهراً .

ومما يقوى التمسك به أيضاً أن نقول : أنتم لاتخلون إما أن تزعموا أن الاجتماع فى الأخص، يوجب الاجتماع فى سائر الصفات، ايجاب(١) العلة معلولها، وإما أن تزعموا أن الاجتماع فى الأخص ، ليس بموجب للاجتماع فيما عداه .

فإن زعمتم أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فى سائر الصفات — وهذا حقيقة أصل اللزوم — فيلزمهم على ذلك أن يمنعوا اشتراك المختلفين فى الأوصاف العامة . فإن التماثل فيها ، إنما يوجب الاجتماع فى الأخص ، والحكم إذا ثبت بعلة ، استحال قيام ثبوته مع انتفاء العلة .

فإذا زعمتم أن الاجتماع فى الأخص، يوجب التماثل فى سائر الأوصاف، وقدرتم الاجتماع فى الأخص علة موجبة ، فيلزمكم فى حكم العلل ، انتفاء الاشتراك فى وصف من الأوصاف عند انتفاء الاجتماع فى الأخص ، إذ لو ساغ تعليل حكم بعلة مع ثبوته دونها ، ساغ تعليل كون العالم عالما بالعلم ، مع تجويز ثبوت هذا الحكم دون العلم . وهذا نقض للعلة وإبطال لها .

فان قالوا : نحن لانستنكر أن يثبت الحكم معلولا(٢) موجبا مرة ، وغير معلول(٣) أخرى ، ولهذا قلنا إن كون العالم منا عالما، معلول، وكون القديم سبحانه وتعالى عالما ، غير معلول .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : من أعظم زللكم وأوضح تخليطكم وجهالاتكم فرقكم بين الشاهد والغائب فى حكم العلة ، وسنبسط القول عليكم فى الصفات إن شاء الله .

---

(١) ب : ايجاد — (٢) ب : معلوما

(٣) ب : معلوم

والوجه الآخر فى الجواب أن تقول : من فرق منكم بين الشاهد والغائب فى حكم العلة ، أسند معتقده إلى فرق أبداه، ليس يتحقق مثله فى الذى نحن فيه. وذلك أنه قال : كون القديم - سبحانه وتعالى - عالما، واجب له ، والواجب لا يعلل، بل
١٦٥ يستقل بوجوبه عن اقتضاء موجب ،/وكون الواحد منا عالما، جائز . فقد أشار هؤلاء إلى ما فى صدورهم من الفرق .

والذى نحن فيه من التماثل والاختلاف، لا تفارق صورة منه صورة أخرى فى حكم جواز وجوب ،فنفرق بينهما فى تعليل أحدهما ، ونفى تعليل الثانى، وهذا مالا مخلص لهم عنه .

وإن تعسف من جهلة المعتزلة متعسف وقال : الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للاجتماع فى سائر الصفات ، وهذا خروج عن مذهب القوم ، وإعراض عن معتقدهم . على أنه باطل من وجهين : أحدهما أن نقول : إذا اعترفتم بأن الاجتماع فى الأخص ليس بموجب التماثل فيما عداه من الأوصاف ، فما يؤمنكم أن يجتمع الشيئان فى الأخص مع التباين فى بعض الأوصاف، كما يختلف المختلفان فى الأخص مع الاشتراك فى كثير من الأوصاف ؟ فإذا لم يكن الاجتماع فى الأخص موجبا للاجتماع فى الأوصاف ، ولا مقتضيا له ، فما المانع مما قلناه ؟

ثم نقول : لو ساعدناكم على أن المتماثلين فى الأخص، متماثلان فى سائر الأوصاف، وهو الذى أشار اليه القاضى رضى الله عنه فى بعض أجوبته — وقد سلمتم لنا أن الاجتماع فى الأخص، لا أثر له فى إيجاب الاجتماع فى سائر الصفات — فما بالكم ذكرتم فى حكم التماثل الأخص، وأعرضتم عن غيره ؟ ولا بد فى حكم التماثل من الاشتراك فى سائر الصفات . ولزوم ذلك فى الأخص كلزومه فى غيره ، وليس بعض الصفات مقتضيا بعضا على هذه الطريقة . ولا معنى لتخصيص الأخص بالذكر ، إذ قضية التماثل تعم جملة صفات النفس ، فيلزم التعرض لجميعها . وهذا الذى صار إليه أهل الحق حيث قالوا : المتماثلان : هما المشتركان فى جملة صفات النفس .

واعلموا أن من سلك من المعتزلة هذه الطريقة ، ونفى كون الاخص علة فى إقتضاء التماثل والاختلاف ، وسلكنا الطريقة التى ذكرها/القاضى حيث قال : ١٦٦
لا يجتمع مختلفان فى الأخص ، فلا يبقى للاختلاف مع المعتزلة على هاتين الطريقتين موقع . ويؤول الكلام إلى عبارة محضة . فإنا فى حقيقة المثلين نعبر عن جميع صفات النفس ، وهم يعبرون عن الأخص ويزعمون أن التعبير عنه يدل على ما عداه . ويعترفون معنا بنفى التعليل والإيجاب ، فيرتفع التنازع فى المعنى، ويؤول الكلام إلى المناقشة فى العبارة ، عند ذكرنا جميع الصفات ، واقتصارهم على ذكر الأخص منها .

ومن أقوى ما نستدل به أن نقول : قد ثبت من أصلكم أن الشىء يخالف ما يخالف ، بالوصف الذى يماثل به ما يماثل ، وهذا معتقد القوم ، فلا خفاء به . فإذا ثبت ذلك ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : أنتم لا تخلون إذا سئلتم عن القدرة والعلم ، مثلا ، وقيل لكم : هل يخالف العلم القدرة فى كونه علما أم لا يخالفها ؟ فإن زعمتم أن العلم يخالف القدرة ، من حيث كان علماً ، فيلزمكم على قضية أصلكم أن تقولوا : أن العلم يماثل العلم بكونه علماً، جرياً على ما مهدتموه من قولكم: إن الشىء يماثل مماثله بما يخالف به مخالفه . ويلزم من مقتضى ذلك المصير إلى تماثل كل علمين ، وهذا ما لا سبيل إليه .

وإن زعموا أن العلم لا(١) يخالف القدرة، من حيث كان علماً، فقد خرجوا عن المعقول ، واقتربوا من جحد الضرورة . فإنا نعلم أن كون العلم علما فى حكم المخالفة، ككون (٢) (القدرة قدرة . كما نعلم أن كون السواد سواداً، فى حكم المخالفة

---

(١) ب : — لا (٢) ب : لكون

(٣) ب : — مابين القوسين

ككون(١)) البياض بياضاً . ولو ساغ لمنكر أن ينكر حكم الاختلاف فى كون (العلم علماً وكون القدرة قدرة ، ساغ لآخر أن ينكر حكم الاختلاف فى كون(٢)) السواد سواداً وكون البياض بياضاً، وليس أحد القائلين بأسعد من الثانى. والذى يوضح ما قلناه : أنه ليس بين حكم الاختلاف وبين حكم التماثل رتبة ، فإذا لم يكن
١٦٧ كون العلم/ علماً فى حكم المخالفة ككون (٣) القدرة قدرة ، فينبغى أن يكون فى حكم المماثلة له ، ليكون كونه علما مع كون القدرة قدرة، بمثابة اجتماعها فى كونها عرضين، موجودين، حادثين، فهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل. فاستبان بطلان مذهبهم من كل وجه ، وانسد[ت] عليهم مسالك الانفصال .

ومما يرد عليهم معتقدهم أن نقول : قد زعمتم أن المجتمعين فى الأخص ، يجب اجتماعهما فى سائر الصفات. ونحن نريكم من مناقضاتكم ، ما يخالف ذلك وينقضه . وذلك أنكم زعمتم أن الجوهر المعدوم، مثل للجوهر الموجود، وقد اختلفا. إذ الجوهر الموجود يجب له التحيز ، ويستحيل ذلك على المعدوم . وكذلك الموجود يقبل الأعراض، بخلاف المعدوم، وهما مثلان. وكذلك إرادة البارى تعالى على أصلكم، تماثل إرادة الواحد منا ، إذا تعلقا بمتعلق واحد ، مع مصيرهم إلى القول باستحالة قيام إرادة الله تعالى بمحل ، واستحالة قيام إرادتنا لا بمحل. فقد أريناهم على قضية أصولهم مجتمعين فى الأخص، مختلفين فى بعض الأوصاف .

فإن تعسف متعسف وزعم : أن إرادة الواحد منا ، لا تماثل إرادة الله ، كان ذلك باطلا على مقتضى أصلهم . وسبيل تقريب القول فيه أن نقول : نراجع هؤلاء فى أخص وصف إرادتنا ، فلا يمكنهم أن يقولوا : أخص وصفها قيامها بالمحل ، إذ القيام بالمحل ، يثبت لجملة الأعراض مع اختلاف أجناسها ، فلا بد أن يقولوا : (إن اخص وصف إرادتنا ، كونها ارادة لشىء

---

(١) ب : — ما بين القوسين (٢) ب : — ما بين القوسين
(٣) ب : لكون

معلوم، ومراد معين . فيلزمهم (١) على طرد ذلك أن يقولوا (٢) :) إذا تعلقت ارادة الله تعالى بعين ما تعلقت به ارادتنا ، فقد اشتركتا فى الأخص ، وان لم يقولوا ذلك، نقضوا أصلهم، وهذا ما لامهرب لهم منه .

ومما نستدل به على القائلين بأن التماثل فى سائر الأوصاف معلل بالاجتماع فى الأخص / أن نقول : تماثل المتماثلان حكم واحد وقضية واحدة لاتختلف من حيث ٦٨
هى متماثلة ، إذ مماثلة السواد السواد فى حكم مماثلة البياض البياض . ولا يختلف وصف التماثل ، كما لا يختلف وصف الوجود فى الموجودات ، وإن اختلفت صفاتها بعد الاجتماع فى حقيقة الوجود . فإذا ثبت ذلك اسندنا اليه مانلتمسه (٣) وقلنا : معاشر المعتزلة خبرونا عن علة تماثل السوادين ؟ فإن زعموا أنهما تماثلا للوجود ، أو للحدوث ، أو لكونها عرضين ، أو لونين ، كان ذلك باطلا . إذ لا وصف من هذه الاوصاف ، إلا ويسوغ تقدير إشتراك المختلفين فيه .

وإن زعموا أن السواد يماثل السواد لكونه سواداً ،والتماثل معلل بهذا الوصف، فيلزمهم أن يقولوا : لايماثل البياض البياض ، إذ ليس بسواد .

وإن زعموا أن المماثلة بين البياضين تثبت لكل واحد منهما بياضاً ، فقد أثبتوا حكما واحداً، لا تختلف حقيقته ، معللا بعلل مختلفة ، ولو جاز ذلك، جاز أن يعلل كون العالم عالما بالعلم مرة وبالقدرة بأخرى .

فإن قالوا : هذا الذى قلتموه غير سديد ، فإن من أصلكم أن كون البارى عالماً معلل بالعلم ، كما أن [كون] الواحد منا عالما معلل به، ثم قلتم : علم البارى سبحانه وتعالى خلاف لعلمنا ، فإن لم يبعد ذلك منكم ، فلا تستبعدوه منا فى أحكام التماثل .

---

(١) ب : فيلزم (٢) ب : مكرر ما بين القوسين
(٣) ب : ما نتلمسه

فالجواب عن ذلك أن نقول : كون العالم عالما، معلل بالعلم عندنا شاهداً وغائباً. والوجه الذى لأجله(١) أوجب العلم كون العالم عالما، ليس يختلف شاهداً وغائباً. وإيضاح ذلك : أن العلم فى حق الواحد منا ، لم يوجب كون محله عالما من حيث كان حادثا ، ولا من حيث كان عرضا ، ولا من حيث كان موجودا ، إذ هذه الصفات تثبت لاضداد العلم، ثبوتها للعلم . فثبت(٢) أنه إنما أوجب كون محله عالما من حيث كان علما ، وهذا ما لا يختلف فيه علم القديم وعلم المحدث ، فدل على أن العلمين مشتركان فى الوصف الذى يوجب كون العالم عالما ، فما أوجب الحكم / ١٦٩
لم يختلفا فيه، بل اشتركا فيه، وما اختلفا فيه من حيث الصفات، ليس شيء منها(٣) مقتضيا حكمه .

فإن قالوا : هذا الذى قدرتموه فى العلمين محقق فى أخص السواد والبياض ، وذلك أن كون السواد سواداً ، وإن كان فى حكم المخالفة لكون البياض بياضاً ، فقد استويا فى كونهما أخصين . فهذا الوجه الذى يوجب التماثل ، والوصفان مشتركان فيه كاشتراك العلمين فى الوصف المقتضى للحكم الموجب له ، وهذا من أهم أسئلة القوم ، وهذا أقصى مضطربهم .

ونحن الآن نوضح فساده بأقرب طريق إن شاء الله. وذلك انا نقول : كون العلم عندنا علماً على القول بالأحوال، حال للعلم،وصفة له زائدة على ذاته، فلم يبعد منا أن نقول : إنما أوجب العلم حكمه لكونه علماً، لما كان(٤) كونه علماً وصفاً(٥) زائداً على الذات . فأنتم(٦) إذا زعمتم أن كون السواد سواداً ، إنما اقتضى المماثلة والمخالفة، من حيث كان أخص . قيل لكم : كون السواد أخص لا يخلو : إما أن ينبيء عن وصف زائد عليه ، أو لا ينبيء عن وصف زائد . فإن لم يقتض كون السواد أخص ، وصفا زائدا وحالا ، فقد بطل التمسك به .

---

(١) ب : لأوله
(٢) ب : فثبت
(٣) ب : منهما
(٤) ب : — كان
(٥) ب : – وصفا
(٦) ب: وأنتم

والمصير إلى كون السواد سواداً يوجب التماثل من أجله ، فإن ما(١) لم يثبت أصلا ، كيف يحال عليه وجه إيجاب التماثل ؟ وإن زعمتم أن كونه أخص ، وصف زائد له ، فيلزم من ذلك إستحالة لا يرتضيها(٢) محقق . وذلك أن الأخص لو اقتضى وصفاً بخصوصه ، لاقتضى الأعم وصفاً لعمومه ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك(٣) من الثانى . ثم إذا قدرنا الوصف الأخص وصفاً من أجله اختص ، لم يخل ذلك الوصف من أن يكون خاصاً أو عاماً . فإن كان خاصاً ، وجب أن يثبت له حال لخصوصه . وكذلك القول فى وصف الوصف ، وحال الحال . وهذا يتسلسل فيه المقال ، / وهو باطل اتفاقاً . وإن كان ذلك الوصف المقدر للخاص عاما ، لزم ١٧٠
أن يثبت له وصف لعمومه ، ثم يلزم منه ما قدمناه . على أنه يستحيل أن يكون المقتضى للاختصاص الخاص عاماً ، إذ العام لا يوجب اختصاصاً ، بل يوجب عموماً .

فإن قالوا . لا يثبت للوصف المقتضى كون السواد أخص حالا ، إذ الأحوال، لا أحوال لها .

قلنا : وكذلك كون السواد سواداً حال ، فلا تثبتوا له حالا . فاستبان بما قدمناه أن ما ذكرناه من اجتماع العلمين فى وصف ، لم يتقرر لهم فى(٤) اجتماع الأخصين ، وهذا لا محيص لهم عنه . وعند تقرره ، اضمحلت عليهم حيلهم ، وتناهى موجودهم . ولم يذكر أحد من أئمتنا هذا الفصل على هذا التقريب الذى سهله الله تعالى فى كتابنا .

ومما(٥) يوضح ما قلناه : أن الخصوص إذا حقق فى كون السواد سواداً ، لم يرجع إلا إلى نفى محض ، إذ لو فسرنا اختصاص الوصف بثبوته ، لكان ذلك

---

(١) ب : — ما
(٢) ب : لا يرتضيهما
(٣) ب : بذاك
(٤) ب : — فى
(٥) ب : — واو

محالا ، لاشتراك العام والخاص فى الثبوت . وإن فسرنا الخصوص بأنه ثبت للذات المعنية(١) ، وانتفى عن غيرها ، فقد آل الاختصاص إلى انتفاء تلك الصفة عن غير الذات المعنيّة(٢) . فإذا ثبت تعلق الاختصاص بالنفى ، بان أنه(٣) ليس من قبيل كون العلم علماً ، إذ هو وصف ثابت لا خفاء بثبوته على القول بالأحوال .

ومما يصدهم عن المصير إلى تعليل التماثل بالأخص ، ما ثبت من أصلهم من منع تعليل الواجب . فإن من أعظم أصولهم أن الواجب من الأحكام لا يعلل ، وإنما يعلل الجائز منها ، ولهذا منعوا أن يكون البارى عالماً ، معللا بالعلم من حيث كان واجباً . وخصصوا التعليل بكون الواحد منا عالماً ، من حيث كان جائزاً . فيقال : تماثل السوادين واجب أم جائز ؟

فإن زعموا أنه واجب ، قيل لهم : فما لكم عللتم الواجب وتركتم أصلكم ؟ ولئن
١٧١ ساغ لكم تعليل الواجب فى / هذا الموضع ، ساغ لغيركم تعليل الواجب فى غيره . وإن زعمتم أن تماثل السوادين جائز ، فيلزمكم أن تجوزوا اختلاف السوادين مرة وتماثلهما أخرى ، كما جاز كون العالم منا عالماً ، ولم يجب . فلا جرم لم يلزم ثبوت هذا الوصف ، فتعلم الذات مرة وتجهل أخرى . وهذا ما لا مخلص لهم منه أصلا .

وقد ناظرت بعض شيوخ المعتزلة وألزمته ذلك ، فتأجل فى الانفصال عنه شهراً ، ثم اعترف بالآخرة بأنه لا بد من إبطال أحد الأصلين : إما أن يبطل منع تعليل الواجب ، وإما أن يبطل تعليل التماثل والاختلاف .

ومما تمسك به الأستاذ أبو إسحق أن قال : الإرادات يجمعها وصف واحد اتفاقاً ، ولا تختلف فيه ، وإنما يتحقق اختلافهما بإضافتها إلى متعلقاتها ، فتخالف

---

(١) ب : المعينة (٢) ب : المعينة
(٣) : بأنه

إرادة الحركة إرادة السكون ، وتستبين المخالفة بينهما باختصاص كل إرادة بمتعلقها . ثم قد تتعلق القدرة بعين ما تعلقت به الإرادة ، ولا يجب من اتحاد تعلقهما تماثلهما .

فإن قال الخصم : الإرادة والقدرة ، وإن اتحدا فى التعلق ، اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم . فإنا أوضحنا أن أخص وصف الإرادة ، تعلقها بمتعلق مخصوص ، وهذا الوصف نفسه يتحقق فى القـدرة المتعلقة بمتعلق الإرادة . فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا : إنما خالفت الإرادة ما خالفت لاختصاصها بمتعلقهـا ، وهى إرادة ، فيلزمهم أن يقولوا : الأخص يرجع إلى وصفين : أحدهما : اختصاص التعلق ، والثانى : كونه على وصف مخصوص فى التعلق . وهذا ينقض أصلهم ، إذ يستحيل عندهم أن يكون الذات أخصان ، ويستحيل أيضاً عندهم رجوع التماثل إلى موجبين . فوضح بذلك اضطراب مذهبهم وبطلانه من كل وجه .

ومما تمسك به الأستاذ أن قال : لو رجع التماثل إلى الأخص ، وعلل به ، لوجب أن/لا يفرّق تمـاثل المتماثلين من لم يحط علماً بأخص أوصافهما . ونحن ١٧٢
نعلم أنه قد يعلم العاقل تماثل البياضين ، ولما ينظر بعد فى الأخص والأعم من الأوصاف .

وهذا الذى ذكره إن استقام على نفى الأحوال ، لم يستقم على القول بها . فإنا إذا قلنا بالأحوال ، لم ننكر أن يعلم العاقل حكما ، ثم يتوصل بعد معرفته إلى العلم بعلته ، وسنبسط القول فى ذلك فى أحكام العلل إن شاء الله .

ومما جرى الرسم بمناقشة المعتزلة فيه : إطلاقهم الأخص والأعم فى الصفات الراجعة إلى الأنفس ، وهذا غير سديد . فإن الخصوص والعموم إنما يتحققان فى

الأقوال ، وقد تكون اللفظة الواحدة عامة وقد تكون خاصة ، فاللفظة العامة هى الصيغة التى تتناول شيئين فصاعداً ، والخاصة مطلقاً هى اللفظة المختصة ، ولا تتحقق فى صفات الأنفس قضية العموم ، إذ صفة كل نفس لازمة له لا تتعداه إلى غيره ، بل التسمية الواحدة قد تنطوى على جملة من المسميات ، فوضح[1] أن العموم والخصوص لا يتحققان إلا فى الألفاظ ، فهذه عمد الأصحاب فى الرد على القائلين بالأخص .

ثم نقول : لم زعمتم أن المتماثلين هما المجتمعان فى الأخص ، وما دليلكم على ذلك ؟

فإن قالوا : الدليل على ذلك أن السوادين إذا تماثلا ، فلا يخلو تماثلهما ، إما أن يعلل بوجودهما[2] ، فيلزم من ذلك الحكم بتماثل السواد والبياض لاشتراكهما فى الوجود . وبمثل هذه الطريقة يبطل تعليل تماثلهما ، لكونهما[3] عرضين ، أو لونين ، أو حادثين ، فلم يستقم تعليل تماثل السوادين بشىء من الصفات العامة لاشتراك المختلفات والمتماثلات[4] فيها . فتعين بالسبر والتقسيم تعليل تماثل السوادين بالأخص .

قلنا[5] : هذا الذى قلتموه متفرع على أصل تنازعون فيه / وذلك أن الأحكام
١٧٣ تنقسم : فمنها ما يعلل ، ومنها ما لا يعلل . فبينوا أولا كون التماثل معللا ، حتى إذا ثبت ذلك ، ترتب عليه تفصيل القول فى العلة ، ولا تجدون إلى إثبات ذلك سبيلا . وقد أوضحنا فى عمدنا طرقاً دالة على منع تعليل التماثل .

فإن قالوا : الدليل على ما قلناه إن السواد لما ماثل السواد ، كانا مشتركين فى

---

(١) أ : توضح (٢) ب : بوجودها (٣) ب : بكونهما
(٤) أ : المختلفان والمتماثلان (٥) ب : قلناه

الأخص ، ولم نجد مثلين إلا مشتركين فى الأخص ، فقضينا بذلك ، وحكمنا بكون التماثل معللا بالأخص .

قلنا : أما اجتماع السوادين فى الأخص فسلم . وأما قولكم إنهما إنما تماثلا[1] للاجتماع فى الأخص ، فتنازع فيه . فلم زعمتم أنه لما لم يوجد متماثلان إلا مجتمعان فى الأخص (وجب أن يكون الأخص[2]) علة ؟

وهذه طلبة لا يجدون إلى الخروج عنها سبيلا . ومما يتمسكون به أن قالوا : السواد إنما خالف البياض بكونه سواداً ، فإذا اختصت المخالفة بالأخص ، وجب أن تقع المماثلة بين المتماثلين بما تقع به المخالفة من المختلفين . وهذا الذى قالوه غير سديد ، فإن المخالفة لا تختص عندنا بالأخص ، بل قد تتحقق فى الصفة العامة ، إذ العلم يخالف السواد فى كونه علماً ، وإن لم[3] يكن ذلك من أخص أوصافه ، وكذلك السواد يخالف العلم بكونه لوناً ، وقد أوضحنا ذلك فى خلال أدلتنا ، وجررنا[4] إلى التزامه المعتزلة . فوضح بذلك أن الاختلاف لا يختص بالأخص ، وبطل ما عولوا عليه جملة وتفصيلا . فهذه جملة كافية فى الرد على القائلين بالأخص .

فصل

[فى القول فى صفة النفس]

مشتمل على إيضاح الرد على الجبائى وشيعته حيث قالوا : المتماثلان هما المجتمعان فى صفة النفس . اعلموا رحمكم الله أن الغرض فى الرد عليهم ، لا يتضح إلا بعد تقديم القول فى إيضاح صفة النفس والمعنى ، وتمييز أحد القولين[5] عن الآخر ،

(١) ب : تماثلت
(٢) ب : — وجب أن يكون الأخص
(٣) ب : — لم
(٤) أ : وجوزنا
(٥) أ : القبلين
(٦) ب: إنتفاؤها

١٧٤ وقد اضطربت المعتزلة وتباينت مذاهبها / فى حقيقة صفة النفس . ونحن الآن نذكر مذاهب أهل الحق ، ثم ننعطف على ذكر مذاهب المخالفين .

إذا قال قائل : ما حقيقة صفة النفس عندكم ؟

قلنا : صفة النفس عندنا : كل صفة إثبات راجعة إلى ذات لا لمعنى زائد عليها . وهذا الحد سديد مطرد ، منبىء عن الغرض والمقصد ، فيدخل تحت هذا ، كون الجوهر جوهراً ، وتحيزه ، وكونه شيئاً وذاتاً ، وقبوله للأعراض ، ووجوده وحدوثه . وكذلك القول فى جملة صفات الأجناس .

وعبر الأستاذ رضى الله عنه عن صفة النفس بعبارتين آيلتين إلى مآل واحد . إحداهما أن قال : صفة النفس : كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه ، وصفة المعنى : كل وصف دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، كالعالم والقادر ونحوهما .

والعبارة الثانية تدانى هذه فى المعنى ، وذلك أنه قال : صفة النفس : كل صفة لا يصح توهم انتفاءها(١) مع بقاء النفس ، وصفة المعنى : كل ما يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات .

فإن قال قائل : علم البارى سبحانه وتعالى لا يتوهم إنتفاؤه مع بقاء الذات ، ثم لم يكن من صفات النفس عندكم .

قلنا : هذا غير لازم ، لأن انتفاء العلم لم يستحل توهمه لأجل بقاء الذات ، بل إنما يستحيل لقدم العلم ، وليس كذلك كون الجوهر جوهراً ، فإن استحالة انتفائه مرتبطة بتقدير بقاء الذات ، وهذا واضح لكل متأمل .

[رأى المعتزلة فى صفة النفس]

واختلفت مذاهب المعتزلة فى ذلك . فذهب الجبائى إلى أن صفة النفس بما يتماثل المشتركان فيها ، ويختلف المختلفان فيها . وحقيقة أصله ترجع إلى أن صفة

---

(١) ب : إنتفاؤها .

النفس هى الأخص الذى ذكره أصحاب الأخص ، ولا يتصور على قضية أصله ثبوت صفة نفس لذات واحدة .

والذى صار إليه معظم المعتزلة : أن صفة النفس هى الصفة اللازمة للنفس ، وهؤلاء زعموا أن كون اللون لوناً ، وكونه عرضاً وشيئاً من صفات النفس . وكذلك / القول فى كل صفة تلزم النفس فى الوجود والعدم . ١٧٥

ومن قضيةهذا الأصل ،جعلوا كون القديم عالماً من صفات النفس ، من حيث كانت هذه الصفة لازمة للقديم ، ومن ذلك منعوا تعليل الواجب . ثم قسموا الصفات أربعة أقسام :

منها صفة النفس ، وقد قدمنا قولهم فيها .

ومنهاصفة المعنى : وهى كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف . وعبر بعضهم عن صفة المعنى فقال : هى كل صفة جائزة . وهذه العبارة مدخولة من أوجـــه : أقربها أن الحدوث من الصفات الجائزة ، وليس من صفات المعانى .

والثالث من الصفات ، صفة تثبت بالفاعل وهى : الحدوث ، وليس هو من صفات النفس عندهم ، إذ العدم يتصف عنـــدهم بكونه نفساً مع انتفاء وصف الحدوث ، فصدهم ذلك عن جعل الحدوث من صفات النفس .

والقسم الرابع هى الصفات التابعة الحدوث . وحصر مذهبهم فيها أن كل صفة تجددت عند الحدوث ، فهى من الصفات التابعة للحدوث ، وهـــذا القبيل ينقسم عندهم : فنها ما يحصل بالإرادة ، وهى نحو كون الأمر أمراً ، فإن قول القائل : افعل ، ليس بأمر لنفسه ، فإنه قد يثبت ولا يكون أمراً ، فإذا[1] وقع[2] أمراً ، كان كذلك ، لإرادة الآمر جعله أمراً .

---

(١) ب : وإذا (٢) أ : رفع

ومن الصفات التابعة للحدوث ، ما يثبت من غير إقتضاء قدرة وإرادة ، وهى نحو قبول الجوهر للعرض فى الحدوث وقيام الأعراض بالجواهر ، ومن هـذا القبيل تحيز الجوهر .

واجتمعت جملة الصفات التى هى تابعة للحدوث فى أنها ليست من أثر القدرة ، واختلفت بعد ذلك : فبعضها(١) من أثر الإرادة عندهم ، وبعضها من أثر كون الفاعل عالما وهو كون الفعل محكما ، وبعضها يتبع الحدوث من اقتضاء صفة من الصفات ، كقبول الجوهر العرض وقيام العرض بالمحل . ومن هذا القبيل حسن
١٧٦ الحسن ، وقبح القبيح فى معظم ما يحسن ويقبح . /

ثم قالوا فى الحدوث والصفات التابعة له أنها تثبت لا للنفس ولا لمعنى . فهذه جملة وجيزة ، محيطة باضطرابات مذهبهم ، رمنا بايرادها تنبيها(٢) عليها أنها كثيرة التدوار (٣) فى الكلام . ولا سبيل إلى الرد عليهم فى الأقسام الأربعة ، فإنها تتعلق بأبواب تأتى إن شاء الله . ولكنا نوضح الحق فيما يتعلق بصفات النفس ، فإنها(٤) مطلبنا .

فأما ما قاله الجبائى ، فخلف من القول مستند إلى محض التحكم ، وسبيل مفاتحته (٥) بالكلام أن نقول : أليس كون اللون لوناً ، صفة لازمة وجوداً وعدما ، كما أن كون السواد سواداً لازم ، فما الذى حجر ومنع من تسمية كون اللون لونا صفة نفس ؟ ولو ساغ نفى ذلك فى كون اللون لونا مع لزومه النفس ، ساغ ذلك فى كون السواد سواداً ، وهذ ما لا فصل فيه .

---

(١) ب : — فبعضها
(٢) ب : بايراد ما تثبتها
(٣) ب : التداور
(٤) ب : فانهما
(٥) ب : مفاتحة

ويتضح غرضنا بتقسيم — لا يجد الجبائى عنه محيصاً — وذلك أنا نقول: ألست زعمت أن كون السواد سواداً صفة نفس ، من حيث أن النفس توجبها ، فما الذى عنيته بذلك ؟ فإن أردت أنه صفة نفس على معنى أنه يلزم النفس ، لزم طرد ذلك فى كون اللون لوناً . وإن زعمت أن كون السواد سواداً صفة نفس ، من حيث أن النفس توجبها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها: أن صفة النفس لا تعلل اتفاقاً ، على ما سنوضح ذلك فى أحكام العلل إن شاء الله.

ثم يقال له : إن جاز المصير إلى كون النفس علة فى كون السواد سواداً ، فما المانع من جعل النفس علة فى كون اللون لوناً ؟ فهذا ما لا مخلص منه . وأنّى يستقيم على مذهبه تعليل كون السواد سواداً ، وهو واجب عنده ، والواجب لا يعلل . وهذا مما اتفق عليه المعتزلة ، فلم يبق لقوله مرجوع .

ثم إذا استبان تناقض مذهبه وفساده فى صفة النفس ، ترتب عليه بطلان قوله فى التماثل حيث قال : المثلان هما المجتمعان فى صفة النفس . ومما استدل به الأئمة فى / إبطال مذهبه فى التماثل أن قالوا : المختلفان عندك مختلفان لنفسيهما[1]، ١٧٧
إذ الاختلاف يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل يرجع إلى صفة النفس . فلزم على مؤد [2] قوله أن يحكم بتماثل المختلفين من حيث اجتمعا فى وصف الاختلاف، وهذا ما أورده القاضى رضى الله عنه فى «الشرح».

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف المختلفين ليس بصفة نفس ، وإنما صفة النفس كون احدهما سواداً، وكون الثانى بياضاً، فأما حكم الاختلاف فليس من صفات الأنفس، فيلزم من الاشتراك فيه التماثل .

قلنا . هذا ساقط ، فإن الاختلاف حكم ثابت ، وهو معلل عند الجبائى بما يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل معلل بصفة النفس، وكل وصف علل بوصف

---

(١) ب : لنفسهما (٢) ب : قود

نفس، فهو وصف نفس ، إذ كل صفة لم تثبت للنفس ولا لمعنى،فهى غير معللة إجماعا. فلما كان التماثل والاختلاف معللين ، استحال أن يكونا من الصفات التى تثبت لا للنفس ولا لمعنى ، إذ كل صفة كانت كذلك، لم تكن من المعلولات اتفاقاً ، فثبت أنهما من صفات النفس ، ولزم من ذلك تماثل المختلفين ، وهذا من الأسرار، فاعلموه .

وأما وجه الرد على من زعم من المعتزلة أن صفة النفس هى اللازمة للنفس ، فيطول تتبعه . وسنستقصى القول فى الرد على منع تعليل الواجب من الصفات فى كتاب الصفات إن شاء الله .

فصل

[فى أن ماثبت تماثلها لا يصح اختلافها]

فإن قال قائل : هل يجوز أن يتماثل الشيئان من وجه ويختلفان من وجه ؟

قلنا: كل شيئين ثبت تماثلها ؛ لم يصح اختلافها بوجه من الوجوه . وكل وكل شيئين ثبت اختلافها ، لم يصح تماثلها . ولإيضاح ذلك يترتب (١) على أصل لابد من تقديمه ، وهو أن نعلم أن المتماثلين يتماثلان(٢) لنفسيها لا لمعنيين زائدين عليها ، وكذلك المختلفان، يختلفان(٣) لنفسيها .

وذهب بعض المتكلمين إلى أن المتماثلين يتماثلان لمعنيين قائمين بذاتيهما،وكذلك القول فى المختلفين . وهؤلاء زعموا أن الاختلاف/والتماثل إنما يتحققان فى الجواهر ١٧٨
دون الأعراض . ثم حقيقة أصولهم : أن كل جوهرين قام بأحدهما من الأعراض (٤)، بما هو فى حكم المماثلة ، لما قام بالثانى ، فهما متماثلان لاستواء

---

(١) أ : يرتب
(٢) ب : — يتماثلان
(٣) أ : مختلفان
(٤) ب : — ربما

أعراضها . وإذا قام بأحدهما عرض هو فى حكم المخالفة للعرض القائم بالثانى ، فهما مختلفان. وهؤلاء لم يصيروا إلى أن التماثل والإختلاف عرضان مغايران لسائر أجناس الأعراض ؛ بل يعنون بالمعنى الذى أطلقوه ، المتفق عليه من أجناس الأعراض .

ومقتضى أصلهم أنه لا يتحقق بين العرضين اختلاف ولا تماثل ، فإنهما لو تماثلا أو اختلفا ، أفضى ذلك إلى قيام عرضين بها على موجب أصلهم . وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن السواد والبياض خلافان ، وكل واحد منها خلاف الآخر ، وليسا مختلفين ، وليس واحد منها مخالفاً[1] للآخر ، وإنما المختلفان الجوهران اللذان قام بهما خلافان . والدليل على فساد المصير إلى أن المختلفين مختلفان لمعنيين أن نقول : السواد مع البياض لا يخلو القول فيهما : إما أن يقال إنهما متماثلان أو مختلفان ، أو لا متماثلان ولا مختلفان .

فإن زعم الخصم أنها مختلفان ، فقد سلم المسألة حيث أثبت[2] الاختلاف بين العرضين ، مع القطع باستحالة قيام العرضين بالعرضين . وهذا تصريح بنفى تعليل الاختلاف بالأعراض عموماً ، فإن كل حكم ثبت غير معلل فى حالة، لزم أن يكون غير معلل أبداً .

وإن زعم الخصم أن السواد والبياض مثلان، فقد خرج عن المعقول ، وسلم المسألة [فى] ذلك ، حيث أثبت حكم التماثل بين العرضين ، مع الاعتراف باستحالة قيام العرض بالعرض .

وإن زعم الخصم أنها ليسا مثلين ولا خلافين ، أوضحنا له حقيقة أصلنا فى المثلين والخلافين .

وقلنا : مرادنا بالمثلين : كل شيئين سد أحدهما مسد الآخر . ومرادنا / ١٧٩

---

(١) أ : مخالف (٢) أ : أثبتت

بالخلافين نقيض ذلك . أفتزعمون أن البياض والسواد يسد أحدهما مسد الثانى، أم لا يسد مسده (١) ؟

فإن قلتم : إن أحدهما لا يسد مسد الثانى، فقد وافقتمونا فى المعنى الذى أردناه بالاختلاف ، ورجعت المناقشة إلى إطلاق لفظة أو منعها . وإطلاق الألفاظ مدركه اللغات . ونحن نعلم أن من قال : السواد يخالف البياض ، لم ينكر عليه مقاله فى تجاوز أهل اللسان ، فقد ثبت من مأخذ اللغات ما قلناه لغة ، وثبت الوفاق فى المعنى ، وسقط وجوه الخلاف .

وإن زعم الخصم : أن السواد يسد مسد البياض ، فقد أنكر ضرورة العقل . وإن زعم أنه لا يقال فيهما أن أحدهما يسد مسد الآخر أو لا يسد مسده ، كان ذلك مراغمة للبديهة أيضاً ؛ إذ كل شيئين لا يخلوان من أن يسد أحدهما مسد الثانى أو لا يسد مسده ، وليس بين النفى والإثبات رتبة . وكل قسمة استندت إلى إثبات صفة أو نفيها ، فمنكر القسمين جاحد للضرورة (٢) . فهذا أقوى ما نتمسك به .

واعتصم بعض أئمتنا بنكتة أخرى فقال : إذا زعم الخصم أن البياضين فى أنهما لا يتماثلان ولا يختلفان كالسواد مع البياض ، فينبغى(٣) أن يثبت من قيام البياضين للجوهرين ما يثبت لها من قيام البياض والسواد . وهذا ما لا مخلص للخصم منه إلا أن يقول : البياض مع السواد اختلفا ، فأوجبا اختلاف محليهما ، وليس كذلك البياض مع البياض . ومهما قال الخصم ذلك ، فقد صرح بإثبات الاختلاف بين الأعراض .

وقد أشار القاضى — رضى الله عنه — إلى طرق فى الرد على هؤلاء ذكرها

---

(١) ب : يسده (٢) ب : الضرورة

(٣) ب : — فتنبغى

فى « الهداية » ، غير معوّل عليها وهى مزيفة عنـدنا . فما ذكره : أن الجوهرين لو تماثلا لقيام بياضين بهما، وجب أن يختلفا لقيام حركة بأحـدهما وسكون بالثانى ،ويلزم من ذلك أن يكونا مختلفين من وجه ، متماثلين من وجه ، وذلك محال./ وهذا ١٨٠
فيه نظر عندى فإن الذين صرفوا التماثل والإختلاف إلى المعانى ، لا يستبعـدون إثبات التماثل من وجه ، والاختلاف من وجه ، وهو كما لا يبعد كون الذات عالمة من وجه ، جاهـلة من وجه ، لما رجع كونه عالماً جاهلا إلى معنيـين ، فـكذلك هاهنا . وهذا واضح لا خفاء به .

ومما ذكره القاضى والأستاذ أبو بكر : أن الجوهر لو ماثل جوهراً[١] لقيام بياضين بها ، وجب أن يقال : إذا قام بياضان فى وقتين بجوهر واحد ، فيماثل الجـوهر نفسـه ، وهـذا مدخول عنـدى ، إذ التمـاثل لا يتحقق إلا بين شيئين ، كما أن إسم الجسم لا ينطلق إلا عند انضمام جوهر إلى جوهر ، وإن كان كل واحد من الجوهرين فى انضمامه على حكمه فى انفراده . ولو لزم مماثلة الجوهر نفسه فى صفات المعانى ، لزم مماثلته نفسه فى صفات النفس ، فاستبان سقوط هذه الطريقة ، والمعول[٢] على ما تقدم . فإذا تمهد هذا الأصل رجعنـا إلى غرضـنا فى امتناع التماثل من وجه والاختلاف من وجه .

وقد قدمنا للقاضى — رضى الله عنه — طرقا ثلاثة من التماثل :

أحدها : على نفى الأحوال .

والثانية : على القول بالأحوال ، ونفى تعليل التماثل .

والثالثة : على القول بالحال ، وتعليل التماثل .

فإن نفينا الأحوال ، إتسق كلامنا ، واتضح ما نبتغيه من منع التماثل من وجه،

---

(١) أ،ب : جوهر (٢) ب : والمعمول

مع الاختلاف من وجه . فإنا على نفى الحال ، ننفى الوجوه والصفات الزائدة على الذات .

وإن أطلقنا الوجوه فى بعض مجارى الكلام ، أشرنا بها إلى اختلاف العلوم المتعلقة بالذات الواحدة، فخرج من هذه الجملة أن السواد إذاً خالف البياض فى كونه سواداً ، إذ (١) كونه لوناغير(٢) كونه سواداً ، وكذلك كونه عرضاً غير(٣) كونه سواداً ، وليس بوصف زائد عليه . فإذا خالف البياض فى كونه سواداً،فقد خالفه فى وجوده ، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه . / ١٨١

فأما الكلام على الطريقة الثانية — وهى إثبات الأحوال ، ومنع التعليل — فواضح أيضا . وذلك أن محصول قولنا فى هذه الطريقة مانوضحه الآن. فنقول : المثلان هما(٤) المستويان فى جميع صفات النفس ، ولا نقول إنهما تماثلا لعلة ، فيلزمنا دفع نقض موجبه على طرد العلة .

وإذا اختلف الشيئان من وجه ، فليسا متماثلين من كل وجه ، إذ يستحيل التماثل من جميع الوجوه مع الاختلاف فى وجه من الوجوه ، فإن هذا غاية التناقض ، لا يخفى مدركه على عاقل . والمشتركان فى بعض الأوصاف ليسا بمثلين .

فيقول القائل : تماثلا من وجه ، واختلفا من وجه ، إذ لا تماثل إلا من كل الوجوه . وليس ذلك حكما معللا بالاجتماع فى وصف . فيلزم منه تماثل كل مشتركين ، وإيضاح ذلك — على القول بتعليل التماثل — سهل المرام أيضاً .

---

(١) ب : أو
(٢) ب : عين
(٣) ب : عين
(٤) أ : — هما

وسبيل تمهيد القول فيه أن نقول : يستحيل أن يلتبس من الاشتراك فى الوجود تماثل . ونحصر(١) الاختلاف الحقيقى — فى مختلفين — فى صفة الوجود . فإن الاختلاف لا يتحقق إلا بين موجودين ، ويستحيل أن يخالف الوجود عدماً ، إذ العدم نفى محض ، والمخالفة من صفات الإثبات ، ويستحيل الجمع بين تمحيص(٢) النفى ، وتثبيت صفات الإثبات . فمن ضرورة المختلفين وجودهما ، ومرام المتكلم فى صفة الاختلاف أن أحد الموجودين لما اختص بصفة نفس لم تثبت للثانى ، كان هذا الموجود — من حيث اختص بصفته — مخالفاً الموجود الثانى من حيث اختص بصفة أخرى . فهذا ما أرادوه باختلاف الموجودين . فأما طلب الاختلاف فى نفس الوجود ليثبت لأحدهما ، وينتفى عن الثانى فمحال ، ومن غلا ، فشرط الاختلاف فى صفة الوجود ، أركسه ذلك على أم رأسه ، وجرّه إلى نفى الاختلاف، إذ لا يعقل الاختلاف إلا بين موجودين ،ففى شرط الاختلاف فى الوجود

نفى / الاختلاف . وكل شرط فى حكم لو قدّر ثبوته نفى حكمه ، لم يكن شرطاً ؛ ١٨٢

بل كان مناقضاً . فإذا وضح ذلك فى وصف الوجود ، فقرره فى سائر الصفات العامة . فإنه كما وجب مخالفة الوجود الوجود(٣) لما اختص به من وصفه ، فكذلك يجب مخالفة اللون اللون ، فإن السواد فى كونه لوناً مختص بصفة السوادية ، كما أنه فى وجوده مختص بها ، ثم وجب مخالفة الوجود للاختصاص بها ، فيجب المخالفة فى صفة اللونية بمنزلة(٤) ذلك ، إذ إضافة الأخص إلى كل وصف عام ، كإضافته إلى الوجود . ويُعضد(٥) ذلك بأن نعلم أن الأحوال عند مثبتيها لا تختلف ولا تتماثل ، فإنها لا توصف بالوجود(٦) ولا بكونها ذوات ، فاستحال اتصافها بالتماثل والاختلاف ، وتحقق أن الذى يوصف بالتماثل والاختلاف الذوات التى

---

(١) ب : يحصر — (٢) ب : تمحيض

(٣) ب : — الوجود — (٤) ب : بمزلة

(٥) أ : ويعتضد — (٦) ب : — بالوجود

لها الأحوال . ثم يقع الاختلاف على هــذه الطريقة بالأخص ، وهو يعم فى اختصاصه جملة صفات العموم ، فهذا أقصى ما يقال فى ذلك .

واعلموا أن الكلام فى هذا الفصل سهل المدرك عند الرد إلى التحقيق . فإن غرضنا بكل ما قدمناه أن نوضح تقديس الرب عن الحدث ، وعن كل صفة دلت على الحدث . فهذا أقصى مرامنا بنفى(١) التشبيه والتمثيل .

فلو قال قائل : إذا ثبت الوجود لله تعالى ، واتصف الحادث بالوجود أيضاً ، فقد تشابها فى صفة الوجود . واعْتَرَفَ بأن الاشتراك فى هذا الوصف ليس باشتراك فى حدث ، ولا فى صفة دلت على حدث ، فقــد تحقق المعنى . وتحكم فى إطلاق لفظ(٢) التشبيه مراغماً فيه إجماع الأمة ، فتمنع(٣) عن إطلاق اللفظ سمعاً وإجماعاً(٤) ، وإن صح معتقده من حيث المعنى ، فاستبان بذلك أن الكلام فى هذا الفصل يرجع فى مآله إلى تناقش فى لفظ ، وتناقش فى إطلاق عبارة ، وســبيل إطلاق العبارة والمنع منه الشرع ، فلم يبق ريب فى شىء من أطراف الكلام ،
١٨٣ ووضح / غاية الأغراض وقصاراها .

فصل مشتمل على الرد

على من قال : المثلان كل مشتركين فى صفة الإثبات

والأولى بنا البداية بالفلاســفة والباطنية حيث قالوا : لا نصف(٥) الرب بالوجود ، إذ لو وصفناه به لوجب كونه مماثلا للحوادث .

وسبيل الكلام عليهم من أوجه :

---

(١) ب : ينفى
(٢) ب : — لفظ
(٣) ب : فتمتنع
(٤) ب : جماعاً
(٥) ب : يتصف

احدها : أن نسائلهم عن إثبات الصانع ، وافتقار الصنع إليه . فإذا اعترفوا بذلك ، أقمنا عليهم واضح البراهين فى وجوب الوجود للصانع ، وحققنا عليهم استواء القول بنفى الصانع ، والقول بنفى وجوده . وسيأتى ذلك فى صدر الصفات ، إن شاء الله . فإذا ثبت ذلك وضح بطلان أصلهم فى التماثل .

ومن أوضح ما نتمسك به عليهم ، أن نقول : إذا سئلتم عن وجود البارى ، قلتم إنه ليس بمعدوم ، ومعلوم أن نفى النفى إثبات ، كما أن نفى الإثبات نفى ، وهذا معلوم بأوائل العقول وبدائهها .

فإذا قلتم : الرب تعالى ليس بمنفى ، فقد صرحتم بكونه ثابتاً ؛ إذ ليس بين النفى والإثبات[1] رتبه . ثم إذا لزم الثبوت من نفى النفى ، لوجب المماثلة على قضية أصلكم ، فإن الثبوت متحقق فينا . فإما أن تنقضوا أصلكم فى التماثل ، وإما أن لا تقولوا إنه ليس بمنفى ، وهذا لا مخلص لهم منه . فإن رجعوا عند لزوم السؤال إلى عبارة محضــه فقالوا : لم ننطق فى صفات البارى بإثبات ، ونطقنا فى صفاتنا بالإثبات ، فلم يلزمنا التماثل . قيل لهم : أنتم وإن لم تنطقوا فى صفات الإله بصيغة إثبات ، فقد نطقتم بصيغة معناها الإثبات . وإنما الغرض من العبارات معانيها ، وأقوال القائلين . وعبارة المعبرين لا توجب للذوات شيئاً من الصفات ، فإنهـا ترجع إلى اللغات الثابتة[2] توفيقاً واصطلاحاً ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

ثم الذى يقطع دابرهم أن نقول : إذا قلتم الرب ليس بمنفى[3] ، فلا تخلون إما أن تعتقدوا ثبوته عند نفيكم نفيه ، وتمنعوا / من تسميته ثابتاً مع انطواء ١٨٤
معتقدكم عليه . وإما أن تزعموا أنا مع نفى النفى ، لا نعتقد الثبوت .

فإن قلتم : إنا نعتقــد الثبوت ، ونمتنع من العبارة . وزعمتم أن التماثل فى

---

(١) أ : الثبوت (٢) أ : ثابتة

(٣) ب : ينتفى

العبارة ،فصفوا الله تعالى بالوجود ،وانطقوا به ، واعتقدوا وجود الحادث، ولا تنطقوا به ، لتنتفى المماثلة لفظاً — كما قلتم — وهذا ما لا مخلص لهم منه . والثبوت اللازم أولى بأن ننطق به من الجائز .

وإن زعمتم أنا مع نفى النفى لا نعتقد الثبوت ، فقدخرجتم عن ضرورة العقل . فإنا نعلم بديهاً أن ما علم أنه ليس بمنفى ، فهو ثابت . والمناقش فى ذلك مراغم .

ومما نستدل به أيضاً أن نقول : معاشر الفلاسفة خبرونا : أتزعمون أن الاشتراك فى وصف واحد من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف ، أم تزعمون أن الاشتراك فى وصف لا يوجب الاشتراك فى غيره ؟

فإن زعمتم أن الاشتراك فىصفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك فى سائر الصفات ، كان ذلك باطلا ، لعلمنا باشتراك السواد والبياض فى كونها عرضين مع اختلافهما فى كون أحدهما سواداً وكون الثانى بياضاً ،فاستبان بذلك أن الاجتماع فى صفة واحدة لا يوجب الاجتماع فى سائرها .

فإن اعترفوا بأن الاشتراك فى صفة لا يوجب الاشتراك فى غيرها . فيقال لهم : ما المانع من اشتراك الحادث والقديم فىصفة الوجود ، مع اختصاص الرب بصفات الإلهية ، ونعوت الربوبية ، والاشتراك فى الوجود ليس مما يدل على الاشتراك فى الحدث ؟

والذى نحاذره ، إثبات الحدث أو ما يدل على الحدث ، فإن رجعوا فقالوا : التشبيه مما يتوقى فى العقائد أيضاً .

قيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظة ، وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدث ، وكل ما لا يؤدى(١) إليه ، لا نكترث به ، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه ،

---

(١) ب : — يؤدى

إن رجعتم / إلى محض الإطلاقات . فبطل ما قالوه من كل وجه . ١٨٥

ومما تمسك به الأئمة عليهم أن قالوا : لو وجب من الاشتراك لفظة فى الإثبات تماثل من غير رجوع إلى معنى ومحصول ؛ لزم من الاشتراك فى صفة النفس تماثل ١٠ أ
حتى يكون القديم مثلا(١) للجماد من حيث قيل إنه غير جاهل . وإذا لم يلزم هذا فى النفى ، لم يلزم فى الإثبات .

فإن راموا فصلا بينهما لم يجدوه ، فإن مرجعهم إلى نفس اللفظة دون المعنى ، كما قدمنا تقريره . ومما ألزموه أن قيل لهم : قد زعمتم أن الإله معلوم ، مذكور ، والحادث كذلك ؛ فالتزموا من ذلك اشتراكا وتشابهاً ، أو انقضوا أصلكم ، والمعوّل(٢) على ما قدمناه قبل .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا تحاشيتم من إثبات صفة ، وظننتم أن إثباتها يفضى إلى التشبيه ، فهل تقولوا : إن الرب سبحانه وتعالى مخالف لخلقه ، وخلاف الحوادث ، أم تأبون ذلك ؟

فإن زعمتم أنه خلاف خلقه ، فقد صرحتم بصفة إثبات ، ثم لا يتحقق الاختلاف إلا بين ثابتين ، فإن ما لا يتحقق ثبوته ؛ يستحيل وصفه بالمخالفة .

وإن زعمتم أن الرب تعالى ليس بخلاف لخلقه ، فهذا يورطكم فيما منه فررتم(٣) ، فإن المخالفة إذا نفيت أنبأ نفيها عن ثبوت المماثلة والمشابهة ، فكيف يستقيم نفى صفات الإثبات محاذرة من التشبيه ، ومحافظة على نفى المماثلة ، مع التصريح بنفى المخالفة ؟ وليس يستريب ذو عقل فى أن نفى المخالفة أقرب إلى الانباء عن ثبوت المشابهة من المصير إلى إثبات الوجود . وهذا لا مخلص لهم منه ، وعليه عوّل القاضى فى « الشرح » .

---

(١) ب : مثال (٢) ب : والمعمول

(٣) ب : قررتم

فأما ما صار إليه النجّار وموافقوه ، من أن المتماثلين[١] هما المشتركان فى صفة إذا لم يكن أحدهما بالثانى ، فهذا ساقط لا محصول له ؛ إذ لو كان الاشتراك فى صفة الإثبات يوجب التشابه ، لوجب ذلك فى القديم والحادث لاشتراكهما
١٨٦ فى الوجود / كما صار إليه الباطنية والفلاسفة ؛ إذ الوجود صفة إثبات كالحدوث . والجوهر والسواد — وإن اشتركا فى الحدوث ، واختلفا فيما عداه من صفات النفس ، كما أن الوجود تحقق للقديم والحادث — لم[٢] يختلفا فى حقيقة الوجود ، وإنما اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

وأما ما قيد به النجّار كلامه من قوله : إذا لم يكن أحدهما الثانى ، فتقييد لفظ لا يعصمهم عما يراد به فى بقية المعانى ، فإن المجتمعين فى صفة إثبات (وإن لم يكن أحدهما بالثانى ، لم يشتركا إلا فى صفة إثبات)[٣] . والحادث مع القديم مشتركان فى صفة الوجود ، وليس يمنع كون أحدهما بالثانى ، اجتماعهما فى صفة الإثبات ، وإنما يتلقى التماثل من الاجتماع فى الصفة . وأما كون أحد الشيئين بالثانى ، فالمصير إلى أنه ليس مما[٤] يؤثر فى تشابه وتماثل ، فإما المصير إلى ما صار إليه الفلاسفة ، وإما الإضراب عن هذا المذهب جملة . وأما ما صار إليه[٥] بعض المتكلمين فى نفى التماثل جملة ، فلا محصول له عند التحقيق .

فإن أقصى ما تمسك به ، أن وجود أحد البياضين لا يسد مسد وجود البياض الثانى ، فإن أحد البياضين لو عدم عن محله فى حال وجود البياض الآخر فى محله ، لم يقتض وجود ذلك البياض أبيضاض محل البياض الذى عدم ، فدل أن أحد البياضين لا يسد مسد الثانى . وهذا الذى قاله لا محصول له ، فإنه لا بد من[٦] أن أحد البياضين عين الثانى ، وكيف يسوغ تقدير الشيئين شيئاً واحداً ؟ !

---

(١) ب : المماثلين
(٢) أ ، ب : ولم
(٣) ب : — ما بين القوسين .
(٤) أ : عما
(٥) ب : إلى
(٦) أ : لا يدعى

وإذا قدرناهما شيئين حادثين ، لم نمنع وجود أحدهما مع عدم الثانى ، وإنما الذى نعنيه بتماثل المتماثلين أن كل واحد منهما يثبت له من صفة النفس مثل ما يثبت للثانى ، إذ أحد البياضين حادث ، عرض ، لون ، بياض كالثانى .

وإن أنكر الخصم ذلك ، فقد جحد الضرورة . وإن اعترف به ، فهو ما نريده بالتماثل ، فتؤول المناقشة / إلى العبارة ، وإطلاق العبارة يتلقى : إما من اللغة ، ١٨٧
وإما من الشرع ، وتسمية البياضين مثلين ، غير مستنكر لغة ولا شرعاً .

فصل

[فى مشاركة شىء شيئاً]

فإن قال قائل : هل يجوز — على قضية أصلكم — مشاركة شىء شيئاً فى أخص وصفه مع اختلافهما ؟

قلنا : هذا مما اختلف فيه الأئمة . فصار صائرون منهم إلى تجويز ذلك ، وهو أحد جوابى القاضى ، وامتنع منه آخرون ، وإليه صار كافة المعتزلة .

أما الذين جوزوا ذلك ، فقد تمسكوا بأن قالوا : أخص وصف علم الواحد منا كونه علماً بمعلوم متعين مخصوص ، نحو كونه علماً بسواد ، وعلم البارى سبحانه وتعالى متعلق[1] بعين ما يتعلق به علمنا ، ويثبت له الوصف الذى هو أخص وصف علمنا ، ثم لم يلزم من ذلك تماثل العلمين ، وكذلك قال هؤلاء : أخص وصف الحياة — التى هى من صفاتنا — كونها حياة . وهذه الصفة متحققة بحياة البارى سبحانه وتعالى . ثم لم يلزم من ذلك تماثل الحياتين .

والذى ارتضاه القاضى منع اجتماع المختلفين فى الأخص . قال : ولو ساغ ذلك

---

(١) ب : يتعلق

لساغ(١) تماثل السوادين كونهماسوادين مع اختصاص أحدهما بصفة لا تثبت(٢) للثانى . وانفصل عمـــا تمسك به الأولون حيث قالوا : أخص وصف علمنا تعلقه بمعلوم متعين . فقال : ليس ذلك أخص وصف للعلم ، إذ لو كان أخص وصف العلم كونه علماً بالسواد ، للزم أن يؤثر المعلوم فى العلم . وقد أطبق المحققون على أن المعلوم لا يؤثر فى العلم ، ولا يقتضى له وصفاً حقيقياً ، كما أن العلم لا يؤثر فى المعلوم ، ولا يقتضى له وصفاً حقيقياً ؛ بل يتعلق به على ما هو عليه ، فدل على أن خاص وصف العلم لا يرجع إلى تعلقه بمعلومه ؛ بل خاص وصف العلم بالسواد أنه على وصف وحال يقتضى له الاختصاص بمتعلق دون ما سواه . وهذا الوصف لم يثبت
١٨٨ لعلم البارى ، فيلزم من الاشتراك فيه الاجتماع فى الأخص / وكذلك ليس يسلم القاضى أن أخص وصف الحياة شاهداً كونها حياة ، بل يثبت لها أخص على الجملة ، وإن لم يضـــع للانباء عنها عبارة ، وسنبسط القول فى ذلك فى الصفات إن شاء الله .

ومما يتصل بهذا الفصل ، أن قائلا لو قال : قد بنى القاضى منع اجتماع المختلفين فى الأخص على استحالة كون العرض الواحد سواداً ، حلاوة . فلو قال قائل بتجويز(٣) ذلك ، فما وجـــه الرد عليه مع القول بإثبات الأحوال ؟

قلنا : قد سلك بعض الأئمة فى منع ذلك طرقاً منها : أنه لو جاز كون السواد حلاوة ، لم يمتنع أن يكون حركة ، علماً ، قدرة ، ويلزم من ذلك إتصاف العرض الواحد بجملة من الأعراض ، وذلك يفضى إلى جهالات منها : أن كون العالم عالماً بعد العلم بكونه أسود ، يدل على إثبات زائد على السواد الذى أحطنا به علماً أولا

---

(١) ب : — لساغ (٢) ب : ثبتت

(٣) ب : يتجوز

وكذلك كون القادر قادراً ، إذ لو منعنا دلالة كون العالم عالماً على العلم ، للزم طرد ذلك فى السواد ، وهذا يفضى إلى نفى الأعراض ، ويحسم سبيل الأدلة عليها. والكلام فى تفاصيل الأعراض ، إذا جرّ إلى نفى أصلها ، كان تناقضاً ، إذ لا يسوغ التفصيل إلا بعد إثبات الأصل(١) .

ومما يوضح ما قلناه : أن العرض الواحد لو كان سواداً ، علماً ، لشرط فى وجوده الحياة من حيث كان علماً ، ولم تشترط فيه الحياة من حيث كان سواداً، فيؤدى ذلك إلى أن يكون وجوده مشروطاً غير مشروط .

ومما تمسك به القاضى أن قال : لو قدرنا سواداً هو حلاوة ، وسواداً ليس بحلاوة ، لم يخل إما أن يكونا مثلين أو خلافين ضدين ، أو خلافين ليسا بضدين(٢) . وباطل أن يكونا مثلين ، فإن المثلين حكمهما أن يسد أحدهما مسد الثانى . وإنما يتحقق ذلك مع الاشتراك فى جملة صفات النفس .

ولو قيل : إنهما ضدان خلافان ، كان ذلك باطلا أيضاً ، فإن من حكم كل خلافين ضدين أن يتضادا / على المحل فى كل صفة اختلفا فيه ، وهذا كالسواد ١٨٩
والبياض ، فإنهما لما اختلفا وتضادا ، لزم أن يتناقضا فى خواصهما .

ولو قيل : إنهما مختلفان وليسا(٣) بضدين ، ولزم تجويز اجتماعهما فى المحل الواحد ، ولو اجتمعا فى المحل الواحد ، وطرأ بياض ، فلا شك أنه يضاد السواد الذى ليس بحلاوة وينفيه . ثم لا يخلو الخصم بعد ذلك إما أن يقول : إن البياض لا يضاد السواد الذى هو حلاوة ، فيلزم من ذلك اجتماع السواد والبياض فى المحل الواحد . وإن قال : إنه يضاده من حيث كان سواداً .

---

(١) أ : أصل
(٢) ب : ضدين
(٣) أ ، ب : ليس

قيل له : يجب أن لا يضاده من حيث كان حلاوة ، إذ ليس اعتبار أحدهما أولى من الثانى .

واعلموا — وفقكم الله — أن ابن مجاهد* — رضى الله عنه — من أشد الناس فى نفى الأحوال . وقد قال رضى الله عنه : من نفى الحال ، استقام له نفى ذلك . وذلك أن الحلاوة والسواد وجودان ، ولا يتقرر فى المعقول ثبوت وجودين(١) لموجود واحد ، إذ الوجود نفس الموجود ، فتقدير الوجودين لواحد ، كتقدير الشيئين شيئاً واحداً ، ولا يستقيم معناه ، ولا يستقيم ذلك مع(٢) ما قاله من ينفى الأحوال منها ذلك(٣) مع القول بإثبات الأحوال . فإن مثبت الأحوال يزعم أنها أوصاف زائدة على الوجود ، فكما لا يمتنع أن يثبت لله علم مختص بأحوال وصفات ليست لعلمنا ، فلا يبعد أن يثبت سواد حادث مختص بحال ، غير متحقق لما علمناه من السواد ، ثم أنه تتبع جملة ما ذكرناه بالنقض .

فقال : أما قول من قال : إن كون العالم عالماً يدل على ثبوت العلم ، فلا مدافعة فيه ، ولكن ما الدليل على أن كون العلم مغاير للسواد ؛ وإنما الذى تقتضيه الدلالة إثبات العلم ، وقد تحقق ذلك .

فإن قال قائل : فكيف تثبت أحكاماً بعلة واحدة ؟

قلنا : وما المانع منه إذا كان للعرض الواحد أحوال تقتضى أحكاماً ، لكونه
١٩٠ على تلك الحال ، فلا مانع من ذلك / عقلا .

---

(١) ب : وجود (٢) أ ، ب : — مع
(٣) أ : — ذلك

* ابن مجاهد (٢٤٥ — ٣٢٤ هـ) الأعلام ط ٢ : ٨٣ ، ط ١٣٤٥

أبو بكر ، أحمد بن موسى بن العباس ، ابن مجاهد : القارىء . آخر من انتهت إليه الرياسة فى علوم القرآن ببغداد . وكان حسن الأدب ، رقيق الخلق ، فطناً ، جواداً . له « كتاب القراءات الكبير » و« كتاب قراءة ابن كثير » و « قراءة النبى صلى الله عليه وسلم » . انظر الفهرست لابن النديم ١ : ٣١

فإن قيل : فبم تعلمون أن علم العالم غير لونه ، مع تجويزكم ما قلتموه .

قلنا : سبيل معرفة ذلك العلم استمرار اللون مع زوال العلم . فإذا رأينا الألوان مستمرة والعقائد تختلف ، فعلمنا بذلك مغايرة اللون للاعتقاد . ولو صور الخصم الكلام فى محل استمر لونه وعلمه ، لقيل فيه : إنا نعلم تغاير العلم واللون ؛ من حيث علمنا إطراد العادة لمغايرة اللون العلوم .

فلو جوزنا إخراق العوائد ، لم يكن فى ذلك دليل عقلا . وللقاضى أن يتمسك بما لا قدح فيه ، فيقول : مغايرة اللون للعلم مما عرفناه قطعاً ، فلو جوزنا كون اللون علماً ، مع المصير إلى نفى بقاء الألوان ، لما توصلنا إلى مغايرة اللون العلم .

والذى ذكره المعترض من أن سبيل معرفة ذلك استمرار(١) الألوان مع اختلاف العقائد ، لا محصول له .

[و]للقائل أن يقول : إن الألوان تتجدد حالا بعد حال ، فإذا اتصف الأسود بكونه علماً(٢) ، ثم اتصف فى الحالة الثانية بكونه جهلا(٣) مع أنه أسود فيها ، فقد طرأ فى الحالة الثانية سواد ، ولم يبق السواد الأول ، فما يؤمننا أن يكون السواد الثانى سواداً جهلا ، وكان الأول سواداً علماً ؟ وهذا يجر — لا محالة — إلى القول بحصر الأعراض فى الألوان أو غيرها . ومما يتفق الاستشهاد به — وهذا من أقوى ما يتمسك به القاضى — أن(٤) كل مذهب يحسم باب الوصول إلى تغاير الألوان والمُقدر ، كان باطلا .

واعترض ابن مجاهد على النكتة الأخرى ، وهى أن السواد لو جاز أن يكون علماً ، لوجب أن يكون مشروطاً بالحياة من وجه ، غير مشروط بها من وجه ،

---

(١) ب : اسمرار
(٢) ب : عالماً
(٣) ب : جاهلا
(٤) ب : فإن ، أ : + و

فهذا قول مدخول . فإنه إن لم يبعد كون الحياة شرطاً فى العلم — من حيث كان علماً ، لا من حيث كان عرضاً — فكذلك لا يبعـد أن نقول : الحياة شرط فى
١٩١ السواد الذى هو علم ، من حيث كان/علماً ، لا من حيث كان سواداً . وهذا الاعتراض سديد .

واعترض[1] أيضاً على قول القائل : إن السوادين اللذين اتصف أحدهما بكونه علماً ، ولم يتصف الثانى به ، لا يخلوان من التماثل والاختلاف على طردنا الدلالة . فقال معترضاً : بم ينكر المستدل بذلك على من يزعم أنهما متضادان ، مختلفان ، ولا يجب من تضادهما اختلافهما من كل وجه ، فإن المثلان ضدان عند أهل الحق ، إذ كما يستحيل اجتماع السواد والبياض فى المحل الواحد ، فكذلك يستحيل اجتماع السوادين . فإذا لم يبعد تضاد مثلين من كل وجه ، لم يبعد أيضاً تضاد مثلين من وجه ، مختلفين من وجه . وهذا الاعتراض سديد أيضاً ، ولعلنا نعيد طرفاً من ذلك عند إيتائنا[2] الأحوال ، وذكرنا طرق الاعتراض على مثبتيها .

فصل

[فى حقيقـة المختلفين]

فإن قال قائل : قد قدمتم فيما ذكرتم حقيقة المثلين ، ورددتم على مخالفيكم ، فأوضحوا الآن حقيقة المختلفين .

قلنا : المختلفان : كل شيئين تخصص أحدهما عن الثانى بصفة نفس ، فخرج عن قضية ذلك أنا لا نشترط فى تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختـلاف فى جملة صفات النفس .

والذى يوضح ذلك : أنا حكمنا بمخالفة الجوهر[3] للعرض ، لما تحقق اختصاصه

---

(١) ب : فاعترض (٢) أ : إثباتنا

(٣) ب : الجواهر

بصفة نفس لا تثبت العرض . ولا تكاد تخفى مشاركة الجوهر العرض فى كثير من صفة النفس كالوجود ، والحدوث ونحوهما . وكذلك إذا حكمنا بمخالفة السواد البياض لاختصاصه بكونه سواداً ، و(١) انتفاء هـذه الصفة عن البياض ، فنعلم أنهما يشتركان فى كونهمـا عرضين ، لونين ، حادثين . فخرج(٢) من مضمون ما قلناه : أن من حكم التماثل : الاشتراك فى جملة صفة النفس ، كما سبق إيضاحه ، وليس من شرط المختلفين الاختلاف فى جملة صفات النفس .

فإن قيل : / فإذا زعمتم أن السواد والبياض يختلفان من الوجـه الذى قلتم ١٩٢
وذكرتم أنهما لا يختلفان فى الوجود ، والحدوث ، والعرضية ، واللونية ، فقولوا إنهما متماثلان فى هذه الصفات لاشتراكهما فيها .

قلنا : قد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً ، وإنما أعدنا السؤال لزيادة رمناها ، وهى أن القاضى قال : لو أطلق مطلق لفظ التشابه فى بعض الصفات التى اشترك فيها الحادثان . وقيد التشابه به ، فقد أصاب فى المعنى ، وما قاله غير مستنكر لغة أيضا . وإنما الكلام فى الحوادث ، فلا مناقشة فى التعبير عنها ، وإنما الذى نمنعه أن يطلق لفظ التشبيه بين القديم — سبحانه وتعالى — والحادث ، مع العلم بثبوت حقيقة الوجود شاهداً وغائبا ، ولكن العبارات عن الذات والصفات ، موقوفة على الإذن الشرعى ، على ما سنبسط القول فى ذلك فى موضعه إن شاء الله .

ومما ينبغى أن نحيط علما به ، أن السائل إذا سألك فقال لك : أيجوز أن يشترك المختلفان فى صفة من الصفات ؟ فسبيل جوابك(٣) أن تقول(٤) : عبّرت عن واجب بالجائز(٥) ، ومن حكم كل مختلفين وجوب اشتراكهما فى بعض

---

(١) ب : أو
(٢) ب : يخرج
(٣) ب : جوائب
(٤) ب : نقول
(٥) أ : بالجواز

الصفات ، فلا يتصور مختلفان فى كل صفات الذات ، إذ لا يتحقق الاختلاف إلا بين موجودين . وصفة الوجود مما اشترك فيها الذاتان ، فاعلموه .

وهذا الذى ذكرناه على القول بالأحوال . فأما إذا نفينا القول بها ، فنقطع باستحالة اشتراك المختلفين فى بعض الصفات ، إذ ليس عندنا فى الأحوال للذات صفات وأحوال زائدة عليه ، يتقدر الاختلاف فى بعضها ، والاشتراك فى بعضها .

وإذا قال قائل : سواد موجود ، فوجود عين السواد كونه سواداً ، وليس
١٩٣ بمعنى زائد عليه ، فوضح بذلك أن الذاتين ، على القول بنفى الأحوال ،/لا يشتركان فى صفة حقيقية، وإشتراكها فى تسميتها موجودين يؤول إلى اللغات ، والتجاوز ، والإطلاقات دون حقائق الصفات .

فإن قال قائل : إذا أثبتم لله علماً وقدرة ، وعلمتم اختصاص القدرة بصفة غير ثابتة للعلم ، فهل تقولون : إن علم الله وقدرته مختلفان ، أم تأبون ذلك ؟ وإذا أثبتم لله يدين ، وزعمتم أنها صفتان[1] ، وليستا بجارحتين ، فكل واحدة منهما لا تختص بصفة عن الأخرى ، فهلا سميتم اليدين ، بمعنى الصفتين ، مثلين من حيث لم تختص إحداهما ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : اختلفت أئمتنا فى إطلاق القول بأن العلم والقدرة مختلفان . فذهب بعضهم إلى الامتناع من ذلك ، وقال : لا نسمى العلم والقدرة مختلفين ولا متماثلين . وسلك هذا القائل مسلكين : أحدهما أن قال : الاختلاف والتماثل لا يتحققان إلا بين غيرين ، وحقيقة الغيرين [2] كل شيئين يجوز تقدير وجود احدهما مع عدم الثانى ، وعلم الله وقدرته قديمان ، لا يجوز عدم واحد

---

(١) أ : صفتين (٢) أ : + من .

منهما ، فإن ما وجب له القدم ، استحال عليه العدم . والاختلاف والتماثل شرطهما التغاير .

وسلك هذا القائل مسلكا آخر فقال : لو صح معنى الاختلاف بين الإله وقدرته فى موجب العقل، لما ساغ لنا تسميتها(١) مختلفين . فإن التسميات المتعلقات بالذات والصفات متوقفة على إذن الشريعة ، وربّ معنى يصح ولا يجوز التعبير عنه فى صفات الرب . والدليل عليه أن الجود والسخاء يجريان فى اللغة مجرى واحداً ، ولكن لما ورد الشرع بتسمية الرب جواداً لم نتحاش منها، ولا يجوز تسميته سخياً، وسنبسط القول فى ذلك إن شاء الله فى بعض أبواب التعديل والتجوير (٢) . فهذه طريقة لبعض الأئمة .

١٩٤ وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : لا أتحاشى من إطلاق القول بأن العلم / والقدرة مختلفان ، إذ حقيقة الاختلاف تؤول إلى أن أحد الذاتين لا يسد مسد الثانى ، وهذا المعنى يتحقق فى العلم والقدرة ، فخرج من ذلك أنا إذا سلكنا سبيل القاضى ، وسئلنا عن حقيقة الخلافين أو المثلين ، قلنا : هما الشيئان اللذان (٣) ينسد أحدهما مسد الآخر ، أو لا يسد مسده على ما قدمناه من الحدين ، ولا نقيد القول بالغيرين .

ومن سلك المسلك الأول ، وسئل عن حقيقة المثلين قال : هما كل غيرين يسد أحدهما مسد الآخر ، والخلافان (٤) كل غيرين لا يسد أحدهما مسد الآخر .

واعلموا أن الكلام فيما ذكرناه يؤول إلى المناقشة فى العبارة مع الاتفاق على المعنى . فإن من امتنع عن (٥) اطلاق لفظ الخلافين يعترف مع ذلك باختصاص القدرة

---

(١) ب : تسميتها
(٢) ب : التجويز
(٣) أ ، ب : الذى
(٤) ب : والخلافين
(٥) ب : على

بصفة لم تثبت للعلم . ومن أطلق لفظ الخلافين اعترف بمنع التغاير ، فرجع التشاجر إلى اللفظ دون المعنى . وأما اليدان فقد أكثر الأئمة فيها فذهب جملة المتقدمين إلى حمل اليدين على القدرة ، فيندفع السؤال على هذه الطريقة ، على ما سيأتى شرحها .

وصار شيخنا فى بعض أجوبته إلى أن اليدين : صفتان قائمتان (١) للذات ، لا نتوصل بالعقل إلى معرفتها لولا ورود السمع .

قيل له : فهلا حكمت بتماثلها ؟

قال مجيباً : اليدان ما أثبتا إلا سمعاً ، ثم لم (٢) يدل السمع على اشتراكهما فى جملة الصفات ، فيلزم من ذلك التماثل . وكل صفة سمعية ، فتفصيل القول فيها موقوف على السمع ، كما يتوقف أصل إثباتها على السمع ، فوضح المقصد من كل ما قلناه .

القول فى حقيقة الغيرين

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن أطراف الكلام فى التماثل والاختلاف ترتبط بالغيرية ، ويتصل بها مجارى القول ، فرأينا ذكر حقيقة الغيرين ها هنا ؛ وإن جرى رسم الأئمة بذكرها فى الصفات .

١٩٥ وقد كان أئمتنا / صدراً من الدهر يقولون: حقيقة الغيرين: كل موجودين يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الثانى ، ولذلك امتنعوا من إطلاق القول بأن صفات الرب تعالى أغيار . وكان شيخنا أبو الحسن ينصر هذا المذهب برهة من الزمان، فوجه عليه سؤال من بعض المخالفين ، وقيل له : لو كان حقيقة الغيرين كل موجودين ، يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، لما علم الدهرى ــ الصائر إلى

---

(١) ب : قديمتان

(٤) ب : لا

القول بقدم الجواهر — مغايرة جسم جسما . ونحن نعلم على الضرورة أن معتقد[1] قدم الجواهر إذا نظر إلى شخصين، علم أن أحدهما غير الثانى ، ولو كانت [ت] حقيقة الغيرية راجعة إلى جواز العدم ، لما علم الغيرية من لم يعلم جواز العدم . فاختار شيخنا تغيير العبارة لدفع السؤال، فقال: الغيران: كل موجودين تجوز مفارقة أحدهما الآخر فى العدم ، أو الوجود ، أو المكان ، أو الزمان ، فيندفع السؤال على ذلك . فإن الملحد ، وإن لم يعلم جواز العدم، لم يخف عليه تحقق مفارقة أحدهما الآخر فى المكان أو الزمان .

واختلفت عبارات المعتزلة فى حقيقة الغيرين . فقال بعضهم : الغيران هما الشيئان . وزاد بعضهم فقال : كل شيئين يجوز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر ، فهما غيران .

وقال أبو هاشم فى بعض مقالاته : الغيران : كل ماصحت فيه عبارة التثنية .

وذهب شرذمة من المعتزلة إلى أن الغيرين : هما الذاتان اللتان قامت بهما الغيريه . فقدّروا الغيرية معنى زائداً، وهذا يدانى مذهب قول من قال : إن المختلفين مختلفان لمعنى . والدليل على فساد قول من قال : إن الغيرين هما الشيئان ، أن نقول : لو كان حقيقة الغيرين مافلته ، لوجب على طرده أن يقال : إذا كان الغيران شيئين ، والشيئان غيرين ، وجب أن يكون الشيء الواحد غيراً من حيث كان شيئاً / حتى إذا قدر شيء فرد لزم إطلاق القول بأنه غير لما سمى شيئاً ، وهذا ١٩٦
باطل لاخفاء به . إذ يستحيل أن يغاير الشيء الواحد نفسه، كما يستحيل أن يماثل نفسه أو يخالفها ، إذ التغاير من الألفاظ المتعلقة بالذاتين فصاعدا . فكل مذهب جرّ صاحبه إلى تحقيقه فى الشيء الواحد ، كان باطلا .

فإن اعترضوا على ذلك ، وقالوا : قد يثبت عند الاجتماع من الصفات ما لا

---

(١) أ ، ب : معتمد

يثبت عند الانفراد . والدليل عليه أن اسم الجسم إنما يتحقق عند اجتماع جوهرين أو جواهر، ولا يتحقق ذلك عند تفرد الجواهر شيئيتها(١)(٢) آحاداً ، وهذا تلبيس منهم ، وحيد عن موضع الإلزام ، فانهم لما قالوا . الغيران هما الشيئان ؛ فقد ربطوا غيرية الغيرين بشيئية الشيئين . وإذا تحققت الشيئية فى الفرد ، فلِمَ لا تتحقق الغيرية فيه . فهذا وجه إلزامنا .

وأما الذى ألزمونا ، فليس نلتزم(٣) . فإنا لم نقل : حقيقة الجسم الجوهران ، فيلزمنا تثبيت ذلك فى الجوهر الفرد ؛ بل الجسم هو المتألف عندنا ، فكل متألف جسم(٤) .

فإن قالوا: إذا تألف جوهران، فكل واحد منهما قد قام به تأليف، والمتألف ما قام به التأليف ، فهما إذن متألفان ، فاحكموا بأنهما جسمان .

قلنا : هذا ما نرتضيه(٥) . وسنوضح القول فيه عند ذكرنا الجسم وحدّه .

ومما يوضح ما قلناه : أن الغيرية لو رجعت إلى معنى الشيئية، لأضيف الغير كما يضاف الشيء من حيث(٦) اشتق حكم أحدهما من الثانى. ومعلوم أنه لا يحسن أن نقول : شيئين ، على حد ما يقال(٧) : غيرى . فاستبان بذلك تباين اللفظين ، وتباين معنيهما .

ومما يوضح ذلك أنه يحسن بنا أن نقول جارحة(٨) الإنسان شيء منه ، ولا يحسن أن نقول : إنها غير منه ، ولو تتبعت الوجوه الفاصلة بين اللفظين فى مجارى
١٩٧ الإضافات ، ألفيت منها الكثير . ويجمع جميع ما قدمناه ما / اندرج فى خلال

---

(١) أ : شيئيا
(٢) ب : + شيئا
(٣) ب : يلزم
(٤) أ ، ب : جسما
(٥) ب : نرتضيه
(٦) أ : − حيث
(٧) ب : يقول
(٨) ب : خارجة

الكلام من أن الغيرية لفظة منبئة عن تعلق بذات ، والشيئية لا تنبىء عن ذلك . فلا يجوز تلقى حقيقة إحداهما من الأخرى .

ومما ذكره الأستاذ أبو اسحق أن قال : قد صار الهاشمية ، ومتبعوا الناشى إلى أن القديم والحادث لا يشتركان فى إسم الشىء . وهؤلاء اعتقدوا كون القديم والحادث غيرين ، وإن لم يعتقدوا كونها شيئين . فاستبان بذلك بطلان تحديد الغيرين بالشيئين ، وهذا بإزاء ما ألزموا شيخنا على حد الغيرين بأنهما : الشيئان اللذان يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر .

وأما من قال : إن الغيرين كل ما صحت عبارة التثنية فيه ، وهذا من مقالات أبى هاشم ، وهو باطل عليه صريحاً بالأحوال ، فإنه أثبتها ، وثنّاها ، وجمعها ، فقال : حال ، وحالان ، وأحوال ، وقال : ليست بأشياء ، فبطل حده بمذهبه .

وأما من زعم أن الغيرين : غيران لمعنيين .

فسبيل الرد على هؤلاء كسبيل الرد على من زعم أن المختلفين اختلفا لمعنيين . فإن استدل من ذهب إلى أن حقيقة الغيرين الشيئان ، بأن قال : إذا اعتقد المعتقد ثبوت شيئين ، فليس بين أن يكون أحدهما غير الثانى ، وبين أن يكون هو هو(١) رتبة تعقل ، كما ليس بين الوجود والعدم منزلة معقولة . وهذا الذىقالوه اكتفاء منهم بمحض الدعوى ، واقتصار على مجرد نقل المذهب . فبم ينكرون على من زعم أن العلم والقدرة موجودان ، شيئان ، ولا يقال : أحدهما هو الثانى من حيث كانا موجودين ، ولا يقال : أحدهما غير الثانى من حيث تنبىء الغيرية عن جواز عدم أحد الغيرين ، فما الرد على ذلك ؟ وما يبطله ؟ فأوضحوه إن وجدتم إليه سبيلا .

---

(١) ب : — هو

ثم نقول : لم نمتنع عن إطلاق الغيرية إلا لما فيها من إيهام تجويز العدم ، فإن
١٩٨ أطلق مطلق الغيرية / ، وعنى بذلك ثبوت الموجودين — مع التصريح باستحالة العدم — فقد أصاب معتقدنا فى المعنى ، غير أنه تحكّم فى إطلاق عبارة ، لم يأذن الشرع فيها . وسنشرح ذلك فى الصفات إن شاء الله .

وما حاولوا به بطلان ما قلناه فى حقيقة الغيرين ، أن قالوا : إذا زعمتم أن الغيرين هما الشيئان اللذان يفارق أحدهما الثانى بالعدم ، أو الوجود ، أو المكان ، أو الزمان ، فيلزمكم على قضية ذلك أن تقولوا : إن القدرة الحادثة مع المقدور كالمتغايرين ، من حيث يستحيل ثبوت أحدهما دون الثانى . و هذا الذى ذكروه تدليس لامحصول له . فإن عين ما قدّر مقدوراً ، يجوز تقديره من غير قدرة حادثة عليه ، وكذلك يجوز تقديره مقدوراً (١) مع قدرة أخرى تماثل القدرة الحادثة ، وكذلك القول فى القدرة مع المقدور ، وهذا واضح لا خفاء به .

وسبيل إلزامهم ذلك ، كسبيل قول القائل : لا ينبغى أن يكون الجوهر غير العرض من حيث لا يصح انفراد أحدهما بالوجود عن الثانى .

ومما يموهون به على الجهلة قولهم : إن الغيرية لو اقتضت تجويز عدم ماقلتموه ، لوجب أن يقال : إن الخلق غير الله من حيث جاز عدمهم ، والقديم ليس بغير الخلق من حيث استحال عدمه . وهذا الذى ذكروه مخرقة (٢) ، لا محصول لها . فإنا لم نشترط فى حقيقة الغيرين جواز عدم كل واحد منهما مع وجود الثانى على البدل ، ولكنا اكتفينا فى حقيقة الغيرين بأن قلنا : هما الموجودان اللذان يصح عدم أحدهما مع وجود الثانى ، وهذا المعنى يتحقق فى الخلق والخالق ، إذ جواز العدم يتحقق فى أحدهما ، وهو الخلق . ولهم تمويهات لا تشذ عما ذكرنا أصوله ، فرأينا الاكتفاء بما ذكرنا .

---

(١) أ : تقدير (٢) ب : مخرقة

قال القاضى رضى الله عنه : الكلام فى الغيرين من أهون ماتكلم به المتكلمون، فإن محصوله لا يرجع إلى تناكر فى أمر عقلى ، وإنما هو تنازع راجع إلى/ ١٩٩ مضمون اللغة وقضية الإطلاق منها . فإن أقصى ما رام المعتزلة بالتشبث بالغيرية فى الصفات ، أن يثبتوا أن الصفة ليست لموجود (١) زائد على الذات . فإذا صرح خصومهم بأن العلم والذات موجودان ، ومنع عدمهما من حيث ثبت قدمها ، فيؤول الكلام بعد ذلك إلى إطلاق العبارة مع انتفاء النزاع فى المعنى .

ثم قال القاضى : ولست أرى هذه المسألة بالغة مبلغ القطعيات من حيث لم يدل عليها عقل ، ولم تنتصب فيها دلالة قاطعة شرعية ، وغرضه بما ذكره تمييز المسائل فى القطع والتجويز حتى لا يُجرى الشادى (٢) جميع المسائل مجرى واحداً .

فصل

[فى مخالفة الله لخلقه]

قد أطلق معظم الأئمة القول بأن الله تعالى مخالف لخلقه ، وهو خلاف خلقه . وامتنع أبو الهذيل من القول بأنه مخالف لخلقه ، وأطلق القول بأنه خلاف خلقه بناء منه على ماتقدم من أصله، حيث قال: المختلفان والمخالفان هما : الشيئان اللذان قام بهما خلافان . وفيما قدمناه عليه من الكلام مقنع .

وذهب عباد(*) بن سليمان الصميرى (٣) إلى أن الله تعالى ليس بمخالف لخلقه.

---

(١) ب : بموجود (٢) ب : الشاذى

(٣) أ : الصمرى

(*) عباد بن سليمان الصميرى . أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة . وله كتب معروفة ، كان من أصحاب هشام الفوطى . وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة أنظر (طبقات المعتزلة ص ٧٧ . المقالات ٢٣٩/٢٣٧/١) .

وسلك فى منع ذلك مسلكا غير مسلك أبى الهذيل ، وذلك أنه قال : لو كان مخالفا لخلقه ، لكان ذلك من أسمائه ، ولكان منكر ذلك كافراً يلزم التبرى منه . وألزم الأشياء له أن يقال : أقصى ما تمسكت به المحاذرة عن إطلاق ما لم تمتنع الأمة منه . وهذا يحرك إلى أعظم ما تحاشيته ، فإنا نقول : أتزعم أن الله خلاف خلقه ؟

فإن اعترف بذلك توجّه(١) عليه فى الخلاف ما أنكره من المخالف . وإن امتنع من إطلاق الخلاف ، امتناعه من إطلاق المخالف(٢) . قيل له : إذا زعمت أن الله ليس بخلاف لخلقه ولا مخالف ، فقد صرحت بما ينبىء عن محض التشبيه .
٢٠٠ وهذا أولى بالمجانبة مما ذكرت . /

ثم نقول : ليس كل ما يعتقد فى ذات الرب سبحانه وصفاته يعد فى أسمائه ، وليس كل معدود من أسماء الله عند قوم مما يكفر جاحده ، ويتبرأ من منكره ، على ما سنشرح ذلك فى كتاب « التكفير والتبرىء » إن شاء الله .

على أنا نقول له : قد زعمت أن الله تعالى كاره المعاصى ؛ مع علمك بخلاف من يخالف فى ذلك ، فقدّر ذلك إسماً ، والتزم فيه ما ألزمت خصمك .

ثم نقول : قد وصفت كلام الله بأنه مخلوق ، فقدّر ذلك من أسمائه ، لتكفر جاحده كما نكفر جاحد القرآن ، فاضمحل ما قاله من كل وجه .

فصل

[فى شبه أهل الزيغ]

اعلموا أحسن الله توفيقكم أن أهل الزيغ وجهوا على شيخنا جملا من الأسئلة،

---

(١) ب : يوجه (٢) ب : المخالفة

يهون مدرك الانفصال عن معظمها . ونحن الآن نذكر الأهم منها .

فما اعترضوا به عليه أن قالوا : قد بنى شيخكم نفى التشبيه على أصل لم يتقدم منه إثباته ، وذلك أنه قال : لو شابه القديم المحدث ، لكان محدثاً . وكان الترتيب يقتضى أن يقدم الدلالة على قدم الصانع أولا ؛ ثم يبنى عليها نفى التشبيه .

ومما سألوه أن قالوا : قد قال صاحب الكتاب - يعنون شيخنا رضى الله عنه :

لو شابه القديم الحادث من وجه ، لزم حدثه من ذلك الوجه .

قالوا : وهذا مضطرب من الكلام ، فإن الحدوث لا تنقسم له الوجوه[1] فينفرد بعضها لبعض الذوات دون بعض ، [لأن] الحدوث حقيقة واحدة [تختص] بجميع الحوادث .

ومما اعترضوا عليه أن قالوا : قد قدّم كلامه على الاعتصام بكلام الله تعالى ؛ والذى يقتضيه التأدب فى الدين ؛ تقديم كلام الله ، وكل ما ذكروه تمويه لا حصول له .

فأما الذى قدموه من أنه لم يتعرض لنصب الدلالة على القدم .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه لا يتعين على المصنف أن يتكلم فى كل مختصر وجيز على كل ما قلّ وجلّ من المسائل ؛ بل له نعمّد[2] الكلام فى
بعض ما تدعو إليه الحاجة ؛ ولو استدعى من/ بعض العلماء تصنيف مسألة واحدة ٢٠١
من أجزاء الاعتقاد ، يصح منه إسعاف المستدعى بالكلام فى تلك المسألة من غير تعرض لمقدماتها ؛ بل يبنى القول فيها على تسليم المقدمات وثبوتها . فلعل شيخنا استدعى منه الكلام فى أعيان مسائل ، أو رأى الحاجة فى زمنه إلى ما ذكره أمسّ ؛

---

(١) أ : وجوه (٢) ب : تممد

إذ لا يخفى افتتان الناس فى التشبيه ، مع انتفاء الريب عنهم فى القدم .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : لما كان القدم من الصفات ، آثر شيخنا تأخير ذكره إلى الكلام فى أقسام الصفات ليكون الكلام فى الصفات متوالياً غير منقطع .

وأما الذى اعترضوا به من قوله : إنه لو شابه القديم الحادث من وجه ، لكان حادثاً من ذلك الوجه ، فغير سديد . ولكلام شيخنا محملان :

أحدهما : أن نقول : أراد شيخنا بما قال ، التعرض للصفات الدالة على الحدث ، (وللحوادث صفات تدل على الحدث)[1] من نحو التأليف ، والتحيز ، وقبول الأعراض . فأوضح — رضى الله عنه — أنه تعالى يتقدس عن جميعها ، إذ لو وُصف بوجه منها ؛ لثبت حدثه من ذلك الوجه ، أى لو قَبِلَ[2] ذلك ، لثبت حدثه من جهة دلالة ذلك الوجه . فهذا ما رامه بذكر الوجوه ، لا أنه جعل للحدوث وجوها .

ويمكن أن يقال : أراد رضى الله عنه ببعض الوجوه بعض الحوادث ، ورام بذلك إيضاح استحالة مشابهة الرب لجميع[3] أجناس الحوادث ، وإيضاح استحالة مشابهته لجنس[4] من أجناس الحوادث ، وضرب من ضروبها .

وأراد بالوجوه فنون الحوادث وضروبها ، فاستمر ما أراد ، واندفع تمويه المبطلين .

وأما الذى ذكروه من الاعتراض ، فى تأخير ذكر كلام الله تعالى ، فساقط من الكلام ، إذ ليس فى مثل ذلك حرج[5] باتفاق الأمة . على أن الأحسن

---

(١) ب : — ما بين القوسين .
(٢) ب : قيل
(٣) ب : جميع
(٤) ب : كجنس
(٥) ب : خرج

ما ذكره شيخنا ، إذ الأولى لكل[1] ناصح فى الدين ، أن يشفق على المدعوين
إليه ، ويقيه عن / المعاطب جهده . ومن الإشفاق فى ذلك توطئة كلام قبل ذكر ٢٠٢
كلام الله تعالى ، حتى إن قدر من المخاطب المدعو لجاجة ولدد[2] ، لم يكن ذلك كجحده كلام الله ، ومراغمته قوله ، فمن أحسن الترتيب تليين جانب المخاطب ، وتقليل نفرته ونخوته ؛ ثم عطفه على كلام الله أخيراً ليطمئن[3] إليه ، ويجتمع[4] له الشاهدان فى أصول الأديان .

ثم قد استدل شيخنا بقوله تعالى : « ليس كمثله شىء[5] » .

وقد جرى الرسم بتوجيه سؤال على تحقيق معنى الكاف فى قوله « ليس كمثله شىء[6] » .

والجواب عنه هين المدرك . والذى التزمناه فى كتابه التعرض لغرر المعانى ، والإضراب عن بسط القول فى الظواهر ، إلا إذا مست الحاجة فى بعض المسائل.

ولكنا نذكر قدراً يقع به الاستقلال . فنقول : للكاف فى كلام العرب موردان : فقد ترد مورد الأسماء ، ثم تنقسم فى هذه الجهة مواردها انقسام موارد الأسماء فتقع فاعله ، ومفعولا بها ، وصفه ، وحالا ، وتتنزل منزلة مثل . وقد ترد الكاف حرفاً ، فتكون إذ ذاك صلة مؤكدة . وسبيل تمييز هذا المورد عن ما تقدم : أن تعلم أن الكاف إذا اتصلت بمثل ، أو اتصلت بكاف أخرى تعطى معنى مثل ، فيتعين تقديرها صلة زائدة مؤكدة وليس ذلك من قبيل التأويل ؛ بل هو حتم[7] فى مذاهب الكلام .

---

(١) ب : + لا
(٢) ب : ولدل
(٣) ب : لتطمئن
(٤) ب : ويجمع
(٥) ، (٦) ٤٢ : ١١
(٧) ب : ختم

ومنه قول القائل : وصاليات[1] ككما[2] يؤثفين[3] . معناه مثل ما يؤثفين ، والكاف زائدة . وقال القائل : فصيروا مثل كعصف مأكول . معناه مثل عصف مأكول . فاستبان ما قلناه من تقدير الكاف صلة عند انضمامها إلى مثل أو كاف فى معناه .

والذى يوضح ذلك أن أحداً من الأمم لم يثبت للرب تعالى مثلا ، ثم نفى عنه المثل ، فيستقيم على معتقده حمل الكاف على غير التأكيد ، فدل على أن المراد « ليس كمثله شىء»[4] أن ليس / شىء مثله . وقد انبسط أهل التأويل فى ذلك ، ومرجع ٢٠٣
الكل إلى ما ذكرناه .

---

(١) جمع وصيلة ، وهى مؤنث الوصيل ، بمعنى الناقة التى وصلت بين عشرة أبطن ، وتأتى بمعنى العمارة أيضاً . والخصب . انظر أقرب الموارد ٢ : ١٤٥٨

(٢) ب : كما

(٣) تأثف الرجل المكان : لم يبرحه . وتأثفوه : اجتمعوا حوله . ورماه بالأثافى أى بالشر كله . انظر أقرب الموارد ١ : ١٤٥٨

(٤) ٤٢ : ١١

كتاب التوحيد

القول فى حقيقة الواحد ومعناه

اختلفت عبارات أئمتنا — رضى الله عنهم — فى حقيقة الواحد ومعناه . فالذى صار إليه الأكثرون : أن الواحد هو الشيء الذى لا يصح انقسامه .

وقال آخرون : الواحد هو الذى لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء ، وهذه العبارة تدانى الأولى فى المعنى ، وإن خالفتها فى الصيغة . فإن الذى يتوهم رفع شيء منه ، مع إبقاء شيء ، هو المنقسم المتعدد .

وعبّر بعض الأصحاب فقال : الواحد هو الذى لا يقال فيه شيء ، وشيء على غير معنى التكرار ، وهذا قريب مما سبق أيضاً .

والذى اختاره القاضى أن قال : الواحد هو الشيء ، وحاول قدحاً فيما تقدم من العبارات ، فقال : من قال حقيقة الواحد الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ركب الحد من وصفين . وشيخنا يأبى تركب الحد ، كما يأبى تركب العلل .

فإذا قال قائل : الواحد هو الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ذكر فى حده الشيء ، ثم تعرض بعده لانتفاء الانقسام ، وهذا تعرض لمعنيين : أحدهما : نفى ، والثانى إثبات . ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرض لإثبات الشيء ، إذ لو اكتفى فكيف بالنفى المحض ؟ ! بطل عليه حده بالعدم .

وبمثل هذه الطريقة اعترض على سائر العبارات ، ثم ارتضى لنفسه فى حقيقة الواحد أنه الشيء ، ووجه على نفسه سؤالين ، وانفصل عنهما . أحدهما : أنه قال : للقائل أن يقول : الحد الذى ارتضيته ليس مما تنبيء اللغة عنه ، وتدل عليه ؛ والواحد لفظ عربية فإذا رمنا كشف معناها ، وجب تقريب الكشف من قضية اللغة ، وموجب اللسان ، ثم انفصل عن ذلك ، وقال : ليس غرضنا بما نطلقه من الحدود والحقائق / فى الديانات تهذيب اللغات ، ولا البحث عن معانيها ؛ إذ لو كان الغرض ٢٠٤

من الحدود ذلك ، لكان [أهل] اللغة والأئمة المشتغلون بحفظها أولى أن يسائلوا عن الحدود منا . فوضح أن غرضنا : إيضاح المعانى المقصودة من التوحيد بعبارات وجيزة مقرِّبة ما يتوقع فيه الاستبهام من الأفهام ، وإنما على الحاد أن يذكر عبارة مفهومة دالة على غرضه فى الحد ، وهذا المعنى متحقق فى قولنا : الواحد هو الشيء . والمحافظة فى حدود الكلام على المعانى أولى من تتبع اللغات . ولو عرضت إصطلاحات المتكلم على اللغات ، لما كانت تفهم إلا بتقريب .

ومما وجهه على نفسه أن قال : العرب تسمى الإنسان واحداً ؛ وإن كان متركباً من أشياء . فاستبان أن الاتحاد لا يتلق من الشيئية . وهذا واضح الاندفاع ، فإن أهل اللسان من حيث تجوزوا سموا الشخص إنساناً واحداً ، فيجوزون فيسمون شيئاً واحداً ، وإن رُد الأمر معهم إلى التحقيق ، وقررلهم انقسام الإنسان وتجزئه ، قالوا : هو أشياء وآحاد موجودات ، فاستبان بذلك اندفاع السؤال .

والذى ذكره القاضى فى إيثار ما آثره سديد ، وما اعترض به على ما سبق من العبارات يمكن دفعه ، وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إنما يمتنع تركيب الحد من وصفين يتقرر فى المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى . فأما إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل ثبوت أحدهما دون الثانى ، فلا منع فى التحديد على هذا الوجه .

والقول فى ذلك يستقصى فى العلل إن شاء الله . فقد خرج من مضمون ما قلناه : إن الشيء الذى انتفى عنه الانقسام هو الذى يقال فيه إنه واحد ، وكونه شيئاً مع انتفاء الانقسام عنه ملازمان ، وهذا نحو تحديد المثلين : إنهما الشيئان
٢٠٥ أو الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، فلم يقدح فى الحد / التعرض للشيئية والغيرية مع التعرض لسد أحد الشيئين مسد الآخر . ولا معنى لبسط القول فى ذلك ، فإنه مما يأتى إن شاء الله .

وقد ذكر القاضى طريقة أخرى ، ووافقه عليها الأستاذ أبو بكر ، وذلك أنهما

قالا . إذا سئلنا عن الواحد ، قلنا السائل : هذه الصيغة التى صدرت منك مترددة بين معان . فقد يطلق الواحد ويراد به الشىء الذى لا ينقسم وجوده ، كما قلناه . وقد يطلق والمراد به نفى النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد ، فيقال : فلان واحد عصره ، والمراد بذلك انفراده بصفات لا يشارك فيها . وقد يطلق الواحد ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه . وهذه المعانى الثلاثة تتحقق فى صفة الإله ، فهو المتحد فى ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزىء ، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء ، وهو الواحد على أنه الملجأ فى دفع الضرّ والبلوى ، ولا ملجأ سواه ، ولا ملاذ فى انتفاء النفع وروم دفع الضر إلا إياه ، ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة . فأما نفى الشبيه فقد قدمنا فيه صدراً من الكلام ، وسنذكر تفصيل القول فيه عند إقامة الدلالة على نفى التجسيم. وأما تفويض الأمور إلى الله على التحقيق ، فلا يستقيم إلا مع القول بأنه لا خالق إلا الله ، ومع المصير إلى أن الفانيات الحادثات كلها بمشيئة الله ، وسيأتى ذلك . فهذا ما ذكره أهل الحق فى الواحد ومعناه .

وذهبت المجسمة إلى أن المعنى باتحاد البارى إلى أنه فاعل ، مدبر . ولم يفسروا الاتحاد بانتفاء الانقسام ، لما اعتقدوا كون البارى تعالى متصوراً متركباً ، تعالى الله عن قولهم ، والرد عليهم يذكر من بعد .

وذهبت الفلاسفة إلى أن الواحد : هو الشىء الذى ليس بكثير ولا كثرة ، وهذه العبارة ، تقارن ما قدمناه من العبارات فإنهم يعبرون بالكثرة / عن العدد ، ٢٠٦
وبالكثير عن المتعدد . ويعبرون عن المساحة بالعظم ، فرجع قولهم إلى نفى العدد والانقسام . وربما تصح الحدود المنطقية على أصول الإسلاميين . والذى نأباه من ذلك ما فيه الإيهام والاستبهام . . . .

والغرض من ذكر الحد التوصل إلى الكشف والبيان ، والواحد أقرب إلى الأفهام من قول القائل : ليس بكثير ولا كثرة .

وذهب عباد بن سليمان الصميرى والصالحى من المعتزلة إلى أن معنى الواحد فى

صفات الله أنه الممدوح بأن يقال له : واحد . وهذا الذى ذكراه ليس من الحدود فى شىء ، إذ الاستبهام باق بعد ذكر ذلك ، كما كان قبله .

وللقائل أن يقول : الرب تعالى إذا مدحه خلقه ، أو مدح نفسه لصفه من الصفات ؛ فلا بد أن تكون تلك الصفة معلومة .

فإذا قال عباد والصالحى : الواحد هو إذا وصف الرب به كان مدحاً .

فيقال لهما : ما وجه المدح له ، فأوضحا معناه ليستبين أنه من صفات المدح أم ليس منها . ولو ساغ سلوك هذه الطريقة ، لساغ التمسك بمثلها فى جملة صفات الله تعالى إذا قيل : ما حقيقة كونه عالماً ، قادراً ، حياً ، قديماً ؟ أجرى(1) فى جميع ذلك ما ذكراه .

ومما يوضح الرد عليهما أنهما فرقا الواحدانية إلى قول المادحين ، فيلزمهما على طرد ذلك نفى الوحدانية فى الأزل من حيث انتفت الأقوال . ومن أصلهما القول بحدث كلام الله ، فلم يكن فى الأزل كلام لمتكلم ، فإن باحا بما ألزما ، خرجا عن الدين ، وإن امتنعا عن التزامه ، نقضا حدهما .

وما يؤثر عن بعض المعتزلة فى حقيقة الوحدانية أنه قال : الواحد هو الذى يقال فيه مع شىء آخر شيئان ، وهذا مستبشع مردود باتفاق الأمة . فإن الرب سبحانه
٢٠٧ وتعالى ، وإن اتصف بكونه شيئاً ، فلا يجوز أن يقال إنه أحد الأشياء / أو شىء من الأشياء ، فإن ذلك ينبىء عن التجنيس والتمثيل ، ولم يرد بذلك إطلاق فى الشرع ، وهو مع ذلك باطل على شرط الحدود ، فإن شرط الحد قصره على المحدود ، وحصره فى المقصود . فأما تعليقه بغيره مع الاشتراك فى نفس المقصود فغير سديد ، والذى ذكروه بهذه المثابة .

---

(1) ب : أجرا

فصل

[هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟]

فإن قال قائل : إذا قيل فى الشىء إنه واحد ، فهذا من صفات النفس أم من صفات المعانى ؟

قلنا : كون الواحد واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فإنه لو كان واحداً معنى ، لكان ذلك المعنى واحد المعنى أيضاً ، ويفضى ذلك إلى إثبات ما لا نهاية له من المعانى . وقد حكى القاضى عن بعض أصحاب الإثبات : أن الرب تعالى واحد بالوحدانية ، والوحدانية صفة زائدة على الذات ، وهذا لا يؤثر عن أحد من أئمتنا ، وهو من شاذ المقالات .

فإذا وضح أن كون الشىء واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فقد اختلف بعد ذلك أهل الكلام . فصار أبو هاشم إلى أن كون الشىء واحد[اً] يرجع إلى صفة نفى ، وكان المقصود منه انتفاء ما عدا الموجود الفرد . والقاضى ربما يميل إلى ذلك فى بعض أجوبته ، والأظهر من كلامه أن الاتحاد صفة إثبات ، ثم هى صفة نفس على هذه الطريقة ، فإن كل صفة من صفات الإثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها ؛ فهى صفة نفس عندنا . وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً .

وذهب الجبائى ومتبعوه إلى أن كون الشىء واحداً صفة تثبت لا للنفس ولا لمعنى ، وهذا بناء على ما سبق من أصله ، وهو أنه قال : صفة النفس ما يجب بالاشتراك فيها التماثل ، ثم لما ذكر القاضى أن الاتحاد من صفات الإثبات ، ردد قوله فى تصحيح تعليله بصفة نفسية ، ثم استقر جوابه على قطع التعليل ، وكل ما يتعلق / بالعلة ٢٠٨
والمعلول ، فموضع استقصائه الصفات .

ومما ينبغى أن نحيط علماً به : أنا إذا صرفنا الاتحاد إلى النفى ، فلا يسوغ تعليله أصلا ؛ إذ النفى لا يعلل وفاقا ، وإنما يمكن ترديد القول فى تعليل صفات الإثبات .

فصل

[هل تتعدد صفات البارى تعالى]

فإن قال قائل : [هل] يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، كما تعد جملة الآحاد ، ويراد بعدّها ذكرها بعضها مع بعض ؟ وربما يوجهون هذا السؤال فى صفات البارى سبحانه وتعالى . ويقولون : أتزعمون أن صفات البارى متعددة ، أم تأبون ذلك ؟

وسبيل الجواب عن السؤالين أن نقول : إن رام السائل بالعدّ أن يذكر الله مع غيره ، فهذا لا منع فيه . وإن رام به تجنيساً وتمثيلا ومصيراً إلى أن يجانس المعدودات، فهو مستحيل لما قدمناه من نفى التشبيه. فهذا سبيل الجواب عن المعنى ، وإن وقع السؤال عن جواز اطلاق اللفظ ، فقد صار معظم الأصحاب إلى منع إطلاقه من حيث لم يرد فى ذلك إذن صريح ، وإطلاق الألفاظ فى الذات والصفات موقوف على إطلاق الشريعة .

ورد القاضى جوابه فى «الهداية» فقال مرة : كما لم يرد فى ذلك إطلاق ، لم يرد فيه أيضاً منع . ومن أصل القاضى أن المنع يتوقف على الشرع، كما يتوقف التجويز عليه ، وكل ما لم يرد فيه منع فى واحد منهما ، لم يحكم فيه بحظر ولا إباحة ، وسنبسط القول فى ذلك فى الصفات إن شاء الله .

وأما الذى ذكروه فى الصفات ، فقد روى عن عبد الله بن سعيد أنه قال : الله تعالى واحد بصفاته . وامتنع عن إطلاق القول بأن الصفات معدودة .

قال الأستاذ أبو إسحق : لم يرد عبد الله اتحاد وجود الذات والصفات ، فإن ذلك لا يستقيم إلا على أصلين : أحدهما : نفى الصفات ، كما صار إليه المعتزلة .

والثانى : إثبات الصفات والذات مع المصير إلى اتحادها بالوجود. وهذا نص مذهب النصارى / فى الآب والإبن والروح ، وإنما أراد أحد معنيين : بأن ٢٠٩ الله تعالى واحد فى الإلهية ، ولا تتعدد إلهيته بثبوت الصفات ، فالإله واحد وهو موصوف بصفات الإلهية ، فهو أحد وجهى كلامه . ويجوز حمل كلامه على الامتناع من لفظ العدد .

والذى يوضح ذلك :أنه نص فى كتبه فى غير موضع على أن الصفات ليست موجودات ، فلا يظن به اتحاد وجود الذات والصفات .

قال القاضى ؛ أما وإن امتنعت من اطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، فلا امتنع من اطلاق القول بأن صفاته معدودة ، وهى نهايته ، إن لم تثبت اليدين والعينين والوجه صفات ؛ فلا امتناع من عدّها . هذا ما ارتضاه ، وهو الأصح ، فاعلمه . وفى الامتناع عنه من الإبهام ما ليس فى النطق به ، فافهموه .

فصل

[فى معنى التوحيد]

فإن قال قائل ؛ قد ذكرتم حقيقة الواحد ومعناه ، فما التوحيد ؟ وما المعنى به ؟

قلنا : التوحيد لفظة مشتركة . فقد يراد بها فصل شىء من شىء ، وافراده عنه بعد انضمامه إليه ، فيقال للمفرق بين جوهرين: قد وجد كل واحد منهما. وقد يراد بالتوحيد الإتيان بالفعل الواحد على التفريد . وقد يراد بالتوحيد اعتقاد الوحدانية، وهو مراد المتكلم بإطلاق هذه اللفظة . وقد يريدون بهذا الاخبار عن التوحيد قولا مع عدم الإطلاع على اعتقاد القائل ، وكل ما ذكرناه تعرض للعبارات ، وتمهيد للمقدمات . والغرض من كتاب « التوحيد » إقامة الدلالة على وحدانية

الإله ، وأنه لا إله سواه . ونحن الآن نخوض فى المقصد ، ونقيم الدلالة الوحدانية ، ونوضح إستقامتها على أصول أهل الحق ، واضطرابها على مذاهب مخالفيهم .

القول فى الدلالة على الوحدانية

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة سلكوا طرقا سديدة فى الدلالة على إثبات الوحدانية،
٢١٠ وسنأتى على جميعها إن شاء الله ، ونوضح السديد منها والمدخول/ .

والذى جرى الرسم بتقديمه دليل التمانع . ونحن نحرره إن شاء الله، ونوضح بالأدلة أصوله ، ونقرر استقامته على أصول أهل الحق ، واضطرابه على أصول مخالفيهم . فأما وجه التحرير فهو أن نقول : لو أثبتنا إلهين قديمين ، حيين ، قادرين ؛ وأراد أحدهما حركة جوهر فى وقت معين ، وأراد الثانى سكونه فى ذلك الوقت ، وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذ مراده ، فلا يخلو : إما أن يقدر حصول المرادين، وإنما أن يقدر انتفاؤهما، وإما أن يقدر حصول أحدهما وانتفاء الآخر. فإن قدر حصول المرادين، كان ذلك محالا، ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين. وإن قدر انتفاء المرادين ، كان ذلك محالا لاستحالة عرو الجوهر القابل للحركة والسكون عنهما ، وقد قررنا فى صدر الكتاب استحالة ذلك . على أنه لو قدر امتناع المرادين؛ لدل ذلك على نقص كل واحد من القديمين وخروجهما من الإلهية . وإن قُدر نفوذ لمراد أحدهما دون الثانى ، فالذى نفذ مراده الغالب ، والذى لم ينفذ مراده مع قصده تنفيذه؛ هو الممنوع الضعيف المهين، والممنوع المنعوت بالنقص لا يستوجب صفة الإلهية ، فهذا سبيل [تحرير] (١) الدلالة . ولكن الغرض منها لا يتضح على البسط والتقرير إلا بتقديم أصول وتقريرها ، ونحن إن شاء الله نذكر أصول هذه الدلالة أصلا(٢) أصلا إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل : تجويز (٢) فى الأصل : أصل

فمن أصولها أن تعلموا أنا قدرنا قديمين ، قادرين ، مريدين ، فيجوز تقدير اختلافهما فى الإرادة .

ولو طالبنا مطالب فقال : بم تنكرون على من يزعم أنا نثبت قديمين ، ونمنع تصور اختلافهما، ونصير إلى استحالة اختلاف إرادتى القديمين ، ونقول : يجب أن يريد كل واحد منهما ، ما يريده الآخر حتما واجبا ؟

فالجواب عن ذلك أن نقول : إذا انفرد كل واحد منهما بإرادته ، فمعلوم أن إرادة كل واحد منهما صالحة لكل مراد ، بجوّز كونه مسوغ / تقديره . ولو ٢١١
قدرنا انفراد أحدهما، لصحت منه إرادة حركة الجوهر المقدّر. ولو انفرد الثانى، لصحت منه إرادة لسكون الجوهر المخصوص فى الوقت المعين ، وهذا مالا سبيل إلى دفعه، مع تقدير انفراد كل واحد منهما . فإذا قدراجتماعهما ، فالذى يصح من كل واحد منهما إرادته . [و]لو قدر منفرداً، لا يخلو: إما أن يجوز تقدير إرادته مع تقدير الاجتماع ، وإما أن لا يجوز ذلك مع الإجتماع ؛ وإن جاز تقديره مع تقدير الانفراد .

فإن زعم المطالب أن ما تقدر فى الانفراد يجوز أن يقدر فى الاجتماع ، فقد سلم هذا الفصل ، واستبان تجويز إرادة أحدهما الحركة ، وإرادة الآخر السكون من الوقت الواحد ، من حيث جاز ذلك من كل واحد منهما لو قدر منفرداً .

ولو قال المطالب : يمتنع عند تقدير الاجتماع ، مايجوز عند تقديرالانفراد.

قلنا : هذا محال من أوجه : أقربها: أن أحدهما إذا أراد تحريك جوهر فى وقت معين مخصوص ، فقد قلتم يمتنع على الثانى إرادة السكون فى هذا الوقت .

فيقال لكم : لا يخلو هذا الامتناع : إما أن يقال فيه تحقق لنفس أحد القديمين ، أو لإرادته ، أو لصفة أخرى من صفاته . وباطل أن يقال يمتنع على أحد القديمين

وجه من الإرادة لنفس القديم الآخر ، فإن نفس القديم الآخر لا تغلب إرادة القديم الثانى، وقد كانت إرادته، مع تقدير الانفراد، صالحة للوجه الذى فيه الكلام . وإنما صلحت له ، وصح ذلك الوجه منها، لنفس الإرادة وذاتها ، واستحال خروجها عن حقيقتها وقضية صفتها فى الوجوب والصحة بسبب نفس القديم الآخر . وإنما وضح أن صحة تعلق الإرادة بالوجه المخصوص، راجع إلى نفس الإرادة ، ونفسها ثابتة ، ولا يجوز تقدير ثبوت النفس مع انتفاء صفات النفس،
٢١٢ فإن فيه / قلب الحقائق . ولو جاز ذلك فى صفة واحدة من صفات الإرادة ؛ جاز ذلك فى سائرها، حتى يقال : نفس أحد القديمين تسلب جميع صفات إرادة القديم الثانى مع ثبوت نفس الإرادة ، وهذا مبلغ من الجهل لا يرتضيه محقق . ومما يقرب ذلك أن أحكام النفس المتلقاة من المعانى القائمة بها ، إنما يعتبر فيها الاختصاص بنفس الموصوف ، وما لا يختص به ؛ لا يوجب له حكما . ولهذا امتنع أن يتصف الشىء بكونه عالما بعلم يقوم بغيره من حيث لم يختص ذلك العلم به على ما سنقرر ذلك فى الصفات إن شاء الله تعالى . فإذ وضح ذلك بنينا عليه ما نروم،فقلنا: نفس أحد القديمين لا تختص بنفس الثانى اختصاص قيام، فاستحال أن توجب له حكما معنوياً ، وهو كونه مريداً لمراد معين مخصوص .

والذى يحقق ذلك: أن الذوات القائمة بأنفسها لا يوجب بعضها حكما لبعض ، من حيث لم يقم بعضها ببعض . ولهذا استحال أن يوجب جوهر حكما لجوهر من حيث لا يوجد أحدهما قائماً بالثانى ، ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه ، فهذا لو قال الخصم : إن أحد القديمين يمنع الآخر عن وجه من الإرادة بنفسه .

ولو قال : إنه يمنعه بإرادته ؛ لكان الكلام فى ذلك كالكلام فيما سبق. فإن إرادة أحد [القديمين][1] قائمة به إختصاصاً يستحيل أن يؤثر فى الذات التى لم تقم بها ، كما يستحيل أن يريد مريد لإرادة تقوم بغيره ، فكذلك يستحيل أن يثبت

---

(١) مكتوبة . القديم

لذات حكم لإرادة تقوم بغيره . ويبطل ذاك أيضاً لماقدمناه من أن صحة ما ادعينا صحته، راجع إلى نفس الإرادة ، ويستحيل خروج الشيء عن صفة نفسه لإرادة تتعلق بغيره تعلق قيام .

والذى يوضح ذلك: أنه لو جاز تناقض حكمى إرادتين مع قيامها بمحلين ؛ لجاز تضادهما على المحلين . فإذا امتنع التضاد لتعدد المحلين ، امتنع تناقض الحكمين بمثل ذلك / . ٢١٣

والذى يقرر ما قلناه: ان الإرادة إنما تؤثر فى الحدوث كما سنقرر فى أحكام الإرادة ، إن شاء الله عز وجل . فأنّى يستقيم مع ذلك تأثير إحدى الإرادتين فى قضية الإرادة الأخرى مع قدمهما ؟ فاستبان بذلك قطع القول بأن الاجتماع لا يؤثر فى قضية بغير الإرادة .

وإن قال الخصم : إنما امتنع ما قلتموه لصفة أخرى من صفات [أحد] (١) القديمين دون الآخر ، كان الرد عليه كما قلناه حرفا حرفا .

قال الأستاذ أبو اسحق : ما وجّهه الزائغون فى التوحيد سؤالا إلا وقدر تسليمه لازداد حجاج أهل الحق وضوحا . ووجه تقرير ذلك فى هذا السؤال: أن الذى نحاذره فى إثبات القديمين تمانع فى الفعلين . فإذا إدعى الخصم إمتناع قضية من قضايا الإرادة ، لولا الاجتماع ، لما امتنعت . فهذا أعظم ما نبغيه ، فإن [المنع] (٢) من قضية الصفة القديمة ، أعظم من المنع من قبيل الأفعال .

فإن قال قائل: هذا الذى قدمتموه يبطل عليكم ، وذلك أن الجوهرين إذا تماسا فيثبت لكل واحد منها حكم التماس عند الاجتماع، مع مصيركم إلى أن الجوهر إنما يماس ما يماسه لقيام المماسة به لا لقيام المماسة بالثانى ، ومع ذلك لا يجوز تقدير

---

(١) فى الأصل : إحدى (٢) فى الأصل: المنيع

قيام المماسة بالجوهر الفرد، فقد وضح مخالفة حكم الاجتماع حكم الانفراد، مع أنه لا يثبت الحكم عند الاجتماع إلا لقيام المعنى بذات الجوهر على الاختصاص .

وهذا الذى ذكروه مردود من وجهين : أحدهما : أنا نعلم ببديهة العقل استحالة ثبوت المماسة من أحد الطرفين . ونعلم اضطراراً أن ما ماسّ شيئاً فقد ماسّه ذلك الشيء ، وليس كذلك المريدان المتصفان بالإرادتين ، فإنه ليس من ضرورة إرادة أحدهما الشيء أن يريد الثانى ذلك الشيء . فقد وضح الفصل بين المسألتين قبل أن نخوض فى تحقيق النظر . وإنما ذلك لمعنى وهو أن الشيء المتعلق
٢١٤ بغيره إنما يرتبط بمتعلقه . وإذا (١) / أراد أحد المريدين مراداً ، فإنما متعلق إرادته مراده لا المريد الثانى ، والتماس يتعلق بالمتماسين .

ثم نقول : لم تلزمونا أمراً معنوياً وإنما تشبثتم بنعت . وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إذا تماس الجوهران ؛ فقد قام بكل واحد منهما كون يخصصه بحيزه وليس لواحد منهما حكم من كون الثانى، فلو عدم أحد الجوهرين واستقر الثانى فى حيزه ، وتتابعت عليه الأكوان حالا على حال ، فالكون الذى طرأ عليه بعد عدم المماسة ، مثل الكون الذى قام به عند التماس ؛ فقد قام به عند الانفراد ، ما قام به عند الاجتماع ، بيد أنه لا يسمى مماسة . فوضح بذلك رجوع ما ألزموه إلى التسميات . وفى الفصل بقايا نتشاجر فيها مع المعتزلة ، سنذكرها عند ذكرنا مطاعننا عليهم ومطاعنهم . فهذا أحد الأصول .

والأصل الثانى : أن يعلموا أن ما نبغيه من التمانع ، إنما يستقيم عند فرض الكلام فى المحل الواحد ، إذا غرضنا تصوير منع أحدهما الثانى مع إتحاد المحل ، فإنه إذا بطل فى المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلانه ضرورة ، واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحل عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثانى. ولو فرضنا الكلام فى محلين، لنفذ المرادان من غير استحالة، ولم يؤد ذلك إلى تمانع أصلا .

---

(١) فى الأصل : « إذا » مكررة

فإن قال قائل : هذا الذى قلتموه صحيح ، غير أنه باطل على موجب أصلكم ؛ وذلك أنكم قلتم : لا تتعلق قدرة القادر المحدث إلا بفعل فى محل قدرته ، ونفيتم التولد . ونحن نعلم أن القادرين المحدثين قدْ يمانعان ، وقد يمنع أحدهما الثانى ، بأن يقف فى جهة مخصوصة ،فيكون وقوفه فيها منعا لصاحبه من التحرك فى تلك الجهة ، فقد تصور التمانع، مع أنهما لا يجتمعان على فعلين مقدورين لهما فى محل واحد .

قلنا : لا تمانع إلا فى المحل الواحد . ولذلك قال أئمتنا : / لا يتصور التمانع ٢١٥
بين المحدثين، ولا يتصور من أحدهما منع الثانى ، فقد وضح أن الذى ادعاه السائل ممنوع عندنا . وأما الذى تمثل به من وقوف الواقف فى الجهة ، ومنعه صاحبه من الحركة فيها فساقط ، فإن القدرة عندنا تقارن المقدور ، ولا قدرة للذى لا يتحرك فى تلك الجهة على الحركة . ولو خلق الله له القدرة ، لخلق الحركة معها ، فوضح اندفاع السؤال ، واستقصاؤه يتشبث بالتولد .

الأصل الثالث من أصول الدلالة : أن يعلم أن ما رمناه من تقدير التمانع يتوقف تجويزه على تصوير تناقض الإرادتين القائمتين بالمريدين ، ولا يتحقق تقدير التمانع دون ذلك . وبيانه أنا لو صورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثانى القصد إلى تسكينه فى وقت تحريكه ، لما كان ممنوعاً . فإن أحدهما إذا أراد التحريك، والثانى وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكرهه ، أو ذهل عنه، ولم يحاول الحركة ولا ضدها،فلا يسمى ممنوعاً.وإنما الممنوع من يريد الشىء ويقصده ، فيصد عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده ، وهذا واضح لاخفاء به ، ولأجل ذلك يبعد تسمية الميت والجماد ممنوع ، من حيث لم يتحقق منه قصد وصد همّ بالشىء ثم ردّ ، وهذا واضح فى جنبة الممنوع .

وقد قال الأئمة رضى الله عنهم : كما تتوقف صفة الممنوع على إرادته ، فكذلك تتوقف صفة المانع على إرادته ، إذ المنع يتعلق بمانع وممنوع ،

فإذا اقتضى أحد طرفيه إرادة ، اقتضاه(١) الثانى . وهذا قول القاضى فى « الهدايه » .

لو قلت : صفة الممنوع إنما تفتقر إلى محض إرادته مع امتناع مراده، ولا تفتقر إلى كون فاعل المنع مريداً المنع ، لكنت غير متعدّ . والصحيح ما قاله ، وهو واضح عند التأمل. وليس الغرض بهذا الأصل التشبث باطلاق لفظ فى جنبة

٢١٦ المانع ، وإنما المعنى المقصود ، والغرض المتبوع، التعرض لجانب / الممنوع . فإن ضعفه إنما يتبين بأن يريد فـيُردّ ، أو يقصد فيصد ، ولولا إرادته لما استبان ضعفه ، فافهموه ترشدوا .

الأصل الرابع من أصل الدلالة : أن تعلموا أن الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حال واحد من القديمين مختصاً بحكم الإرادة ، تحقيقا على وجه يصح الاختصاص عليه . ومن امتنع عليه ذلك،لم يستقم له فصل التمانع.وإيضاح ذلك أنا لو قدرنا قديمين، لقدرنا كل واحد منهما مريداً بارادة قديمة قائمة بذاته على الاختصاص ، فصح لذلك اختلافهما فى الإرادة، ويترتب على صحة الاختلاف التمانع .

والمعتزلة افترقت مذاهبها فى الإرادة ، ولا يستتب على مذهب من مذاهبهم ما رمناه . وذلك أن الأكثرين منهم صاروا إلى أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة. ثم لما قيل لهم : يستحيل قيام الحوادث بذات الرب ، زعموا أنا نثبت إرادة حادثة لا فى محل ، ثم ألزموا بعد ذلك أن يصرفوا حكم تلك الإرادة إلى كل مريد من حيث لا اختصاص لها بشىء من الذوات ، فحاولوا من ذلك انفصالا،وقالوا: يختص حكم الإرادة التى فى غير محل بموجود قائم بنفسه فى غير جهة ، فنقض ذلك عليهم بالفناء .فإنهم زعموا أن فناء الجواهر معنى يخلقه الله تعالى لا فى محل تفنى به الجواهر . فألزموا أن يقولوا: يختص مقتضى الفناء بموجود فى غير جهة ، وهذا يجرهم إلى تجويز عدم القديم، وسنبسط القول فى ذلك فى كتاب « الفناء والبقاء » .

(١) الأصح : اقتضاها

على أنا نعود إلى غرضنا من التمانع ونقول : لو قدر قديمين لا جهة لواحد منهما والإرادة لا فى محل ، فينبغى أن يكونا جميعاً مريدين بها من حيث لا اختصاص لها بواحد منهما . فإن راموا عن ذلك انفصالا وقالوا : يختص بالاتصاف بالإرادة فاعلها ، كان ذلك باطلا . فإن المريد لو اتصف بحكم الإرادة لفعله لها ، لوجب أن يكون الرب مريداً بالإرادة التى يبدعها/فى محل . ٢١٧

والذى يوضح ذلك : أن كونه متكلما لما رجع إلى صفات الفعل على أصول المعتزلة ، قالوا على طردها : لا يفعل الله كلاما إلا وهو متكلم به ، فهذا مذهب البصريين . أما البغداديون[1] من المعتزلة فقد أربوا على إخوانهم ، فأنكروا الإرادة جملة ، وقالوا : إذا ذكرت الارادة فى فعل الله فهى عين فعله ، وإذا ذكرت فى أفعال العباد فهى أمر الله بها ، فلا مطمع لهؤلاء فى دلالة التمانع المثبتة على القصد والرد.

وما استدل أحد من البغداديين بدلالة التمانع ، وإنما توصلوا على زعمهم إلى التوحيد بطرق ذكروها ، وسنذكرها وننقضها إن شاء الله عز وجل .

الأصل الخامس : أن تعلموا أنا إذا قدرنا قديمين فلا نثبت لواحد منهما قدرة توجب مقدورها لا محالة ، وكذلك لا نصير إلى أن إرادة كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد . وذلك أنا لو سلكنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحد منهما يجب وجوده ، فلا نسلم طرد دلالة التمانع مع ذلك . وذلك أنا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدور لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثانى ، وأحدهما يريد التحريك والثانى يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك ممانعاً ؛ بل تجويزاً لاجتماع الضدين ، وهو مستحيل لا شك فيه .

ولكن لو سلكنا هذا المسلك ، كان ذلك حيداً منا عن دليل التمانع ، وتشبثاً بطريقة أخرى فى الدلالة . وإنما عظم تناقش المتكلمين فى دلالة التمانع من أنها هى

---

(١) فى الأصل : البغداديين .

الدلالة المنصوص عليها فى كتاب الله . فخرج مما نلناه أنا إذا قدرنا قديمين وتمسكنا بطريقة التمانع ، لزمنا القطع بأن كل إرادة لكل قديم لا توجب مرادها ، وليس المعنى بما نطلقه فى خلال الكلام من الإيجاب ، إيجاب العلة معلولها ، وإنما مرادنا بذلك ثبوت وجود المراد لا محالة .

٢١٨ فإن قال قائل : كيف/يستقيم ما ذكرتموه على أصلكم ، ومصيركم إلى أن الإله لا يريد كون شىء إلا بكون كما نريد ؟ وزعمتم أنه يجب وجود مراداته على قضية إرادته ، فكيف يستقيم مع ذلك المصير إلى أن الارادة لا تتضمن وجود المراد ؟

قلنا : هذه زلة من السائل وتحريف منه المذهب ، وذلك أنا نقول: إنما يجب نفوذ إرادة الإله لوجوب إيجاده . فلو قدرنا قديمين ، لم يجب نفوذ إرادة كل واحد منهما ، بل يلزم نفوذ إرادة أحدهما ، وقصور الثانى عن موجب الإرادة ، فالتنبيه يدل على قصور أحد القديمين لا محالة ، ولا يتصور مع إعتقاد القديمين إعتقاد نفوذ مراديهما .

فإن قال قائل : من أصلكم أن القادر لا يجوز أن يكون ممنوعاً عن مقدوره ، وأقصى غرضكم فى هذا الأصل أن تثبتوا أن قدرة واحد منهما لا توجب مقدورها ، حتى إذا ثبت لكم ذلك ، بنيتم عليه تصور منع أحد القادرين عن مقدوره . ويلزم من ذلك — على زعمكم — ثبوت نقص الممنوع وضعفه . وقد بان إحالتكم كون القادر ممنوعاً .

فالجواب عن ذلك أن نقول : يمتنع عندنا محدث قادر ممنوع عن مقدوره ، بناء على أصلنا فى وجوب مقارنة المقدور بالقدرة الحادثة للقدرة ، فلو ثبتنا قادراً شاهداً على امتناع مقدوره ، لزمنا تجويز تقدم القدرة الحادثة على مقدورها . ولو قدرنا قديماً ، قادراً ، لم يمتنع أن يمنع عن مقدوره تارة ، ولا يمنع عنه أخرى ، إذ لا يجب مقارنة مقدور القديم قدرته ؛ بل يجب تقدم القدرة على

المقدور حتى قال القاضى : لو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، ولم نمنع بقاء القدرة الحادثة ، فيجوز على ذلك تقدم القدرة على المقدور ، ولا نمنع أن يكون المشدود على هيئة القاعدين قادراً على القيام ، ممنوعاً منه ، فافهموا ذلك .

الأصل السادس : أن الذى قدرناه بين القديمين من المنع لو تحقق، لدل وجود المنع على ضعف الممنوع ، ولو لم يقع ما قلناه ، ولكن [لو] جاز وقوعه / لدل ٢١٩
جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه من ضعف من تقدر ممنوعاً .

والذى يوضح ذلك :أن قيام الحوادث لما دل على حدث الذات التى قامت الحوادث بها ، فيدل تجويز القيام على ما يدل عليه نفس القيام لو تحقق .

والصائر إلى أن الحوادث قامت بذات الرب ،يلزمه من دلالة الحدث مايلزم الذى يقول إنها لم تقم به ، ويجوز قيامها به ، وكذلك القول فى جملة ما يستحيل على الإله ، فتجويزها كتحقيقها . فإنه لما استحال كونه عاجزاً ، جاهلا ، ساهيا ، فيتنزل واصف الإله بهذه الصفات كمجوزها عليه ، وإن لم يصفه بها ثبوتاً وتحقيقاً.

والذى يكشف الحق فى ذلك أن الإله كما يستحيل أن يكون ممنوعاً مصدوداًعن مراده تحقيقاً ، يستحيل أن يكون ذلك جائزاً[1] فيه . ولوأثبتنا قدرة على المنع؛ لزم كون المنع مقدوراً إذ لا تتعلق القدرة إلا بجائز ، وغرضنا فى تمهيد هذا الأصل دفع سؤال الزائغين . وذلك أنهمقالوا : بم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ولكنهما يتفقان فىجملة المرادات ولايتحقق بينهما اختلاف ، فيؤدي الاختلاف إلى ما أحلتموه ؟

وسبيل الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى ادعيتموه من اتفاقهما واجب حتى لا يجوز تقدير خلافه ، أم هو جائز ؟

---

(١) فى الأصل : جائز .

فإن زعموا أن اتفاقهما واجب ، ولا يجوز تقدير اختلافهما ، فقد أوضحنا بطلان ذلك فى أول أصل من الأصول .

وإن زعموا أن اتفاقهما لا يجب ، بل يثبت جوازاً ، فسبيل الكلام على هؤلاء ما ذكرناه الآن من أن تجويز المنع فى الدلالة على الضعف كتحقيق المنع .

قال القاضى : والذى ذكرناه مستقل بنفسه ، مستغن عن الاستشهاد بتقدير منع فى الشاهد . وقد ذكر بعض أئمتنا فى ذلك استشهاداً ، فقال : إذا نظرنا إلى باطش سوىّ ، ذى مرّة قوى ، ونظرنا إلى نحيف مهين ، ضعيف غير متين ، ورجعنا إلى
٢٢٠ العقول ، وقدرنا بينهما تنازعاً / وعلمنا أن الذى قدرناه لو كان ؛ لكان الأيد غالباً ، والضعيف مغلوباً . ثم لا تتوقف معرفة ذلك على الوقوع ، بل تعلم دونه . فإن من يشاهد ليثاً هصوراً يتناور أرنباً ضعيفاً ، علم ضعف الأرنب وقوة الليث ، وإن لم يتفق تشاورهما .

قال القاضى : فى الاستشهاد بذلك نظر على أصول أهل الحق ، فإنهم يمنعون التولد ، والقول به ، ويحيلون أن يفعل محدث وإن تنامت مرّته ، وتكاملت مُنّتُهُ ، فعلا فى غير محل قدرته ، فلا يتصور تمانع بين محدثين أصلا ؛ بل من أقدره الله وجد مع قدرته مقدورها . وإنما يستشهد بهذه الأمثلة القائلين بالتولد ، فلا ينبغى أن نساهمهم فيما اختصوا به .

وإن أردت تقرير الاستشهاد قراره ، فالوجه فيه أن نقول : لو سبق ناظر إلى اعتقاد صحة التولد غالطاً ، فنعلم مع تقدير هذا الاعتقاد كما قلناه ، وهذا واضح لمن تأمله .

فإن قال قائل : بل هذا الذى ذكرتموه يبطل عليكم بأصلين : أحدهما : أنكم قلتم : لو ظهرت المعجزة على وفق دعوى الحادث ، لاقتضى ظهورها بطلان وجه دلالتها على صدق الصادق . ثم زعمتم أن البارى سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على

إظهار المعجزة على أيدى الكذابين ، فلزم على طرد ما قدمتموه أن تقولوا : جواز القدرة على إظهار المعجزة على أيدى الكذابين ، يدل على بطلان وجه دلالة المعجزة على صدق الصادقين كنفس الوقوع جرياً ، على ما مهدتموه من تنزيل جواز وقوع الشيء بمنزلة وقوعه .

والأصل الثانى خلاف المعلوم ، فإنه مقدور لله تعالى ، وإن كان لا يقع . فإذا علم الله تعالى أن السموات لا تنفطر فى وقتنا ، فقد قلتم إن الله تعالى قادر على تصديعها وتفطيرها ، وإن علم خلاف ذلك . ثم لو وقع خلاف المعلوم ، لدل على انقلاب العلم جهلا لجواز وقوعه ، وكونه مقدوراً لا يدل على ذلك كنفس الوقوع .

الجواب / أن نقول : أما المعجزة فيطول تتبع حقائقها ومواقعها ، وسنستقصى ٢٢١
القول فيها فى موضعها إن شاء الله . غير أنا نذكر ما يقع به الانفصال عن السؤال فنقول : من آيات الأنبياء قلب العصا ، وفلق البحر ، وإحياء الموتى ، وتعجيز الخلائق عن معارضة كلام بمثله وشكله ، والرب تعالى موصوف بالقدرة على جميع ذلك عموماً . وهذه الأجناس من قبيل مقدورات الإله ، فلا نستنكر كون قلب العصا مقدوراً ، ولكن لو وافق ذلك دعوى مدعى ؛ لم يكن ذلك المدعى إلا صادقاً .

فإن لجّ السائل وقال : ظهور المعجزة على وفق دعوى الكاذب ، هل يستحيل ؟.

قلنا : ذلك مستحيل ، فخلق الكذب على حياله ، لا استحالة فيه ، وقلب العصا على انفراده ،لا استحالة فيه ، وهذا كما نقول : خلق السواد فى الجوهر مقدور الإله ، وكذلك خلق ضده ، والجمع بينهما محال ، وإن كان كل واحد منهما مقدوراً . فاستبان بذلك أن ما يدل على إبطال المعجزة ؛ لا يجوز وقوعه .وقد أثبتنا جواز وقوع التمانع بين القديمين ، فاستبان انفصالنا عن السؤال . وبقريب من ذلك ننفصل

على خلاف المعلوم فنقول : المعنى بقولنا : إن خلاف المعلوم مقدوراً ، أنه من جنس ما يقدر عليه ، وليس يمتنع حدوثه لوصف يرجع إلى ذاته وجنسه ، فهو مقدور على هذا المعنى ، ولو وقع لكان الله عالماً بوقوعه . ولا بعد فى تقدير ذلك لفظاً كما قال تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه »[1] . فأخبر عن تقدير ردهم مع علمه بأنهم لا يردون . والمعنى لبسط القول فى هذه الملة ، فإنها من دقائق أحكام القدر . ولكن الذى نبغيه فى الانفصال أن نقول :

يستحيل وقوع شىء ، والله تعالى غير عالم به ، فهذا عنـدنا من المحالات ، ولو وقع لكان الله عالماً به ، فقولوا على طرد ذلك : إن المنع لو وقع ، لم يدل على
٢٢٢ الضعف ، كما قلنا : إن ما يقع من المقدورات / فالله تعالى عالم بها لا محالة . وإن قدّر غير معلوم ، لا يجوز أن يقع غير معلوم ، فقود ذلك أن نقول : لا يجوز أن يقع المنع . ولهم على ما قلناه سؤال ، وهذا أقصى الإمكان وقصاراه فى القدح ، وذلك أنهم قالوا : إن جاز لكم أن تقولوا : خلاف المعلوم مقدور ولا يقع إلا معلوم ، ولو قدر غير معلوم لكان محالا ، جاز لنا أن نقول : اختلاف القديمين ممكن ، جائز ، ولكنه لا يقع ، ولو وقع كان اتفاقاً ، ولم يكن اختلافاً ، وهذا من أهم أسئلتهم ، فاعتنوا بفهم الجواب عنه . وسبيله أن نقول :

إذا فرضنا الكلام فى قادر ، مخترع ، واحد ، وقد قامت عندنا الأدلة القاطعة على أن كل ما يقع من أفعاله يجب أن يكون عالماً بها ، فلو قلنا : يقع خلاف معلومه غير معلوم له ، لدل وقوعه على كونه معلوماً لمخترعه ، وهو غير معلوم له ، فتجتمع فيه صفتان متناقضتان . ويلزم أن يكون معلوماً غير معلوم للقادر الواحد ، وهذا غاية التناقض ، فأحلنا لذلك وقوع شىء غير معلوم لمخترعه والذات ذات واحدة .

---

(١) ٢٨ : ٦

وإذا فرضنا الكلام فى قديمين ، فلا يجب لأحــدهما حكم من إرادة الثانى ، فإنهما ذاتان قديمتان ، فلا يجب لأحــدهما حكم من إرادة الثانى ، فإنهما ذاتان مريدان بإرادتين ، ولا يثبت التناقض بين ذاتين ؛ فلا يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً الآخر ؛ بل يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً له بعينه ، كما يستحيل أن يقع الشىء معلوماً له غير معلوم له . فلا يستقيم لهم فى القــديمين المقدرين ما قلناه فى القديم الواحد من التناقض . فإن عادوا ومنعوا اختلاف القديمين فى قضيتى إرادتهما وجوباً ، نقلنا الكلام إلى الأصل الأول على ما سبق ووضح .

الأصل السابع من أصل دلالة التمانع : أن نعلم أن التمانع يرجع إلى الأفعال المتضادة دون ذاتى القدمين وصفاتهما . وإيضاح ذلك أنا إذا قدرنا / أحدهما ٢٢٣
ممنوعاً عن بعض ما يريده ، لم يخل : إما أن يكون ممنوعاً بذات الثانى ، أو بصفة ذاته . وباطل أن يكون ممنوعاً بذات الثانى . فإن ذات أحد القديمين لا تؤثر فى ذات الثانى ، ولا تغير صفته فى وجوب ولا جواز ، إذ لا تختص إحــدى الذاتين بالأخرى ، ولو كانت ذات أحدهما منعاً الآخر من فعله ، لكانت ذاته منعاً لنفسه من فعل نفسه ، فإن الذاتين مستويتان[1] فى القدم ، وصفات النفس .

والذى يوضح ذلك : أنا نعلم بضرورة العقل أن أحدهما لو وافق الثانى على مراده ، ولم يمنعه منه ، لنفذ مراده ، والذات ذات فى الحالتين . فلو وقع المنع بها ، لوقع منع الموافقة والمخالفة . والذى يحقق ذلك شاهداً — مع تقــدير القول بالتولد ، والسبق إليه اعتقاداً — أن من نظر إلى آيد قوى ونحيف ضعيف ، واعتقد أن القوى يمنع الضعيف من تحريك يده لو ضغطها وربطها ، فلا يقع المنع لمجرد ذات القوى حتى يقصد المنع ويمنع . فوضح أن المنع لا يرجع إلى ذات القديم . وبمثل ذلك نعلم أن المنع لا يرجع إلى إرادة أحد القديمين ما لم يفعل منعاً . فإن إرادة

---

(١) فى الأصل : مستويتين

أحدهما صفة مختصة بذاته ، لا توجب للثانى حكما ، كما لاتوجب ذاته لذاته حكما .

والذى يوضح ذلك أن الآيد لو أراد ضغط الضعيف ومنعه من المشى لم يمتنع على الضعيف المشى بنفس إرادة القوى ، بل إن فعل ضغطاً كان ذلك منعاً حينئذ على القول بالتولد والسبق إلى اعتقاده . فاستبان أن المنع لا يتحقق بالذاتين ولا بصفاتهما ، وإنما يتحقق المنع بالفعل . فإذا فعل أحد القديمين حركة فى جوهر ، كانت الحركة منعاً الآخر من فعل السكون فى وقت الحركة ، فيرجع التمانع إلى الفعل ، والفعلان المتمانعان هما الضدان المتناقضان . ومما يوضح ذلك ويكشفه ، أنا لو حققنا تمانعاً بين(١) الذاتين من غير فعل ، لرجع القول فى التمانع إلى العدم المحض ، إذ لم يوجد من واحد منهما فعل ، ولا تتحقق ممانعة العدم العدمَ ،
٢٢٤ ولا ممانعة العدم الوجود / إذ العدم نفى محض لا اقتضاء له ولا أثر له . فانحصر المنع فى الفعل الموجود .

فإذا أحطت بهذه المقدمة علماً ، فاعلم بعدها أنه لا يتصور على أصولنا وجود المنع من كل واحد من القديمين حتى يكونا متمانعين ، فإنا أوضحنا أن المنعين هما الضدان ، ولا يتصور وجود الضدين فيتصور تمانع القديمين ؛ بل يتصور من أحدهما منع الآخر . فأما أن نتصور من كل واحد منهما منع الآخر ، فمحال إذ يلزم منه اجتماع الضدين . ثم لو اجتمعا ، لبطل التمانع إذا نفذ مراد كل واحد منهما ، فلم يستند القائل بثبوت القديمين إلا [إلى] تجويز اجتماع الضدين مع إبطال التمانع من الجانبين ، ففى رومِ تمانعهما إبطال تمانعهما ، وليس كذلك لو جوزنا منع أحدهما الثانى .

ولو مدت إلينا المعتزلة أعناقها فى هـذا الفصل ، وزعمت أن التمانع الحقيقى يتصور عندنا ، وفرضوا ذلك فى جسم بين حادثين مستويين فى المرّة والقوة ، فإذا تجاذباه ، وقف الجسم ولم ينجرّ ، ولم ينجذب فى جهة واحد منهما ، إذ قد فعل كل

---

(١) مكررة

واحد منهما اعتماداً يوازى ما فعله الآخر ، فلما تماثل الاعتمادان ، لم ينجذب الجسم ودل على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : ولو قدرنا قديمين لصورنا بينهما مثل ذلك ، ثم ليس فى تصوير تمانع القديمين بالاعتمادين ، إبطال الدلالة على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : فقد استقام لنا التمانع ، ولم يستقم لكم .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها أن نقول : بنيتم ذلك على القول بالتولد وأنتم منازعون فيه ، فبينوا ما بنيتم عليه ، ثم ابنوا ما بدا لكم .

والجواب الآخر أن نقول : ما صار إليه الدهماء من المعتزلة استحالة وقوع الفعل من القديم متولد[اً] ، فإنهم وإن أجازوا التولد[ا] فى أفعال المحدثين لم يجوزوه فى أفعال الله تعالى ، وأنه لا يقع متولداً ، فلا يصح أن يقع مقدوراً ، كما لا يصح أن يقع مقدوراً ما يصح أن يقع متولداً ، وأفعال البارى تقع مقدورة فلا يجوز وقوعها متولدة ، فلم ينفعهم تصوير التولد شاهداً مع امتناعه غائباً / . ٢٢٥

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : القديمان متماثلان عندكم من حيث اشتركا فى أخص الأوصاف ، والمشتركان فى الأخص قادران لأنفسهما عندهم ، فيجب أن يكون كل واحد منهما قادراً على كل مقدور ، ويلزم من ذلك أن يكون الاعتمادان جميعاً مقدورين لكل واحد منهما ، فلا يستقيم مع ذلك انفراد كل أصل واحد منهما بمقدور يمانع به الثانى ، فقد استبان بطلان ذلك على أصلهم .

فإن قال قائل : فلم أطلقتم أنتم التمانع ؟

قلنا : رمنا بإطلاقه أن ما من واحد منها إلا ويجوز تقديره مانعاً أو ممنوعاً على البدل ، فلما استويا فى تقديرنا ، ولم تخصص أحدهما بكونه مانعاً أو ممنوعاً ، أطلقنا لفظ التمانع .

فاعلموا — وفقكم الله — أن العرض إن [لم](١) يخرج عن المنع واقتضائه ضعف الممنوع ، فإنه المقصـــد من الدلالة . فأما تصوير المنع من كل جانب فليس بمقصود ، فاعلموه .

الأصل الثامن : أن أحدهما لو نفذ مراده ، ولم ينفذ مراد الثانى مع قصده إلى تنفيذه فيدل ذلك على ضعفه .

قال شيخنا رضى الله عنه : وهذا معلوم ضرورة ، فإنهما إذا استويا فى الإرادة وتحرير القصد ، ثم ثبت مراد أحدهما ، فلا يكون ذلك إلا لاستعلائه وضعف الثانى ، فهذه دلالة التمانع بأصولها وأركانها ، لم نغادر فيها معنى مطلوباً نقدر على إيراده . وبقى علينا من كتاب « التوحيد » ثلاث فصول ، يشتمل أحدها على مطاعن المعتزلة علينا ، ومطاعننا عليهم . ويشتمل الثانى على سلوك سبل من الأدلة سوى التمانع فى إثبات الوحدانية ؛ ونذكر فى الفصل ما يصح ويطلب مما تمسك به المعتزلة ، لما أيقنوا ببطلان دلالة التمانع على أصلهم . والفصل الثالث يشتمل على إقامة الدلالة على نفى القديم ، العاجز ، المتناهى ، المقدور .

الفصل الأول
فى المطاعن

فنبدأ فيه بذكر مناقضات المعتزلة الدالة على فساد دلالة التمانع على أصلهم . فما يصدهم عن دلالة التمانع إثباتهم الإرادة للقديم لا فى محل ، فإذا ثبتت الإرادة
٢٢٦ كذلك / لم تكن مختصة بأحدهما دون الثانى ، من حيث لم تختص بواحـــدة من الذاتين . وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً . فلما استيقنوا لزوم السؤال ؛ حاولوا

---

(١) فى الأصل : لا .

دفعاً ، وقالوا : نحن نفرض التمانع فى إرادة أحدهما وكراهة الآخر ، ولانفرضه فى الحركة والسكون . فإذا خلق الله إرادة لحركة ، امتنع على الثانى خلق كراهته لتلك الحركة ، فقد تحقق التمانع بين الإرادة والكراهية وإن لم يتحقق بين المرادين .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى ذكرتموه ، لايدفع عنكم السؤال ، ولا يوضح الانفصال ، وذلك أنكم قلتم : إذا خلق أحدهما إرادة لشىء ، فيمتنع على الثانى خلق كراهته لذلك الشىء بعينه ، وإنما الذى لزمكم فى المراد ابتداء يرجع إلى إيضاح عجزكم عن تصوير اختلاف القديمين فى الإرادة حتى إذا تصور اختلافهما ، تركب عليه تمانعهما ، فإذا رمتم نقل التمانع إلى الإرادة ، ومن قضية أصلكم أن الإرادة لا تراد ، وكذلك الكراهية ، فما لا يتصور فيه أصل الإرادة ، فكيف يتصور فيه الاختلاف فىالقصد ؟ وكيف يطمع من لم يجد جواباً فيما تصور فيه أصل الإرادة عن ما ألزم من عدم تصور الاختلاف أن يفرض الاختلاف فيما لا يتصور فيه أصل الإرادة ؟ وهذا لا مخلص لهم منه .

فإن قالوا : الإرادة وإن لم تكن مرادة ، فتقوم الداعية إليها مقام إرادتها ، وتتحقق من كل قديم داعية إلى إرادة وكراهية .

الجواب عن ذلك من أوجه يترتب جميعها على معرفة الدواعى والصوارف على أصول المعتزلة ، ولهم فيها تفصيلات سنستقصيها فى خلق الأعمال إن شاء الله تعالى . ولكن القدر الذى ينبغى أن ننتبه له فى هذا الموضع ، أن نعلم أن محصول قولهم فى الدواعى والصوارف يرجع إلى العلم ، وإيضاح ذلك بالمثال : أن الحكيم إذا علم قبح شىء ، وعلم استغناؤه عنه ، وكان علمه داعياً إلى الانكفاف عن القبيح ، صارفاً له عنه ، ومن علم حسن الشىء ، وقبح تركه ، وارتفاع الموانع / من فعله ؛ كان ٢٢٧
ذلك داعياً له إلى فعل الحسن . فإذا وضح مرادهم على الجملة فى الدواعى والصوارف ، عدنا بعده إلى وجوه الجواب .

فمن أسدّ الأجوبة أن نقول : لو وقع الاكتفاء فى الإرادة بالدواعى ؛ لوقع الاكتفاء بها(١) فى المراد ، كما صار إليه الكعبي ومتبعوه . ولئن جاز وقوع الإرادة غير مفتقرة إلى إرادة ، جاز وقوعها غير مفتقرة إلى الداعى ، وهذا مالا مخلص لهم منه . ثم لو كان فيما ذكروه من الدواعى معتصم ، كان من حقهم أن يقرروه فى المراد ولا ينتقلوا إلى فرض الكلام فى الإرادة ، وهذا خبط ظاهر .

ثم نقول لهم : قد ألزمناكم عدم اختصاص الإرادة بأحد القديمين من حيث كانت فى غير محل والتزمتموها قهراً . وإن عدتم إلى المناقشة فى الإلزام عدنا لكم . فإذا وضح ذلك لزم منه أن يقال : إذا ثبتت الإرادة فى غير محل، فكل واحد منهما مريدبها ، وإذا كان كل واحد منهما مريداً بها ، فكيف ثبتت الداعية إلى الكراهية مع ثبوت الإرادة والاتصاف بها ، والإلزام فى القديمين اللذين لا يتصفان إلا بإرادة ما يحسن وإذا لزم اجتماعهما فى إرادة حسن مع العلم بحسنه ، لم يتصور داعية فى الكراهية . ثم لو صورت الكراهية [لكنّا] جميعاً كارهين بها . ووجه الالزام فى الكراهة كوجه الالزام فى الارادة .

ومما يوضح ما قلناه أن نقول: حسن الارادة والكراهية يتلقى من حسن المراد، فما حسن فى نفسه ، حسنت إرادته . ثم قد يتصور أن يكون الشىء وضده مستويين فى حكم المصلحة واللطف والوقوع على صفة الحسن ، إذ لا استنكار فى أن يقع فى معلوم الله سبحانه وتعالى أنه لو حرك جسما لكان ذلك فى المصلحة كتسكينه. فإذا وضح تساويهما من غير ترجيح بأحدهما على الآخر فى قضية المصلحة ، فيستوى دعاء العلم إلى كل واحد منهما ، ولا يقع أحدهما بالداعية حتى يعتضد بالارادة .
٢٢٨ فإذا ثبت ذلك ، فرضنا على خصومنا إرادة وكراهية فيما يستوى فعله / وضده فى اللطف والمصلحة ، فلا تترجح إحدى الداعيتين على الأخرى أصلا ، فكيف تستقيم مع ذلك إحالة وقوع الارادة على الدواعى عند ضيق المسلك فى الارادة ؟ فإن رجعوا إلى الانصاف وقالوا : الارادة تقع من غير إرادة ولا داعية، فقد أفصحوا

(١) فى الأصل : به .

ببطلان ما عولوا عليه فى الجواب من ذكر الدواعي وإحلالها محل الاختلاف فى القصد والارادة .

فإذا قال قائل منهم: إن هذا الذى قلتموه ليس يلزم . وذلك أن الارادة فى غير محل ، وإن لزم أن يتصف بها القديمان ، فإنما ندعوا الاتصاف بها إلى محاولة المقدور . فأما محاولة مقدور الغير عند الاتصاف بالارادة له فلا تصح . ويخرج من ذلك أنا — وإن التزمنا كون كل واحد منهما مريداً — فإنما يحاول كل واحد منهما مقدوره ، وهذا الذى ذكروه تلبيس لا محصول له . وإيجاب القول فيه أنه إذا ثبت أن أحدهما يريد مراد الثانى ، فكيف يتصور منه ، مع إرادته لمراد الثانى ، أن يريد ضده ، وقد علمنا ضرورة استحالة الاتصاف بإرادة الشيء ، وإرادة ضده مع العلم بتضادهما . فلم ينفعهم ماقالوا من اختصاص كل واحد منهما بمقدوره ، وهذا واضح لا خفاء به .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن الارادة المخلوقة فى غير محل تختص بفاعل الإرادة بصفة هى فى نفسها عليها توجب تلك لصفة اختصاصها بفاعلها دون من لم يفعلها ؟ قلنا : هذا لايغنيكم عما أريد بكم لوجهين :

أحدهما : أنكم قلتم : يستحيل أن يخلق الله تعالى جزءاً من الفناء مختصاً ببعض الجواهر ؛ بل أوجبتم عدم جميع الجواهر دفعة واحدة ، فلا يجوز تقدير فناء على صفة ، توجب له تلك الصفة الإختصاص ببعض الجواهر . ولما روجعتم فى ذلك وطولبتم بإيضاحه بالدليل ، لم ترجعوا فى وجوب اقتضاء عدم جميع الجواهر إلا إلى قولكم إن الفناء ، إذا كان فى غير محل ، لم يجز اختصاصه لا لنفسه ولا لصفة من صفاته ، فهلا قلتم إن الإرادة إذا كانت / فى غير محل لا تختص بأحد القديمين ٢٢٩
لا لنفسهما ولا لصفة ؟

وهذا الذى ذكروه رد معلوم لمجهول ، فإن كون الإرادة فى غير محل ، وعدم اختصاصها ، معلوم عندهم . فلا معنى لإحالة الإختصاص على إدعاء صفة مجهولة

لا يمكن إيضاحها وكشفها . ولو ساغ إدعاء الصفات المجهولة من غير أن تعلم ضرورة ، أو تدل عليها دلالة ، لساغ مثل ذلك فى جملة الصفات حتى يقول القائل: العلم لايوجب كون الواحد منا عالماً ، وإنما يجب ذلك لصفة مع العلم تقارن العلم، وهذا باب من الجهالة لا مطمع لفاتحه فى رده ، فاستبان بما قلناه بطلان دلالة التمانع على أصول هؤلاء .

ومما يبطل دلالة التمانع على أصولهم أن نقول : من أعظم أركان دلالة التمانع أن مادل عليه وقوع المنع من الضعف فى الممنوع ، دل عليه جواز القدرة على المنع، ولا تندفع أعظم أسئلة الثنوية إلا بذلك . وذلك أنهم قالوا : نثبت قديمين لايقع بينهما اختلاف . وسبيل الجواب أن نقول : جواز الإختلاف فى الدلالة على النقص كوقوعه ، وهذا لايستقيم على أصل المعتزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يقع الظلم إلا من جاهل بقبحه ، أو محتاج إلى فعله ، ثم قالوا : لايقع من الله الظلم وهو قادر عليه ، ولو وقع الظلم ، لدل على حدثه . فوقوع الظلم يدل على الحدث ، والقدرة عليه لا تدل على الحدث . فبم تنكرون على من يزعم أن وقوع الاختلاف يدل على النقص ، والقدرة عليه لا تدل عليه ؟

ويتضح ذلك بأن نقول : كل مقدور جائز الوقوع ، إذ مالا يجوز وقوعه ، لا يوصف بكونه مقدوراً على قضية أصلهم ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكانت المحالات مقدورة .

فإذا قالوا : الظلم مقدور لله ، فقد قالوا بجواز وقوعه ، وفيه تصريح بجواز وقوع ما يدل على حدثه .

واعلموا أن كافة المعتزلة صاروا إلى أن الظلم مقدور للإله إلا النظام، فإنه منع كون الظلم مقدوراً ، وكفره لذلك كافة المعتزلة ، وتبرأوا منه ، لأن الظلم يرجع إلى ضرر محض . والمصير إلى / أن الله تعالى لا يقدر أن يخلق ضرراً قول ٢٣٠
بتناهى مقدوراته ، وسنبسط القول فى التعديل والتجوير ، إن شاء الله .

وإن راموا انفصالا مما ألزموه ، وقالوا : إنما نجوّز وقوع الظلم ممن يجوز خروجه عن كونه عالماً ، مستغنياً عن فعله ، والرب تعالى ثبت له صفة العلم والاستغناء .

وهذا الذى ذكروه استخبار منهم بخبط النظام ، وتنبذ منهم لمعتقده ، ويتضح غرضنا بأن نقول : أيجوز وقوع الظلم من القديم أم لا ؟

فإن قالوا : يجوز ، فقد أبطلوا ما عولوا عليه من استحالة خروجه عن كونه عالماً ، غنياً ، وأوجبوا جواز خروجه عن الوصفين ، حين جوزوا وقوع مايدل على خروجه عنهما . وهذا ما لا مخلص منه .

وإن قالوا: لايجوز وقوعه ، فقد أخرجوه عن كونه مقدوراً، وتابعوا النظام فى مذهبه . ثم نقول : لو جاز لكم إطلاق القول بأن الظلم مقدور ، ولا يجوز تقدير وقوعه ، فيم تنكرون على من يزعم أن تقدير الاختلاف بين القديمين ممكن ، ولا يجوز تقدير وقوعه ، لما فيه من الاستحالة [والتناقض][1] ؟ . وهذا ما لا مهرب منه .

وقد قالت طائفة منهم: إن الدلالة قد قامت على أن الضرر المحض مقدور لله ، وقامت الدلالة على أن الظلم لو وقع ، دل على حدث فاعله ، فقد تعارض هذان الأصلان .

فإذا قيل لنا : أيقع ؟ لم نجب عنه بنفى ولا إثبات . فإنا لو قلنا : لا يجوز وقوعه ، كان قدحاً فى كونه مقدوراً .

ولو قلنا : يجوز وقوعه ، كان قدحاً فى وجوب كونه عالماً مستغنياً ، فلم نطلق وحداً[2] من الجوابين .

---

(١) فى الأصل : التناقض (٢) فى الأصل : واحد

قلنا : هـذا فرار من الرجعة ، وتلفح بجلابيب الحـيرة ، واستشعار شـعار الدهش والجهل . فإنا نعلم بضرورة العقل أن الشيء إما أن يجوز ، وإما أن لايجوز ، وليس بين النفى والإثبات رتبة . وما توقفهم فى هذه المنزلة إلا كتوقف من يقول فى بعض الأشياء إنه ليس بمنفى ، ولا مثبت ، ولاموجود ، ولامعدوم .

٢٣١ ثم بم تنكرون على من يقول : لم يقع الاختلاف بين القديمين . ولو سئلنا / عن وقوعه لم نجب بنفى ولا إثبات . فهل تجدون معاشر المعتزلة فى ذلك فصلا ، أم هل تجيزون فيه جواباً ؟ وهيهات ، فلاسبيل لهم إلى ذلك .

فإن قالوا : هذا الذى ألزمتمونا ينعكس عليكم فى خلاف المعلوم ، وظهور المعجزة على أيدى المقتربين ، فإن خلاف المعلوم مقدور عندكم ، ولو وقع ، لدل على قلب العلم جهلا . ثم القدرة عليـه لا تدل على جواز انقلاب العـلم ، وكذلك القول فى ظهور المعجزة على أيدى الكذابين . وألزمونا أصلا ثالثاً ننفرد به ، فقالوا : إن جوزتم صدور أفعال محكمة من الواحد منا من غير أن يكون عالماً بها ، فقد نقضتم دلالة الإحكام على العلم . وإن لم تجوزوا ذلك ؛ فهو لا يلائم أصلكم ، لأن المقدور والقدرة جميعاً مخلوقان لله ، فما المانع من أن يخلقهما لعبد ولا يخلق له علمـاً ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى عكسـتم ليس بنقض عن ما ألزمتم ، وأقصى ما فيه اعترافكم بلزوم السؤال مع ادعائكم أن الغير يلزمه مثل ما لزمكم ، وهذا تأس منكم على قضية زعمكم بالانقطاع . فـكأنـكم قلتم : كما إنقطعت حيلنا ، إنقطعت حيلكم .

ثم نقول : لا يلزمنا شيء مما ذكرتموه ، فأما ظهور المعجزة على أيدى الكذابين فمحال غير مقدور ، فقولوا : الظلم غير مقدور ، والحقوا مذهب النظّـام .

وأما ما ألزمونا من صدور الأفعال مناونحن غير عالمين بها ، فأسـّد الأجوبة

أن نجوز ذلك ولا نمنعه(١) .

فإذا قالوا : فى تجويز ذلك إبطال دلالة الإحكام والاتقان على العلم .

فنقول : هذا غير لازم ، فإن مُحكِم الأفعال هو الله ، والإحكام إنما يدل على علم المخترع دون المكتسب . والأفعال المحكمة ، وإن وقعت غير معلومة لمكتسبيها ، فقد وقعت معلومة لمخترعها ومنشئها ، فاندفع هذا السؤال ، واكتفينا فيه على ما يقع به الانفصال ، وسنبسط القول فى القدر .

وأما خلاف المعلوم ، فلا معنى لتخصيصهم إيانا بإلزامه ، فإنهم ملتزمون عين ما ألزمونا ، فقد استوى العدمان فيه ، وبقيت عليهم الطلبة / فى الظلم . ٢٣٢

ثم نقول : المعنى بقولنا إن خلاف المعلوم مقدور ، أنه لا يمتنع كونه لمعنى يرجع إلى جنسه ، ولا يمتنع لنقص فى تعلق القدرة ، وما يخرج عن المقدور ، إنما يخرج عنه إما لنقص فى القدرة ، وإما لصفة راجعة إلى جنس المقدور . وإيضاح ذلك بالمثال: أن الأجسام والألوان ليست بمقدورة لنا لصفات هى عليها فى أنفسها . وإذا قدر القادر على حركة ؛ فلا يقدر بعينها على مثلها على تفصيل فيه طويل ، وذلك لنقص القدرة . فأما خلاف معلوم الله ؛ فلا يمتنع كونه مقدوراً لجنسه ، ولا يمتنع كونه مقدوراً لنقص فى تعلق القدرة ، فلم يمتنع وقوعه ، لأمر يختص بقضية القدرة .

فلو قال قائل : فهل يجوز وقوعه ؟

قلنا : إنما يجوز وقوعه على تقدير كونه معلوما لله تعالى، فأما إن تقدر وقوعه غير معلوم لله، فهو من أحل المحال ، ولا يجوز وقوعه كذلك ، فيدل جوازوقوعه على انقلاب العلم ، وهذا واضح لا خفاء به .

---

(١) فى الأصل : نمتنعه

فإن قيل : فكيف يتحقق مقدور ولا يجوز وقوعه ؟

قلنا : كل ما امتنع فيه الوقوع لنقص فى القدرة ، أو لوصف فى المقدور ، فهو يناقض كونه مقدوراً ، وكل ما رجع الامتناع فيه إلى وصف آخر ، فلا يناقض كونه مقدوراً على الجملة .

فإن قالوا : فنحن نقول فى الظلم ما قلتموه فى خلاف المعلوم .

قلنا : لا نشهر لكم ذلك ، فإنا إذا قدرنا الوقوع فى الشىء ، قدرناه معلوما ، وليس فى تقديره معلوماً تغيير صفته ، وتبديل خلافه ؛ إذ لاوصف المعلوم بكونه معلوماً راجع إلى ذاته ، وأنتم أضفتم منع وقوع الظلم إلى جنسه . ولو قدر واقعاً ؛ لزم قلب جنسه . فقد أوضحنا افتراقنا ، وسنشبع فى ذلك قولا إن شاء الله .

ومما يصدهم عن الدلالة التمانع أن أقصى ما تفضى إليه قضية التمانع أن يريد أحد القديمين فلا يتم مراده ، فيستدل بذلك على نقص من لم ينفذ مراده . وكيف
٢٣٣ تطمع المعتزلة فى التعلق بذلك مع مصيرهم إلى أن / معظم ما يجرى على العباد على خلاف إرادة الله ، وهذا ما لا حيلة لهم فى دفعه .

فما راموا به انفصالا أن قالوا : الرب تعالى عندنا قادر على أن يضطر الخلق إلى الطاعة ، ويلجئهم إليها كرها ، فلم يلزمنا تعجيز الإله ووصفه بالنقص .

وهذا الذى قالوه من تمويهاتهم التى يستزلون بها الهمج والرعاع . وسبيل الكشف فيه أن نقول: هذا الاضطرار الذى أطلقتموه، [أ]عنيتم به خلق الطاعة فيهم، أم عنيتم به تخويفهم بالمعاطب والمهالك ، وإظهار الفظيع من الآيات ؟

فإن عنيتم بالاضطرار خلق الطاعة ، لم يستقم . فإن المطيع عندكم من فَعَلَ الطاعة، فلو خلق الله الطاعة لكان هو المطيع ، وهو إنما يريد طاعة العبد، وليس فى خلق الطاعة تحصيل المراد .

وإن عنوا بالاضطرار التخويف . قيل لهم : هذا ما لا ملجأ فيه من وجهين :

أحدهما : أنه قد يقع فى المعلوم إباء الملجأ المضطر عن ما اضطر إليه . وإن أيقن بالمعاطب والمهالك ، فقد يأبى ما ابتُغِىَ منه مستسلماً للهلكة ، مستبسلا فيها ، غير مكترث بروحه .

والذى يوضح ذلك : أنا نجد شاهداً أقواماً يرام منهم مرام ، ويقطّعون إربا إربا ، وهم مصرّون على الإباء عنه ، غير مكترثين بما يلم بهم من الآلام ، ويبرح بهم مع الأوجاع والأسقام .

والذى يعضد ذلك أن الإلجاء لا يسلب قدرة الملجأ باتفاق أرباب الألباب ،

ومن حكم القادر على الشىء عند المعتزلة أن يكون قادراً على ضده ، فإذا لم ينافِ القهر والقسر القدرةَ وتعلقها ، فالمانع من اختيار الملجَأ ضد ما ألجئ إليه ، وهذا لا مخلص منه .

على أنا نقول : إنما أراد الله من العباد ، عندكم ، أن يطيعوه مختارين ، مستحقين الثواب غير مضطرين ، ولو اضطروا لما كان البادر منهم طاعة ، بل كان من أقبح القبائح . فالذى زعمتم أنه مقدور لله ، وهو إلجاء غير مراد له ، وما هو مراد له ، هو وقوع الطاعة اختياراً ، لا يتصف بالقدرة / على تحصيله . ٢٣٤

ثم لم يدل ذلك عندكم على نقص ، فقولوا على طرد ذلك : لا ينفذ مراد أحد القديمين ، ولا يدل ذلك على نقص ، وهذا ما لا مدفع له . فإلى الله عز وجل الابتهال فى أن يجنبنا مذهباً يورطنا فى إبطال دلالة التمانع ، وهى حجاج الله تعالى على خلقه فى محكم كتابه .

ومما يصدهم عن دلالة التمانع قولهم بوجوب تماثل القديمين، وذلك أنهم زعموا أن القدم أخص وصف القديم ، والمشتركان فى الأخص يجب تماثلها فى سائر صفات النفس ، ومنه زاغوا ، فنفوا صفات الرب، تعالى عن قول الزائغين . فإذا

وضح ذلك من أصلهم ، قيل لهم : بم تنكرون على من يقول لكم إنا نثبت قديمين متساويين فى جملة صفات النفس ، ومن صفات النفس كونهما قادرين ، عالمين ، ثم إذا تماثلا ، لزم أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً للآخر من حيث تماثلا ؟ وإذا كان كذلك فلا يوجد مقدور أحدهما ، إلا والثانى قادر عليه . فلا يتصور أن ينفرد أحدهما بمقدور يريده ، فيصد عنه ، وفيه إبطال التمانع .

فإن قالوا : فنحن نثبت الوحدانية باستحالة مقدورين قادين .

قلنا : غرضنا الآن إيقاع الحيلولة بينكم وبين التمانع ، وسنبطل اعتصامكم الآخر بالمقدور بين قادرين فى الفصل الذى يلى هذا الفصل .

فإن قالوا : ما ألزمتمونا فى الذاتين القادرتين ينقلب عليكم فى القدرتين ، فإن القديمين ، لو قدر إثباتهما قادرين بقدرتين قديمتين ، فيجب أن تتعلق كل قدرة بجميع المقدورات حتى يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً [1] الآخر ، ويلزمكم من ذلك ما ألزمتمونا فى الذاتين .

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا غير لازم، فإن القدرة لا يجب تعلقها بجميع المقدورات لكونها قدرة ولا لكونها قديمة، وإنما علمنا وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات بدليل آخر سوى قدم القدرة ، وتلك الدلالة إنما تستقيم لو اتحد الإله،
٢٣٥ وإذا قدرنا [قديمين] [2] بطلت تلك الدلالة ، وليس / يمكنكم أن تسلكوا مثل هذا المسلك ، فإنكم حكمتم بتماثل الذاتين ، ويجب لأحد المثلين ما يجب للآخر ، ونحن لا نحكم بتماثل القدرتين القديمتين ، فإن الاجتماع فى القدم لا يوجب التماثل فى سائر الصفات عندنا . فهذه جملة مقنعة توضح صدهم عن طرد دلالة التمانع .

وقد ذكر المعتزلة فصولا راموا بها الطعن على أهل الحق فى دلالة التمانع . منها

---

(١) فى الاصل : مقدور (٢) فى الاصل : قديم

أنهم قالوا : من حكم المقدور على مقتضى أصلكم أن تقارن القدرة وقوعه على الواجب ، وهذا يوجب وجود مقدور كل واحد من القديمين ، وذلك يبطل التمانع .

وهذا الذى ذكروه واضح البطلان ، فإنا إنما نقول بوجوب اقتران القدرة والمقدور فى حقوق المحدثين بالقدرة المحدثة ، وكيف يتوهم ذلك فى قدرة القديم ، وهى قديمة ، ولو قارنها مقدورها ؛ لزمه قدمه،واستحالة قدم الفعل مدركة بضرورة العقل ، فبطل ما عولوا عليه .

فإن قالوا : ما ذكرتموه فى القدرة الحادثة ، يلزمكم مثله فى القدرة القديمة .

قلنا : هذا تحكم منكم ، واقتصار على محض الدعوى . فلم قلتم : إن ما يثبت للقدرة الحادثة من الأحكام ، يجب الحكم بثبوت مثله فى القدرة القديمة ، وهذا مالا يجدون فيه جمعاً ، فيلزمنا الفصل بعد جمعهم ، وسنستقصى فى كتاب «القدر» وجوه الفصل بين القدرتين .

ومما يعارض كلامهم أن نقول : لو جاز الحكم بتساوى القدرتين ، لجاز الحكم بتساوى أحكام الوجودين حتى يكون حكم الإله فى وجوده من كل وجه ؛ حكم سائر الموجودات . وهذا يجر إلى ضروب من الجهالات .

وأقرب شىء يعارضون به أن يقال : إن لم يبعد منكم نقض العلة والمصير إلى أن العالم منا عالم لعلمه ، والقديم عالم لنفسه ، وهذا فصل بين العالمين والقادرين ، وهو مفضى إلى نقض العلة ، فلا تستبعدون مثل ذلك فى العلمين والقدرتين ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

ولهم / أسئلة تدانى ما قدمناه ، ونحن نشير إلى ذكرها والجواب عنها موجزين ٢٣٦
مختصرين . فما قالوه : أن التمانع إنما يستقيم مع إختصاص كل قديم بمقدور ،

ويقدح فى ذلك تجويز مقدور بين قادرين ، ومن قضية أصلكم تجويز ذلك ، فبم تنكرون على من يزعم أن مقدور كل واحد من القديمين يقع مقدوراً للثانى ، وفيه إبطال التمانع ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين : أحدهما : أنا نمنع مقدوراً بين قادرين من وجه واحد ، وإنما تجويز ذلك من وجهين على ما سنوضحه فى أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا على ذلك : فجوزوا أن يكون أحد القديمين مكتسباً لما الثانى خالقه .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذاهب خصومكم ، إذ من أصلنا أن الكسب لا يقع إلا قائماً بالمكتسب ، فلو قدّر ذلك فى القديم ، لقام به الحادث ، ولدل قيام الحوادث على حدثه .

والوجه الآخر من الجواب عن أصل السؤال أن نقول : لو قدرنا تسليم ما ألزمتمونا — جدلا — من تجويز مقدور بين قادرين ، فليس ما ذكرتموه قدحاً فى دلالة التمانع . فإن من جوّز مقدوراً بين قادرين ، لا يجب عليه أن يجعل كل مقدور كذلك . فبم تنكرون على من يجوّز مقدوراً بين قادرين ؟ ويجوّز انفراد كل واحد منهما بمقدوره ؟

ثم الذى يكشف ما رمناه أن دلالة التمانع مفروضة فى محاولة الخلق وإرادة الإختراع ، فمهما ثبت عجز أحدهما عن الإختراع وامتناعه عليه ، فقد وضح مقصد التمانع المفروض فى الخلق ، فإذا قدّر بعد ذلك إقتدار من وجه آخر ، لم يناف ذلك ما وضح عن العجز عن الإختراع .

ومما راموا الفرج أن قالوا : الإرادة قديمة عندكم ، ومن حكم الصفة القديمة المتعلقة [أن] تعم متعلقها ، كما أن العلم لما كان قديماً ، تعلق بكل معلوم ، وكذلك لما أثبتم القدرة القديمة زعمتم أنها تتعلق بجميع المقدورات ، وتزعمون أن الإرادة

تتعلق بجملة المرادات ، ومن ذلك صرتم إلى وجوب تعلقها بالخير والشر ، والنفع والضرّ .

قالوا : ويلزم من ذلك إبطال التمانع ، فإن كل واحد من القديمين يجب أن يكون / مريداً لمراد الثانى من حيث يجب عموم تعلق إرادته . وهذا الذى ذكروه ٢٣٧
خلف من القول لا محصول له . وذلك أنا لا نقول : إن الإرادة القديمة تتعلق بكل ما يصح أن يكون مراداً ، بأن نقول : تتعلق إرادته بحدوث الحوادث ، فلا يحدث حادث إلا عن قضية مشيئته وإرادته .

فأما المصير إلى أنه يريد كل مايتصور أن يراد ، فمحال ، لايصير إليه صائر. وأما استرواحهم إلى العلم ، ووجوب تعلقه بجميع المعلومات ، فالجواب عنه من وجهين : أحدهما أن نقول : ما الجامع بينهما ؟ ولم زعمتم أن الإرادة فى عموم التعلق معتبرة بالعلم ؟

فإن قالوا : لأن العلم إنما يعم تعلقه لقدمه ، وهم منازعون فيما ادعوه ، فإنا لا نسلم أن العلم إنما عمّ تعلقه لقدمه ، وإنما الدليل على ذلك شىء آخر سوى ما أبدوه وليس علينا إيضاحه الآن . ثم نقول : من مقتضى أصلكم أن الحكم المستفاد من المعانى إذا ثبت للذات لا لمعنى ، وكان مما يتعلق ، لزم العموم فيه . ولذلك قلتم : إذا كان القديم عالماً لنفسه ، لزم أن يكون عالماً لكل معلوم ، ولذلك منعتم كونه مريداً لنفسه ، ثم قلتم : إنه قادر لنفسه ، ولم تعمموا ذلك الحكم ، بل أثبتموه قادراً على بعض المقدورات دون بعض ، وزعمتم أن مقدور العبد ليس بمقدور له ، وإن لزم أن يكون معلومه معلومه ، فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه .

ومما راموا به قدحاً أن قالوا : إثبات الصفة يمنع من تقدير الوحدانية ، وقرروا ذلك بالمشهور من كلامهم المأثور من مذاهبهم حيث قالوا : القدم أخص

أوصاف القديم ، والاشتراك فيه يوجب التماثل فى جميع صفات النفس ، وقد قدمنا صدراً من الكلام فى نقض ذلك ، وموضع استقصائه كتاب « الصفات » .

الفصل الثانى من الفصول الثلاثة مشتمل : على ذكر طرق تشبث بها المعتزلة فى إثبات التوحيد ، لما استيقنوا بطلان دلالة التمانع على أصولهم . ونحن نذكر
٢٣٨ ما ذكروه / ونتتبع ما ذكروه بالنقض .

فما عولوا عليه أن قالوا : قد قامت عندنا الدلالة على استحالة كون القديم مريداً بإرادة قديمة ، ووضحت الحجة على من يزعم أنه مريد بنفسه ، فلم يبق إلا أن يكون مريداً بإرادة حادثة ، ثم قامت الدلالة على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، فتعين إثبات إرادة لا فى محل .

فلو قدرنا قديمين فلا اختصاص للإرادة بأحدهما لما قررتموه ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما مريداً بتلك الإرادة . وهذا يوجب أن توجب العلة الواحدة حكمين لذاتين ، وذلك مستحيل كما يستحيل أن يوجب العلم الواحد كون ذاتين عالمتين ، وكذلك القول فى جملة المعانى(١) الموجبة للذوات أحكامها ، فلما أدى إثبات الإثنين إلى هذا المحال(٢) ، لزم القطع ببطلانه .

وهذا الذى ذكروه مضمحل ، لا محصول له . وذلك أنهم بنوه على إثبات إرادة لا فى محل ، ولا سبيل لهم إلى إثبات ذلك أبداً .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه لاستحالة فى كون القديمين مريدين بإرادة واحدة لا فى محل ؟ وليس سبيلهما سبيل ما استشهدتم به من العلوم والقدر ونحوها ، وذلك أن العلم الواحد إنما لم يوجب لذاتين حكمين من حيث لزم قيامه بالمحل الذى له الحكم منه ، فلو أثبت حكما لذاتين لوجب قيامه بهما جميعاً ، وذلك

---

(١) فى الأصل : المعان .

(٢) فى الأصل : المحل

مستحيل . وهذه الاستحالة لا تتحقق فى الإرادة الثابتة لا فى محل ، فهذا لا مخلص لهم منه .

ثم نقول لهم : لو جاز مفارقة الإرادة سائر العلل فى أنها تقوم لا فى محل مع استحالة ذلك فى جميع العلل ، فما المانع من الفرق بين الإرادة وغيرها من العلل فى تجويز إيجاب الواحدة منها حكمين لذاتين ، وإن امتنع ذلك فى سائر العلل ، فليس إخراجها عن حكم العلل من وجه أولى من إخراجها عن سائر أحكامها .

ثم الذى قالوه / يبطل عليهم بالفناء المضاد للجواهر ، فإنه يوجب عدم جميع ٢٣٩
الجواهر عندهم من غير اختصاص ، فلئن لم يبعد أن يوجب جزء من الفناء عدم جميع الجواهر من حيث كان فى غير محل ، لم يبعد أن توجب الإرادة حكمين لذاتين . والذى يحقق ذلك أن المضادة تقع على المحل عندهم تارة ، وعلى غير المحل أخرى . ثم المضادة المختصة بالمحل تختص بمحل واحد ، فلا يتصور أن يضاد سواد بياض محل ، ويضاد بياض محل آخر معاً . والفناء لما ضاد الجواهر من غير اعتبار محل ، ضاد جميعها ، وكذلك الحكم الواجب عن معنى ينقسم : فمنه ما يجب عن معنى لا بد أن يقوم بمحل ، فما كان هكذا سبيله يستحيل اقتضاء المعنى الواحد حكمين لذاتين ، والحكم المستفاد فى معنى غير قائم بمحل ، لا يبعد ثبوته لذاتين من معنى واحد .

ومما ينقض عليهم ما قالوه : أن معظمهم صاروا إلى أن التأليف الواحد يقوم بجوهرين ، على ما سنوضحه فى أحكام الأكوان إن شاء الله . فمَنْ لم يستبعد قيام معنى بمحلين ، كيف يستبعد ثبوت حكمين لذاتين من معنى واحد غير مختص بواحد منهما . ثم نفوا من قضية أصلكم أن العلم يقوم بجزء من الجملة ، ويثبت حكمه للجملة غير مختص بمحل العلم ، فإن لم يبعد تعدى حكم العلم عن محله مع اختصاصه به ، لم يبعد ذلك فيما لا اختصاص له أصلا .

ومما تمسكوا به فى روم إثبات التوحيد أن قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لوجب

تماثلهما من اشتراكهما فى أخص الأوصاف ، وهو القدم . ثم إذا وجب تماثلهما لزم أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً للثانى ، فيلزم منه مقدور بين قادرين ، وهو مستحيل إذا قدّر ذلك من وجه واحد ، وإنما اختلف العقلاء فى تجويز مقدور بين قادرين من وجهين .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه بناء منكم على أصل لا يثبت لكم آخر الأبد ، وهو تماثل القديمين ، ثم أسندوا هذه الدلالة إلى منع مقدور بين قادرين ، وهو غير
٢٤٠ مستقيم / على أصولهم على ما سنوضحه إن شاء الله فى القدر .

ومما يصدهم عن ذلك : مصيرهم إلى أن الفعل الواحد قد يتولد من اعتمادين صادرين من قادرين ، وهو فعل واحد ، ويلزم أن يكون فعلا لكل واحد من من المتسببين . فلئن لم يمتنع ذلك لم يمتنع فعل مباشر بقدرتىْ قادرين ، ثم لو سلم لهم جدلا تماثل القديمين ، لم يتسبب بذلك مرادهم . وذلك لأنهم أثبتوا جملا من المتماثلات مع الاختلاف فى كثير من الأحكام ، وذلك أنهم جعلوا الإرادة للقديم لا بمحل ، مماثلة للإرادة القائمة بالمحل إذا اتحد متعلقهما مع اختلاف الإرادتين فى الافتقار إلى المحل وعدم الافتقار إليه .

وكذلك زعموا : أن الجهل مماثل للعلم ، وأطبقوا عليه مع القطع بافتراقهما فى الصفة . وكذلك قالوا : كل عرض لا يبقى ، فهو مختص فى معلوم الله تعالى بزمن لا يجوز تقديره قبله ولا بعده ، ومن ذلك منعوا إعادة الأعراض التى لا تبقى .

ثم قالوا : إذا أوجد الله صوتين مثلين فى وقتين ، فهما فى حكم التماثل ، ولا يجوز لكل واحد منهما ما جاز للثانى من الوجود فى وقته ، فبطل ما قالوه من كل وجه ، وموضع بسط ذلك الصفات .

ومما تمسكوا به فى ابتغاء إثبات التوحيد ، وهو عمدة الكعبى ، أن قالوا : لو أثبتنا قديمين وأثبتنا لكل واحد منهما من الوصف ما أثبتناه للآخر ، ولم ينفصل

أحدهما عن الثانى بمكان ؛ ولا زمان ، ولا حيز ، فحكمهما حكم الموجود الواحد، فإنهما لم يثبت تميزهما بمكان ، وحيز ، وزمان ، وصفة راجعــة إلى الذات ، ولا نعلم التمييز بالأفعال ، فإنه ما من فعل إلا ويجوز تقديره من كل واحد منهما ، وكل موجودين لا نتصور التوصل إلى تمييز أحدهما عن الثانى ، فلا نتصور العلم بهما .

واعلموا ، أن هذا الذى ذكروه مما تمسك به حذاقهم . وقد يتمسك به بعض أصحابنا ، وهو باطل غير سديد ، ولا مفضى إلى الحق ، وقصاراه الاقتصار على الدعوى .

وأول ما نفاتحهم به أن نقول : / بم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ٢٤١
موجودين ، وإن كان لا يتميز أحدهما عن الثانى ، فما المانع من ذلك ، وما المحيل له ، وما الدليل على ادعاء الاستحالة فيه ؟

ويتضح ما قلناه بطلبة وتقسيم . وذلك أنا نقول : ما المعنى بقولكم : لا يتميز أحدهما عن الثانى ؟

فإن عنيتم بذلك أن أحدهما لا يختص بحيز ، فالإله الواحــد أيضاً لا يختص بحيز ، فيلزم على طرد قولكم نفى العلم به لاستحالة تحيزه . وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثانى ، وجب نفيهما ؛ فهذه دعوى مجردة . وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس للثانى ؟ فلا يرجعون عند الطلبة إلى محصول .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن فى المقدور خلق علم ضرورى بأحدهما على التعيين ، وليس كل ما يمتنع التوصل إليه دليلا يمنع العلم به .

والذى يوضح ذلك : أن من قدر قديمين ، فيصح أن يتوهم كون أحدهما جاهلا والثانى عالماً ، ويتصور منه السبق إلى هذا الاعتقاد إلى أن يشتد نظره ويستقيم

فى بغية الحق فكره ، ولا يتصور أن يتوهم فى الموجود كونه عالماً بالشىء جاهلا به ، فوضح من هذا الوجه التوصل إلى الفرق بين القديمين وبين القديم الواحد . وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ثم الذى قالوه يبطل عليهم بسوادين قائمين بمحل واحـــد ، فإنهما لا يتميزان بزمان ، ولا مكان ، ولا صفة ثابتة . ولو عـــدم أحدهما بضد طارىء(١) ، للزم عدم الثانى ؛ ثم لم يمنع ذلك ، العلم بالسوادين وفى هذا نظر عندى .

فإن للخصم أن يقول : يتميز السوادان بتجويز وجود أحدهما مع تقدير انتفاء الثانى إبتداء ، وليس يتحقق ذلك فى القديمين .

والذى لا محيص لهم منه ، تصوير صوتين متماثلين فى المحل الواحد ، فإنهما لا يتميزان من الوجوه التى قدمناها ، ولا يستقيم لهم فى الصوتين ما ذكروه فى السوادين ، فإن الأصوات من الأعراض التى لا تبقى ويتعين زمان وجودها .
٢٤٢ فإذا فرضنا / الكلام عليهم فى صوتين يوجدان معاً ، فلا سبيل إلى تقدير أحدهما دون الثانى .

فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا : يقع التميز بدرك السمع ، فإن العاقل يميز بين إدراك صوت واحد وبين إدراك صوتين .

وسبيل الجواب عن ذلك أن نفرض الكلام فى غير المدرك ، ونقول : هل يتصور منا التوصل إلى العلم بالصوتين من غير إدراك بأن نضطر إلى ذلك ؟

فإن قالوا : نعم ؛ ولا بد منه .

قيل لهم : فبم تنكرون على من يزعم أنه يصح العلم اضطراراً بالقديمين على الوجه الذى ألزمتموه فى الصوتين . وهذا ما لا جواب فيه .

---

(١) فى الأصل : طار .

ومما يتمسكون به — وقد استدل به كثير من أئمتنا — أن قالوا : الصنع دال على الصانع الواحد ، إذ لا بد الصنع من الصانع . فأما ما عدا الصانع الواحد فليس يدل عليه الفعل ، وتتعارض فيه الأقوال والأعداد . وليس إثبات اثنين بأولى من إثبات ثلاثة ، وكذلك القول فى جملة المبالغ والأعداد ، فتتعارض الأقاويل ، ولا يترجح بعضها على بعض ، وتتساقط ، ويبقى الذى يفتقر الصنع إليه ، وهو الصانع الواحد .

وهذه الطريقة ، وإن ذكرها الأستاذ أبو بكر ، فهى غير مرضية عند المحققين. ومرجعها يؤول إلى أنه لا دليل على إثبات ثان ، وانتفاء الدليل على الشىء لا يدل على انتفائه . وأقرب شىء فى إبطال هذه الطريقة ، معارضة لا مخلص منها ، وذلك أنا نقول : كما لم تقم دلالة على إثبات ثان ، لم تقم دلالة على نفيه ، فلئن دل عدم الدليل على إثبات ثان على نفيه ، فليدل عدم الدليل على نفيه على إثباته . وهذه المعارضة لا مخلص منها .

ثم نقول : لو قدّر المقدر قديمين ، أفتزعمون أن انتفاء ثالث مع تقدم اثنين محال ، أم تزعمون أن ذلك جائز تحققه اتفاقاً / ؟ ٢٤٣

فإن زعمتم أن ذلك جائز ، فقد نقضتم دليلكم . وإن ادعيتم استحالة انتفاء ثالث مع تقدير اثنين ، أفتدعون ذلك ضرورة أم دليلا ؟ فإن ادعوا فى ذلك ضرورة ، كانوا مباهتين غير سالمين عن أن يعارضوا بمثل دعواهم فى صد مراميهم. وإن ادعوا فى ذلك دليلا ، سُئلوا عنه ، فلا يجدون إلى إبدائه سبيلا .

ثم نقول لهم : لو فكر مفكر قبل انتهاء الأنباء السمعية إليه فقال : هذه السماء المطلة لنا ، المطلة علينا معلومة ، وليس تقدير سماء فوقها أولى من تقدير سموات ، وتتعارض الأقوال فى مبالغ الأعداد فيجب القطع بنفيها ، أفيكون ذلك دليلا أم لا ؟

فإن زعم الخصم أن ذلك ليس بدليل ولا بد من الاعتراف بذلك ، فيقال لهم : فقد تقابلت الجائزات على نحو ما حررتموه فى الدلالة ، وأنّى يستقيم ذلك من أئمتنا مع تجويزهم ثبوت صفات لله تعالى سمعيه ، كاليدين ، والعينين ، والوجه لا يتوصل إلى دركها بقضايا العقول ؟

فإن قال قائل : ألستم قلتم إن من ادعى صفة للحوادث زائدة على ما استدركتها العقول من الصفات ، كان مبطلا ، وسبيل الرد عليه انتفاء الأدلة والعلوم الضرورية ؟

قلنا : من اقتصر فى إيضاح فساد وادعاء صفة زائدة على الصفات على ما ذكرتموه ، كان قاصراً فى استدلاله ، غير بالغ مقصده .

فإن قيل : فما سبيل الاستدلال على نفى الصفات المدّعاة ؟

قلنا : سنجمع فى ذلك طرقاً عند ذكرنا سبيل الدلالة .

ومما يتمسك به المعتزلة ، وبعض المنتمين إلينا ، أن قالوا : لو قدرنا قديمين لم يخل : إما أن يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تختص بالدلالة عليه والتعلق به ، أولا يقدر واحد منهما على ذلك ، أو يقدر أحدهما دون الثانى .
٢٤٤ فإن لم يقدرا بَانَ عجزهما ووضح نقصهما ، وإن لم يقدر أحدهما / استبان نقصه .

وإن قيل : هما جميعاً قادران على ذلك ؛ كان ذلك محالا ، فإن الدال على الصانع صنعه فلا يتصور فى المعقول تقدير صنع يبين اختصاصه بأحدهما ، وهذا فيه نظر أيضاً . وذلك أن للقائل أن يقول : بم تنكرون على من يزعم أن نَصْب الدلالة على تعيين أحدهما محال ، وليس من قبيل المقدورات ؟ فلزم من عدم تصوره ، العجز والنقص ، إذ عدم تصور المحال لا يعجز القادر كاجتماع الضدين وسائر وجوه الاستحالة ، فعلى الخصم أن يوضح كون ذلك من المقدورات أولا عند تقدير اثنين ، ثم يرتب عليه التعجيز عند عدم تصوره [ثانياً] .

والذى يوضح ذلك أن قائلا لو قال : هل فى المقدور نصب دلالة على صدق الأنبياء خارجة عن قبيل المعجزات ، ثم زعم أنه لو لم يتصور ذلك ، أفضى إلى تعجيز الإله وتناهى مقدوراته . فسبيل الجواب أن نقول : تقدير دليل آخر سوى المعجزات محال ، وعدم تصور المحال لا يوجب تعجيزاً .

ومما يختص المعتزلة بالتزامه أن قالوا : إذا رأينا شجرة تهتز وتتمايل ، فلا يتميز عندنا خلق الإله من خلق غيره بقضية عقلية ، فيجوز أن تكون حركتها من فعل الله إبتداء ، ويجوز أن تكون متولدة من سبب من الأسباب ، وسنوضح ذلك فى خلق الأعمال ، فبطل ما عولوا عليه .

فهذا جميع ما تمسكوا به فى إثبات الوحدانية ، ولا يشذ منها شىء إلا ترديد عبارات وتكرير صيغ وألفاظ . وفيما قدمناه التنبيه على جميع مقاصدهم . ثم إن القاضى رضى الله عنه ذكر دلالة مقتضبة من دلالة التمانع ، وأوضح استقامتها على أصول أهل الحق ، وبطلانها على قواعد المعتزلة ، وذلك أنه قال : لو قدرنا قديمين ، قادرين ، غير متصفين بشىء من صفات النقص ، ووصفنا كل واحد منهما
بالاقتدار على جميع المقدورات ، ثم قدرنا اختلافهما فى الإرادة / كما أوضحناه ٢٤٥
فيما تقدم ، فإذا أراد أحدهما تحريك جوهر ، وأراد الآخر تسكينه ، فليس أحدهما أولى بأن يوجد مقدوره من الثانى . فإذاً فرضنا الكلام فى تقدير قديمين متساويين فى جملة صفات الإلهية ، وإذا كانا كذلك ، استحال تخصص أحدهما بإيجاد مقدوره ، واستحال اجتماع المقدورين لتضادهما ، فلم يبق إلا أن لا يوجد مقدور واحد منهما ، وذلك مستحيل ، إذ الاقتدار فى الفعل الممكن يتضمن تجويز وقوعه ، إذا لم يكن القادر ممنوعاً . وقد أوضحنا استحالة رجوع المنع إلى ذاتيهما أو إلى صفتيهما ، ولم يتحقق أيضاً من أحدهما فعل فيقدر منعاً للثانى . وكل أصل يترتب عليه امتناع وقوع المقدور من غير مانع ، فهو باطل من حيث أفضى إلى قلب الحقيقة .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن المقدور يمتنع وقوعه لمعنى جهلتموه ،

ولم تحيطوا به علماً ، ناقضوا الدلالة على استحالة ذلك أم جوزوه ، وتشككوا فيه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، وذلك أن المنع لا يخلو : إما أن يرجع إلى ذات القديمين ، أو إلى فعل من أفعالهما ، أو إلى عدم . ويستحيل صرف المنع إلى العدم ، فإنه نفى محض ، ، وما كان نفياً محضاً ، استحال أن يتعلق به اقتضاء ، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه .

فإن قيل : أليس عدم الحياة يمنع وجود العلم وهو نفى محض ؟

قلنا : ليس الأمر كذلك . فإن المانع عندنا من ثبوت العلم الموت ، فإنه مضاد للعلم . فرجع المنع إلى وجود إذاً على ما سنوضحه ، إن شاء الله فى « كتاب العلل » .

ثم نقول : لو توهم متوهم ما قلتموه ، لما كان فيه ، كالقدح فى مقصودنا . فإن الحياة شرط فى ثبوت العلم ، فنظير ذلك أن يتحقق لمقدور أحد القديمين شرط ثم يعدم فيمتنع لعدم المشروط .

ولا سبيل إلى تقدير شرط فى مقدور أحدهما بعدم عند تقدير الثانى ، فإن
٢٤٦ وجود أحدهما لا يؤثر/فى تغيير أحكام الثانى أصلا ، فاندفع السؤال . فإذا استحال أن يكون المانع عدماً ، لم يبق إلا قسمان : أحدهما : أن يقدّر من أحدهما أو من كل واحد منهما فعل هو منع للثانى ، وهذا مستحيل . فإن ذلك الفعل لا يخلو : إما أن يكون مضاداً لمقدور الثانى ومراده ، أو لا يكون مضاداً له . فإن لم يكن مضاداً[1] له ، استحال أن يكون ممتنعاً منه ، فإنه يجوز فى العقل تقدير ثبوتهما معاً ، وبطل أن يكون أحدهما منعاً الثانى . وإن كان ذلك الفعل المقدر ضدا لمراد أحد القديمين ، فمن حكم المضادة أن تثبت بين شيئين ولا يتخصص بها أحد الطرفين ، بل يضاد كل واحد منهما الثانى ، ويستحيل أن يضاد الشيء

---

(١) فى الأصل : مضاد .

مالا يضاده . فإذا وضح ذلك ، فقد عاد ترتيب الكلام إلى ضدين يريد أحد القديمين أحدهما ، ويريد الثانى الثانى، فينبغى أن لا يتم مقدور واحد منهما لما ذكرناه فى صدر الدليل . فبطل إسناد منع المقدورين إلى فعل . ويستحيل أيضاً رجوع المنع إلى ذاتى القديمين وصفاتهما لما ذكرناه أولا من أن الحكم الثابت للفرد الواحد لا يزول بثبوت آخر ، إذ لا اختصاص لإحدى الذاتين بالأخرى . وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً .

والذى يقطع الشغب ، ويحسم موارد[1] الريب أنه إذا ثبت استواء القديمين ، واتضح استحالة تخصص مقدر أحدهما بالحدوث . فيلزم من ذلك امتناع المقدورين ، وفى امتناعهما خلو الجوهر عن الضدين ، واستحالة ذلك كاستحالة اجتماع الضدين .

فإن قيل : فهذا الذى ذكرتموه عين دلالة التمانع .

قلنا : لسنا ننكر أنها مترتبة عليها ، مقتضبة من أصولها وأركانها ، ولكن المقصد منها غير المقصد من دلالة التمانع . وذلك أنا أوضحنا امتناع المقدورين ، وانقلاب القدرة عن حقيقتها ، ورمنا فى سياق دلالة التمانع تقدير المنع من أحدهما .

وجملة القول فى ذلك : أنا لو قدرنا قديمين ، مختلفين فى الإرادة ، فنقسم القول فى مقدوريهما أقساماً / وجميعها مستحيلة ، ولا بد من أحدها ، والخيرة إلى المستدل ٢٤٧
فى فرض الاستحالة فى آحاد الأقسام .

فإن قال قائل : غاية ما تعلقتم به تجويز ثبوت المقدور عند ثبوت القدرة ، غير سديد . وذلك أنكم أثبتم القدرة القديمة فى الأزل ، وأحلتم وجود مقدور أزلى ، وليس فى الأزل مانع يرجع إلى الذات أو إلى فعل من الأفعال . فإن من استحال ذلك ، لم يستحل ما قلتموه .

---

(١) فى الأصل : مواد .

وأسدّ الأجوبة فى ذلك أن نقول : نحن أثبتنا القـــدرة أزلية ، ولم نقل إنهـا تتعلق بمقدور أزلى ، ولو تعلقت بمقدور أزلى وارتفعت الموانع ، للزمنا تجويز وجود المقدور كما ألزمتمونا . ولكنا لا نثبت مقدوراً أزلياً ، بل نقول : مقدور القدرة القديمة حادث يقع فيما لا يزال ، فلا نتصور وقوع الحادث، إلا ويجب القطع بتجويزه وإحالة امتناع وقوعه . فقد وضح إنما هو مقدور ومجوز الوقوع ، وليس من هذا القبيل ما نحن فيه . فإن تحريك الجسم مجوّز فى نفسه ، وهو مقدور فى ذاته ، وامتنع مع ذلك من غير تقدير مانع يرجع إلى الفعل أو إلى الذات ، والأزلى ليس من قبيل المقدورات . فوضح الانفصال عن السؤال ، واستثبت الدلالة على أصول أهل الحق ، وهى غير مستقيمة على مذاهب المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أنهم جوّزوا تقـــدير حالة تثبت فيها القدرة مع ارتفاع الموانع وإمكان وقوع الفعل ، ثم يمتنع وقوع الفعل بالقـــدرة ، وذلك أنهم قالوا : لا يستحيل وقوع المقدور بالقدرة الحادثة فى أول حال حـــدوثها ؛ والموانع مرتفعة ، ووقوع الفعل ممكن على الجملة .

والوجه الثانى أن نقول : هذه الدلالة مستندة إلى إثبات القدرة ، وقد نفى المعتزلة القدرة ، ولزمهم من نفيها نفى كون القديم قادراً على ما سنوضحه فى الصفات، إن شاء الله عز وجل .

وقد حرر المعتزلة دلالة أسندوها إلى حكم القدرة ، وسلكوا فيها منهجاً آخر.
٢٤٨ وذلك أنهم قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لزم أن/يكون كل واحد منهما قادراً لنفسه، ومن حكم الوصف الثابت للنفس ، إذا كان متعلقاً ، أن يعم فى تعلقه . فيلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، ولو أراد مراداً واحداً ، وجب ثبوت ذلك المراد بينهما ، وهذا إثبات مقـدور بين قادرين ،

وهو مستحيل . ففرضوا الدلالة على الاتفاق فى الإرادة . وهذا الذى ذكروه غير سديد على أصلهم ، فإنهم لا يصح منهم منع مقدور بين قادرين على ما أشرنا إليه . وسنبسط القول فيه فى أحكام القدر[1] إن شاء الله .

ثم نقول : أنىّ يستقيم ذلك فيكم مع مصيركم إلى أن مقدور العباد ليس بمقدور لله من حيث اختص العباد بالاقتدار على مقدوراتهم ، فكيف يستقيم ذلك ممن يدعى لزوم عموم التعلق فى الصفة الراجعة إلى الذات ؟ فبطل ما قالوه من كل وجـه . ويصدهم عن ذلك نفيهم القدرة مع استحالة حكم القدرة دون القدرة .

ونطرد هذه الدلالة على أصول أهل الحق على أحسن وجه ، وذلك أنا لو قدرنا اتفاق القديمين فى الإرادة ، للزم منه أن يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الثانى عين مراد الآخر ، ويقصد كل واحد منهما إيجاد مقدوره ، فيفضى ذلك إلى امتناع مقدوره أو وقوعه عن قدرتيهما ، ويؤدى ذلك إلى وقوع خلق من خالقَيْـنِ .

فإن قال قائل : كيف يصح لكم ذلك ، مع تجويزكم مقدوراً بين قادرين ؟

قلنا : إنما جوزنا كون المقدور بين قادرين من وجهين مختلفين . فأما أن نجوز وقوع خلق من خالقين ، فلا . وإيضاح القول فيه أن الوجه الواقع بقدرة الله فى مقدور العباد ، لا يقع بقدرة العبد . والوجه الواقع بقدرة العبد ، وهو الكسب ، لا يقع بقدرة الرب ، فما تعلقت القدرتان بوجه واحد ، وكأنهما على التقدير متعلقان بمقدورين ، وليس كذلك الخلق .

فإن قيل : فما دليلكم على منع خلق / من خالقين ؟ ٢٤٩

قلنا : هذا مما سنستقصى ذكره فى كتاب « القدر » إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل : القدرر .

والذى يقع به الاستقلال ها هنا أن نقول : لو قدر خلق بين خالقين ؛ فلا يخلو كل واحد منهما أن يكون بحيث لو انفرد ، تصور منه إيجاد المقدور ، أو كان بحيث لو انفرد ، لم يتصور منه إيجاد المقدور . فإن كان كل واحد منهما بحيث لو انفرد تصور منه إيجاد المقدور ، فأثر قدرته عند تقدير الاجتماع ، كأثر قدرته عند تقدير الانفراد . ثم القدرة عند تقدير الانفراد تؤثر فى إيجاد الذات فلتؤثر عند الاجتماع ، وإذا أثرت عند الاجتماع ، نفت القدرة الثانية ، ولم يبق لها أثر[1] . ولو قدر كل واحد منهما غير مستقل بالاختراع عند الانفراد ، ولا يتصور تأثير القدرة عند الاجتماع ، فإن المسألة مفروضة فى مخترع واحد ، ومن حكم الواحد أن يستحيل ببعضه . فإذا لم تؤثر قدرة أحدهما عند الانفراد ، فلا أثر لها أصلا سواء قدر منفرداً أو مع غيره .

وهذا رمزنا إلى الدلالة ، وفى بسطها ، خروج عن مقصدنا ، وجزم بشرط الكتاب ، فإن من شرطنا فيه محاذرة التكرار ما أمكن .

واعلموا — وفقكم الله — أن المتأخرين من المعتزلة لما استيقنوا اضطراب أدلة التوحيد على قضية أصولهم ، وعلموا أنها لا تستقيم على قواعدهم ، أبدوا عند ذلك طريقة ، انسلوا بها عن ربقة الدين ، فقالوا : ليس فى العقل ما يدل على الوحدانية ، وإنما سبيل معرفتها الشرع .

قال القاضى رضى الله عنه : وإنما العجب من أقوام يستقصون عقولا تستدل فى الرؤية وخلق الأعمال ، وأبواب الهدى والضلال بالأدلة السمعية ، ويزعمون أن مدارك العقائد العقول ، ثم يكبهم الله لمناخرهم ، ويركسهم على رءوسهم ، حتى
يعترفوا بأن التوحيد لا يثبت عقلا . ولولا/ورود السمع لجوزنا إثبات آلهة . ٢٥٠

---

(١) فى الأصل : أثراً .

ثم الذى ذكروه رجوع إلى السمع ، ورد له . فإن أرباب التأويل أجمعوا قاطبة على أن قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا[1] » من حجاج القرآن. وليس الغرض منه إنباء عن مغيب ، وإخبار عن مجوّز ؛ بل مساقه مساق الاحتجاج . كقوله تعالى فى الرد على من أنكر الحشر واستبعد إعادة العظام بعد ما رمّت : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » [2] . فكان ذلك احتجاجا من الله على المنكرين للإعادة، المعترفين بالبداية والنشأة. فقد صرحت الآية فى التوحيد بالاحتجاج العقلى بإجماع الأمة. فمن زعم أنه ليس فى القرآن حجة مفضية إلى درك الوحدانية، فقد راغم نص الكتاب، ولم يستند بالاسترواح إلى السمع إلا التكذيب به ، عصمنا الله من الخبال فى الدين والضلال المؤدى إلى محادّة المسلمين .

ثم نقول لهؤلاء : لو قدرنا قديمين متساويين فى كمال الاقتدار ، وصورنا اختلافهما فى المراد ، فلا يكون أحدهما بإيجاد مقدوره أولى من الثانى على ماقدمنا تقديره . فلو جعلنا ذلك من جائزات العقول ، لزم فيه تجويز ثبوت قادر مع استحالة وجود مقدوره ، ومع ارتفاع الموانع والدوافع . فمن ساغ ذلك فى عقله فليسوغ ثبوت مقدور بلا قادر ، فإنه إن لم يبعد ثبوت قادر مع استحالة المقدور الممكن ، لم يبعد ثبوت المقدور مع انتفاء القادر. ثم يلزم من ذلك إبطال العقليات والسمعيات جميعاً ، وذلك لأن الآيات المشتملة على التوحيد ليست من المعجزات فى أنفسها ، إذ الإعجاز لا يتحقق بالآية والآيتين ، وإنما نعرف ثبوت آحاد الآى مترتباً على ثبوت صرف المبلّغ . ولا يثبت صدق المبلغ إلا بالمعجزة ، ثم لاتدل المعجزة إلا بعد أن / يثبت فعلا لله سبحانه وتعالى . فبم تنكرون على من يزعم أنها ٢٥١
وقعت من غير قادر ؟

فإن قالوا : يستحيل وقوع مقدور من غير قادر .

---

(١) ٢١ : ٢٢ (٢) ٣٦ : ٢٩

قلنا : إن لم يستحل ثبوت قادر غير ممنوع مع استحالة وقوع مقدوره ، فلا يستحيل ثبوت مقدور من غير قادر أيضاً . فقد وضح بما قلناه انسداد الطرق العقلية والسمعية جميعاً على المعتزلة .

الفصل الثالث : يشتمل على نصب الدلالة على نفى القديم العاجز، وينطوى على وجوب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى من المقدورات .

فإن قال قائل : قد أسندتم جميع ما قدمتم إلى استحالة ثبوت قديم عاجز، وإلى إيجاب تعلق القدرة القديمة بما لايتناهى، فدُلّوا على مرامكم فى الأصلين، وأقيموا الدلالة على القاعدتين .

قلنا : غرضنا مما قدمناه استحالة ثبوت إلهين متقدسين على النقص ، منعوتين بما يجب نعت الواحد به ، وقد استتب فى ذلك غرضنا. وهذا الذى تطالبون به مما لم نتعرض له فيما تقدم .

ونحن الآن نوضح الحق فى الأصلين مستعينين بالله . فأما القديم العاجز ، فالدليل على استحالته أن العاجز هو الذى يقوم به العجز كما أن القادر هو الذى تقوم به القدرة . فلو أثبتنا عاجزاً قديماً ، لزم إثبات عجز قديم، وذلك مستحيل. فإن صفة العجز تتضمن حدثه لأن العجز يتضمن امتناع الفعل ويقتضيه ، وهذا معلوم من صفة العجز لا سبيل إلى جحده ، ويستحيل إثبات العجز غير مؤثر فى اقتضاء امتناع الفعل . ولو أثبتنا عجزاً قديماً ، لما كان مؤثراً فى منع الفعل ، فإن الفعل يمتنع وقوعه قديماً من غير تقدير عجز ، وإنما يثبت العجز عن الشىء الذى لولا العجز عنه لصح .

والذى يحقق ذلك أن المستحيلات كاجتماع المتضادات ونحوها ، لما كانت
٢٥٢ مستحيلات من غير تقدير عجز، استحال كونها معجوزاً / عنها . فوضح بذلك أن العجز يتضمن الحدوث . وينزل العجز مما ذكرناه منزلة الحركة من حيث اقتضت

صفة الحركة حـدوثا ، إذا هى كون فى مكان بعد الكون فى غيره ، ومن ضرورة ذلك الحدث وثبوت الأولية .

فإن قال قائل : هذا الذى ذكرتموه فى العجز ينعكس عليكم فى القدرة ، فإن من حكم القدرة التمكن من المقدور بها ، كما أن من حكم العجز امتناع الفعل ، ثم أثبتم قدرة قديمة مع استحالة مقدور قديم ، فأثبتوا أيضاً عجزاً قديماً يؤثر فى امتنـاع فعل فيما لا يزال ، وإن لم يؤثر فى الأزل .

الجواب عن ذلك أن نقول : من حكم القدرة التمكن بها إما فى الحال ، وإما فى المآل . وليس من شرطها مقارنة مقدورها إياها ؛ بل يجوز استئخار المقدور عنها . والذى يوضح ذلك أنا إذا قدرنا جوهراً حادثاً بالقدرة ، فهو فى أول حال حدوثه مقدور ، وإذا نفى ، لم يكن مقدوراً فى الحالة الثانية . فلو علم الله سبحانه وتعالى أن الجوهر سيعدم فى الحالة الثالثة وهو يعيده فى الحالة الرابعة ، فما القدرة على الإعادة فى الرابعة ثابتة فى الحالة الثانية ، وإن لم يتحقق مقدورها معها ، وإنما يقع مقدورها فى الحالة الرابعة ، فلم يمتنع إذاً استئخار المقدور عن القدرة ، إذا كانت القدرة باقية . وإنما يمتنع ذلك فى القدرة الحادثة من حيث استحال بقاؤها ، فلم يبعد أن يكون القديم سبحانه وتعالى على صفة فى أزله يصح منه لأجلها الفعل فيما لا يزال .

ولا يجرى العجز فى ذلك مجرى القدرة ، فإنا صورنا قادراً يمتنع عليه مقدوره لمعنى يقتضى الامتناع ، ولا نتصور عاجزاً عن الشىء مع مقارنة التمكن لعجزه حتى
٢٥٣ يقال : هذا متمكن مما هو عاجز عنه ، وسيظهر أثر العجز / فى الثانى . وهذا يوضح كون العجز مقتضياً امتناع الفعل معه من غير استئخار بخلاف القدرة ، ولذلك جاز منع القادر لو قدرنا قادراً قديماً ، ولا يجوز تمكن العاجز . فهذا أقصى الامكان فى تقدير ذلك .

وقد ذكر القاضى فى « الهداية والنقض » أن نفى القديم العاجز يستدرك سمعاً .

وإنما قال ذلك لاعتقاده لزوم معارضة العجز بالقدرة ، كما قدمناه ، وليس الأمر عندنا كذلك ، والفصل بين العجز والقدرة واضح لا يخفى دركه على متأمل .

والظن بالقاضى أنه اعتضد بالسمع ، ولم يرد دلالة العقل . وهذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ، فإنه لم يصرح برد دلالة العقل . ولو اعتقد بطلانها ، لما تحاشى من التصريح به ، فليس من دأبه التغطية والتمويه . وهذه الدلالة لاتستقيم على أصول المعتزلة ؛ وذلك أنهم زعموا أن العجز يتقدم على المعجوز عنه ، كما تتقدم القدرة على المقدور عليه على ما سنقرره فى القدر إن شاء الله

فإن قيل : قد وبختم المعتزلة فى الاستشهاد بالأدلة السمعية ، ثم وقعتم فيما منه فررتم . فالجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أن نقول : نحن لم نبطل دلالة العقل، بل قررناها قرارها، واعتضدنا بدلالة السمع تيمنا ، وأنتم أبطلتم دلالات العقول .

والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : أنتم سددتم مدارك العقل فى نفى قديمين ، إلهين كاملى الاقتدار ، فجركم ذلك إلى اضطراب المقدورات ، وذلك يفضى إلى رد السمع ، ونحن إن قدرنا عاجزاً قديماً عقلا ، فليس فى ذلك مايقدح فى أحكام القدر، فافترق مذهبانا .

فإن قال قائل : هذا كلامكم فى نفى قديم عاجز ، فما الدليل على وجوب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى ؟

٢٥٤ قلنا : قد ذكر أهل الكلام فى ذلك طرقا لا نرتضيها/ونحن نشير إليها ، ونبدى وجوه القدح فيها ، ثم نذكر الطريقة المرضية .

فمما ذكروه أن قالوا : لو لزم أن يقدر القديم على بعض المقدورات ، لوجب أن يكون عاجزاً عنها ، وقد قدمنا استحالة العجز [على] القديم ، وهذا فيه نظر . إذ للمعترض أن يقول : لا نقدر على بعض المقدورات ولا نعجز عنه ، كما

لا يقدر الواحد منا على الألوان ، ولا يعجز عنها . والتقصي عن هذا السؤال تكلف .

ومما ذكر فى ذلك أن القدرة لو صلحت لإحداث شيء ، لوجب أن تصلح لإحداث كل شيء جائز ، لأن حقيقة الحدوث واحدة لا تختلف ، والقدرة الصالحة لوجه منه ، صالحة لجميع وجوهه ، وهذا فيه نظر عندنا .

وللمعترض أن يقول : إذا نفينا الحال ، وقلنا : إن الجوهر يخالف العرض بما اختص به فى خاصيته ، وخاصيته غير وجوده ، فلزم من ذلك اختلاف الوجودين ، وفيه إبطال الدليل .

وإن قلنا بالحال ، فالدليل مع القول بها مدخل أيضاً . فإن جميع صفات الجوهر تثبت بالقدرة عند أهل الحق . فللمعترض أن يقول : إن استواء وجود الجوهر والعرض ، [وإن] لم تستوى صفاتهما ، فيجوز أن تصلح القدرة لأحدهما دون الثانى .

والذى يجب التعويل عليه فى ذلك أن نقول : نحقق انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد من غير تقدير ثان ، ثم ننعطف على غرضنا فى تقدير قديمين. فالدليل على انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد ، أن مقدوراته لو تناهت وانتهت، وبقيت قدرته فيما لا يزال من حيث ثبت قدمها واستحال عدمها ، والفعل فيما لا يزال ممكن ، فيستحيل تناهى المقدور مع بقاء القدرة . إذ لو جاز ذلك فى وقت ، جاز فى كل وقت .

فإن قال قائل : لا نلزمكم تناهى المقدورات من هذا الوجه ، بل نقول : ما المانع من تعلق قدرة القديم ببعض الأجناس على أن لا تتناهى آحادها ، ولكن القدرة لا تتعلق ببعض الأجناس .

قلنا : هذا / باطل ، فإن الذى صورتموه لا يخلو : إما أن يكون محالا أو ٢٥٥

جائزاً . فإن كان محالا، فليس فى الانكفاف عن المحالات قصور فى القدرة ، وليس المحال مقدوراً فيسأل عن تعلق القدرة به .

وإن زعم السائل : أن الذى سألت عنه ، جنس ممكن وقوعه ، جائز حدوثه .

فيقال له : أيجوز حدوثه بنفسه أم لا يجوز ذلك ؟

فإن زعم السائل أنه يجوز حدوثه بنفسه ، فقد رد قضية العقل. ويلزمه تجويز وقوع كل حادث من غير قدرة ، وهذا يفضى إلى رد أصل القدرة .

وإن قال : إنما يجوز وقوعه بالقدرة الحادثة ولا يتعذر وقوعه إلا بالقدرة القديمة .

قيل له : فإن ما استحال أن يقع بالقدرة القديمة ؛ استحال أن يقع بالقدرة الحادثة ،فإن القدرة الحادثة واقعة بالقدرة القديمة فكيف، يقدرالقديم على اختراع قدرة على مقدور ، وجنس ذلك المقدور ليس بمقدور له ؟

فإذا وضح ذلك فىالواحد رجعنا إلى تقدير القديمين ، فلا يخلوا حالها: إما أن يكون كل واحد منها ناقص المقدور ، أو يكون أحدهما كامل المقدوردونالثانى. فإنتناهى مقدورهما جميعاً ، لزم من ذلك مايلزم من تناهى مقدورالقديم الواحد، وإن عمّ تعلق قدرة أحدهما دون الثانى ، فيجرى فى القدر المقدورلأحدهماالتمانع، كما قدرناه فى القادرين للذين لاتتناهى مقدوراتها .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن مقدور الأقدر منهما يقع ؟

قلنا : هذا محال ، فإن القديمين استويا فى وجه الاقتدار فيما استويا فى الاقتدار عليه . فانفراد أحدهما بأجناس من المقدورات لا تثبت له مزية فيما تساويا فيه ، وهذا فصل نوضحه فى أحكام القدر ، إن شاء الله .

فهذه جمل مقنعة فى التوحيد ، منبهة على جميع أطراف الكلام ، لا يشذ منها مقصد معنوى إن شاء الله . ثم إن شيخنا عقّب التوحيد بالإعادة . / ونحن نرى تأخيرها إلى أخريات الكتاب ، والله الموفق للصواب . ٢٥٦

القول فى الجسم ومعناه

اختلف الناس فى حقيقة الجسم وحدّه . فالذى صار إليه الفلاسفة : أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة . وربما عبروا عن هذا المعنى بعبارات ، ومحصول جميعها واحد . فقال بعضهم : الجسم : هو الذاهب فى الجهات ، وعنى بالذهاب فيها ما قدمناه من جهة العَرْض والطول والعمق .

وقال بعضهم : الجسم هو الذى له الأبعاد الثلاثة ، وفسّر الأبعاد بما قدمناه .

وذهب الصالحى إلى : أن الجسم هو القائم بنفسه .

وذهب هشام فى آخر أقواله إلى : أن الجسم إذا سمىّ به الإله تعالى ، وقيل : هو جسم لا كالأجسام ، فالمراد به أنه شىء لا كالأشياء .

واختلفت مذاهب الكرامية فى الجسم . فذهب شرذمة منهم إلى أن الجسم : هو الموجود . وصار آخرون إلى أن الجسم : هو القائم بالنفس . وذهب الاكثرون منهم إلى أن الجسم : هو الذى يماس غيره من إحدى جهاته . وهؤلاء افترقوا ، فصار صائرون منهم إلى تجويز المماسّة من جهة تحت ومنعها من سائر الجهات .

وذهب آخرون إلى تجويز المماسّة من سائر الجهات . وألزم هؤلاء تجويز ذلك ليكون القديم محاطاً بالأجسام ، فالتزموا ذلك ، ولم يكترثوا به .

والذى صار إليه أهل الحق أن : الجسم هو المؤلف والمتألف . والدليل على ما صرنا إليه أن نقول : وجدنا أهل اللسان ، إذا راموا الإنباء عن مفاضلة بين شخصين فى الضخامة والعبالة ، وكثرة الأجزاء يقولون : هذا أجسم من هذا ،

فقد علمنا قطعاً أنهم قصدوا بإطلاق هذه اللفظة التعرض لتفاضل بين الذاتين ، ثم نظرنا فى جملة صفات الذات وتتبعناها سبراً وتقسيماً ، فعلمنا أنهم لم يريدوا بالأجسم
٢٥٧ التفاضل فى معنى ، عدا / كثرة الأجزاء والتأليف فيها.

فإنا لو قلنا : أرادوا بأجسمها أعلمها(١) أو أكثرها(٢) حركة أو سكوناً ، إلى غير ذلك من المعانى . فنعلم بطلان جميعها إلا ما إرتضيناه . وإذا ثبت أن الأجسم ينبىء عن التفاضل فى الأجزاء والتأليف ، وهو صيغة مقتضبة من الجسم ، فإذا دلت فى بنساء التفضـل على المفاضلة فى معنى ، وجب دلالة أصـل اللفظ على ذلك المعنى .

والذى يوضح ذلك أن الأعلم لما أنبأ عن التفاضل فى العلم ، وكان مأخوذاً من العلم ، أنبأ أصل العلم عن ما دل عليه الأعلم ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

وللخصوم على الدلالة التى ذكرناها أسئلة يهون دفعها . فما راموا الاعتراض به أن قالوا : معولكم على الأجسم ومعناه . والأجسم ليس من لغة العرب ، وربما يسندون ذلك إلى ابن دريد* صاحب « الجمهرة » ، فيقولون : سئل ابن دريد عن الأجسم ، فقال : لا أعرفه .

وهذا الذى ذكروه مباهتة ومناكرة ، لما ظهر واشتهر وانتشر . فإنا نعلم أن من تخلل خلال أعراب البوادى ، وعبّر بالأجسم عن الأضخم ، لما أنكروا عليه

---

(١) فى الأصل : أعلمهما (٢) فى الأصل : أكثرهما

ابن دريد : (٢٢٣ ــ ٣٢١) هـ)

(*) محمد بن الحسن بن دريد الازدى ، من أزد عمان من قحطان ، أبوبكر ، وهو صاحب (المقصورة الدريدية ــ ط) . ولد فى البصرة . ومن كتبه « الاشتقاق » و « الجمهرة » وغيرهم .

(انظر الاعلام ٦ : ٣١٠ ، إرشاد الاريب ٦ : ٤٨٣ ، وفيات الاعيان ١ : ٤٩٧ ، طبقات الشافعية ٢ : ١٤٥ ، لسان الميزان ٥ : ١٣٢ ، تاريخ بغداد ٢ : ١٩٥)

مقاله . والذى يوضح ذلك أنهم لما قالوا : جَسُمَ المرء جسامة ، كما قالوا : بَدُنَ بدانة ، فأصدروا عن الجسم أو الجسامة وجوه الأفعال ، واشتهر منهم التفعيل ، فيقولون : جَسَّمَ الشىء تجسيماً .

ومن أوضح ما يدل على ذلك إطلاقهم الجسيم ، وهذا من البناء فى القياس المطرد ، يترتب على فعَل ، يفعل . فإنهم يقولون : كرُم فهو كريم ، وظرُف فهو ظريف . ومن ذلك قال أهل العربية لما قيل لهم: الأفعل على اقتضاء المفاضلة ، إنما يجرى فى الأفعال الثلاثية دون غيرها ، ونحن نجد العرب تقول : فلان أفقر من فلان ، وما استعملوا فيه فعلا ثلاثياً .

فقالوا مجيبين : من أصل لغتهم تقدير الفعل الثلاثى صادراً من الفقر ، وإن
٢٥٨ أضافوه فى الاستعمال ، ولم يذيعوه / فى مجارى الكلام . ويدل عليه قولهم : فقير ، فإنه دليل على ترتبه على فَقُر . ومهما استبان استعمال الفعل ثلاثياً من الجسم ، فلا منع فى استعمال الأفعال إذا لم يكن فى الأصل مختصاً بالخلق اللازمة والألوان .

ثم نقول : إن ناقش مناقش فى الأجسم ، فلا مناقشة فى الجسم ، ولاشك أن المراد به معنى المبالغة . ثم تلك المبالغة المرادة باللفظة لا ترجع إلا إلى كثرة الأجزاء أو تألفها . وغرضنا يستتب ببناء واحد .

ومما اعترض به الجهلة على ما قدمناه أن قالوا : بناء الأفعل قد يرد على غير إرادة المبالغة ، ومنه قول القائل :

قبحتم بآل زيـــد نفرا   ألأم قوم أصغراً وأكبراً

وكذلك قالوا : قول القائل: الله أكبر ، ليس المراد به تعرضاً لمفاضلة ومبالغة، بل المراد به الله الكبير . وكذلك المراد بقوله : وهو أهون عليه ، أى وهو هين عليه .

وهذا الذى ذكروه خروج منهم عن مقصدنا ، وإعراض عما رمناه . وذلك

أنا لم نقل الأجسم ينبىء عن التفاضل لبناء به ، بل قلنا : إنهم يطلقونه على إرادة المبالغة ، ويقولون فى الشخصين اللذين اختص أحدهما بالبدانة والعبالة ، والثانى بالنحول : هذا أجسم من هذا ، وذلك ما لا سبيل إلى إنكاره . فلايخلص الخصم عن ذلك تصويره بناء فى غير المبالغة بعد ما وضح إرادة المبالغة .

على أنا لو رددنا إلى قياس الأبنية ، لما كان ما قالوه منافراً لما أبديناه . فإن الأفعل إذا استعمل مع من ، أنبأ عن مبالغة لا محالة ، ولو قدر مفصولا عن من، مجرداً عنها ، لا نقسم بعد ذلك مذاهبه ، والأغلب عليه مبالغة . والذى استدللنا به مقرون بمن .

ومما يحاولون به قدحاً أن قالوا : لو صح ماقلتموه ، لصح إطلاق الأجسم فى
٢٥٩ الجمادات صحته فى الحيوانات ، فإن التفاضل فى كثرة(١) الأجزاء / والتأليفات يتحقق فى الجمادات ، تحققه فى الحيوانات .

وهذا الذى ذكروه من أظهر آيات الجهـــل بمذاهب اللغات . فإن أصول الاشتقاقات لا يجب طردها . وقد يشذ منها بعض المسميات ، وقد يختص الاسم فى عموم الاستعمال وعليه العرف ببعض المسميات ، وإن اقتضى أصل الوضع والإشتقاق عدم الإختصاص .

والذى يوضح ذلك قطعنا أن الدابة مشتقة من الدبيب ، وموضع الاشتقاق يتضمن تسمية كل من دبّ ودرج دابة أو داباً ، ولكن غلب الاستعمال فى بعض الأشياء ، وأمثال ذلك لا تنحصر فى اللغة . على أن الذى قالوه ينعكس عليهم فى إعتبار الطول والعرض والعمق ، فإن هذه الصفات لا تختص بالحيوان ، بل تتحقق فيها وفى الجمادات ، وإنما كان يكون ما قالوه قدحاً ، لو لم نلزمهم على موجب أصلهم مثل ما أزموناه .

---

(١) مكررة فى الاصل .

فإن قالوا : لو كان الأمر على ما قررتم ، لكانت رمانة القبان أجسم من الخشبة العريضة من حيث كثرت أجزاؤها ، وأربت على أجزاء الخشبة . ونحن نعلم أن الخشبة إذا كانت أكبر فى رأى العين من الرمانة فيقال : الخشب أجسم من الرمانة ، وهذا الذى قالوه يناقض ما قدموه ، فإنهم أنكروا قبل ذلك لفظ الأجسم فى الجمادات، ثم أثبتوا ما أنكروه وألزموه فى معرض آخر . على أنه لا مستروح فيه، فإن من يقدر الخشبة أجسم من الرمانة، يعتقد أن أجزاءها أكثر من أجزائها، ويطلق الأجسم على هذا الاعتقاد بلا شك فيه ، وهو صواب فى مقصد اللغة وإن كان زللا فى المعنى .

على أنا إذا جعلنا الثقل فى الأجرام من الأعراض ، لم نستبعد كون أجزاء الخشبة أكثر من أجزاء الرمانة ، فاندفع ما موهوا به . ومما يعترضون به أن قالوا : نجد العرب تقول : هذا قديم وهذا أقدم / منه ، وهذا حديث وهذا ٢٦٠
أحدث منه ، ثم لا يرجع قولهم فى الأقدم والأحدث إلى إثبات زيادة يتخصص بها أحد الموجودين ، وهذا غير سديد أيضاً . فإنا نعلم قطعاً أنهم فى إطلاق الأقدم والأحدث يعتقدون تفاضلا فى معنى قدروه ، أصابوا فيه أم أخطأوا ، فهذا إذاً لا يخرم ما مهدناه من اقتضاء المبالغة . ثم إن قدر على أهل اللغات زلل فى المعانى ، فليس ذلك قادح فى موضوع اللسان ، ووجب حمل هذا البناء على المبالغة عموماً . ثم إن صح المعنى فقد تجمّع اللفظ والمعنى . والذى رمنا إثباته معنى صحيح وهو التأليف .

على أنا نقول : راموا بالأقدم الإنباء عن كثرة مرور الأوقات وكرورها على أحدهما ، وإلى قريب من ذلك أشاروا فى الحديث والأحدث . فاستقرت الدلالة ، واندفع عنها كل ما أوردوه .

فإن قالوا : لو قدرنا عَرْض جوهرين متألفين على العرب ، وراجعناهم فى تسميته جسماً ، لأبدوا فيه أعظم التكبر ، إذ الجسم فى إطلاقهم ينبىء عن الكثافة ، وهم لا يسمون جزأين كثيفا .

قلنا: عين ما أنكرتموه ينعكس عليكم فى الثمانية الأجزاء ، فإنها لو عرضت لما سميت جسما ، ومن شدا طرفاً من التحقيق وأحاط بالجزء الفرد علماً ، علم أن ثمانية من الجواهر إذا تنضدت لم تسُرَ فى مجرى العادة ، وكذلك لو بلغت ثلاثين . فاستبان أن ما ألزمونا ينعكس عليهم ، ثم سبيل الجواب على المذهبين أن نتلق من العرب معانى كلامها ولا نحكمهم فيما يدق مدركه . فإذا ثبت إنباء الجسم عن التأليف ، حققناه فى كل متألف ، فهمه العرب أو جهلوه .

والذى يوضح ذلك أن الطول لابد منه فى الجسم ، ثم يكتفى الخصم فى تصوير
الطول بتركب جوهرين من كل قطر . ونحن نعلم أن ذلك لو فصل على العرب لما ٢٦١
سموه طولا . وأما من قال : الجسم هو القائم بالنفس ، فكل ماقدمنا رد عليه/، إذ الجسم مما يسوغ التفاضل فى معناه ، وليس كذلك القائم (١) بالنفس. وبقريب من ذلك نرد على هشام فى تسميته وتفسيره الجسم بالشىء ، ونزيده وجها آخر فنقول : أقصى ماتصير إليه أن الرب جسم لاكالأجسام ؛ بمعنى أنه شىء لاكالأشياء، فيلزمك على طرد ذلك تسمية الأعراض أجساماً من حيث كانت أشياء، وهو يمنع تسمية العرض جسماً . فإن اعترف بذلك ، فقد نقض مذهبه ، وإن أبى وامتنع من تسمية الأعراض أشياء فقد جحد اللغة ، وراغم آياً من كتاب الله منها : «وكل شىء فعلوه فى الزبر » (٢) . والمراد بذلك تبديلهم وتحويلهم ، وهو من أفعالهم وأفعال المحدثين أعراض . وقال تعالى : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » (٣) إلى غير ذلك من الآيات . ووجه جحده اللغة واضح ، فإن من أنكر تسمية اللون والأصوات أشياء ، فقد راغم . ويتسرع إلى الرد عليه أقل من شدا طرفا من كلام العرب ، وهذا سبيل الرد على الكرامية إذا زعموا أن الجسم : هو الموجود . وهذه مناقشات فى الألفاظ وستأتيكم المعانى فى مواضعها ان شاء الله .

---

(١) فى الأصل : العلم

(٢) ٥٢ : ٥٤

(٣) ٤٩ : ٥٤

فصـــــل

مشتمل على ذكر أقل الأجسام

اعلموا وفقكم الله أن الاختلاف فى هذا الفصل يستند إلى ما قدمناه فى حقيقة الجسم . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة وكافة الفلاسفة صاروا إلى أن الجسم هو الطويل العريض العميق .

وقال الجبائى لما سئل عن أقل الجسم فقال : لست أجد فى ذلك حداً ، فإن العرب لم تتعرض لتحديد أقل الجسم ، ولكنى لو قربت فيه القول لقلت : أقل الأجسام تقريباً ثمانية أجزاء تنطبق أربعة منها على أربعة . وذهب بعض أتباعه إلى قطع القول بأن أقل الأجسام : هو المتركب من ثمانية . ولا معنى لترديد القول فى ذلك ، فإن الطول والعرض والعمق لا يتحقق إلا عند انطباق الأربعة على أربعة ، / فلا معنى للتردد مع القطع . ٢٦٢

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن : أقل الجسم ما تركب من ستة . ويثبت ثلاثة على ثلاثة . وصار إلى أن العرض والطول والعمق يتحقق فى هذا الشكل . ثم قال : أقل رتبة الجسم الكثيف ستة وثلاثون جزء ، وهو الذى يجمع فيه من أقل الأجسام ستة .

وكل ما ذكروه تحكم لا محصول له . وأول ما نفاتحهم فيه أن نبطل عليهم اعتبار الطول والعرض والعمق ، ففى إبطال ذلك نقض ما اعتبروه .

ثم نقول : إن اعتبرتم الطول والعرض والعمق من كل قطر ، كان محالا . فإنا إذا عمدنا إلى أحد أقطار الجسم ولم نتعداه إلى غيره ، فلا تتحقق فيه الأوصاف الثلاثة . وإن اكتفيتم باشتمال الجملة على الأوصاف الثلاثة ، فقولوا : إذا تركب

جوهران ، وانضم إلى أحدهما جوهر آخر، فقد ثبت وصف الطول والعرض والعمق فى جملة هذا المتركب ، وإن لم يقرر فى كل أقطاره .

وهذا واضح فى الرد عليهم ، ولولا أن الكلام فى ذلك يرتبط بمناقشات فى الألفاظ لأطنبنا فيه ، ولكن الذى التزمناه فى ترتيب الكتاب الاعتناء بإيراد المعانى ، والاجتزاء بأقل ما يقع به الاكتفاء فى الألفاظ والظواهر .

فإن قال قائل : فما أقل الجسم عندكم ؟

قلنا : اختلفت عبارات أئمتنا فى ذلك . فقال بعضهم : إذا تألف جوهران فهما جسم واحد .

والذى ارتضاه القاضى وكل محقق من أئمتنا : أن الجوهرين إذا تألفا فهما جسمان ، فإن الجسم هو المتألف ، والمتألف هو الذى قام به التأليف . وقد قام بكل جوهر تأليف ، فلزم [من] تعدد التأليف ، تعدد المتألف . ولزم من تعدد
٢٦٣ المتألف تعدد الجسم / .

فإن قيل : فسموا الجوهر الفرد جسماً .

قلنا : لو تصور قيام التأليف به ، وهو فرد، لسميناه جسماً . ولكن لا نتصور ذلك ، والمعوّل عندنا فى اسم الجسم على التأليف ، فمهما تحقق ، طردنا الحد . وإن لم يتحقق ، عكسناه . ولا نستبعد ذلك فى أسامى المنتسب . فإنا إذا سمينا موجودين غيرين ، فنسمى كل واحد منهما غيراً لما تحقق كونه غيراً ، وكذا القول فى الخلافين والمثلين .

فهذه جمل تتشبث بالألفاظ فى إطلاق الجسم قدمناها للاعتضاد بها فى بقية المعانى .

القول فى إقامة الدليل على استحالة كون القديم جسماً

إعلموا أرشدكم الله أن الخلاف فى ذلك يدور بيننا وبين فئتين : إحداهما تخالف فى اللفظ والاطلاق دون المعنى ، والأخرى تخالف فى المعنى . فأما الذين خالفوا فى الاطلاق دون المعنى ، فهم الذين قالوا : المعنى بالجسم الوجود أو القيام بالنفس . وقد قدمنا على هؤلاء صدراً من الكلام ، وسنعقد عليهم فصلا فى آخر الباب ، نوضح فيه امتناع إطلاق ذلك شرعاً .

وأما الذين خالفوا فى المعنى؛ فهم الذين لم يتحاشوا من إطلاق القول بأن القديم متركب من أجزاء وأبعاض تعالى الله عن قولهم .

فنبدأ بالرد على هؤلاء ، وقد قدمنا تفاصيل مذاهبهم فى أول باب المثلين .

والعمدة فى الرد عليهم أن نقول : لو تركب القديم من جزئين فصاعدا ، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات إما أن تقوم بكل جزء ، وإما أن تقوم بواحد من الأجزاء المتركبة ، وإما أن تقوم كل صفة بجميع الأجزاء ، ونفرض ترديد الكلام فى التقسيم فى صفة واحدة ليكون الكلام أحصر .

فإن قال الخصم : تقوم بكل جزء قدرة ، فلزم منه أن يكون كل جزء مخترعاً ، وفيه تصريح بإثبات إلهين أو آلهة . فإن الذى نمنعه ونحيله ونقيم على استحالته واضح الأدلة ثبوت قديمين مخترعين سواء قدراً متصلين أومنفصلين ، ولا اختصاص لدلالة التمانع وغيرها من الطرق المفضية إلى ثبوت الوحدانية بمنفصلين ؛ بل اطرادها فى المتصلين كاطرادها / فى المنفصلين . ٢٦٤

وإن زعم الخصم : تقوم بأحد الأجزاء المتركبة ، فيلزم من ذلك تخصص ذلك الجزء بكونه مقتدراً ، خالقاً ، إلهاً ، وإذا خلا سائر الأجزاء عن القدرة وجب أن يتصف بأضدادها ، وفى ذلك مصير إلى إثبات قديم عاجز مع إثبات

قدماء غير قادرين ، وغير صفات للقديم القادر ، فإن كل جزء مقدّر ليس بصفة للجزء الذى قامت به القدرة .

على أن القول بذلك يلجىء صاحبه إلى التحكم من غير تحصيل ، إذ ليس بعض الأجزاء فى اختصاص القدرة به أولى من بعض .

ولو قال الخصم : تقوم القدرة الواحدة بجميع الأجزاء المتألفة ، كان ذلك محالا ، فإن المعنى الواحد لا ينقسم على ذوات ، ويستحيل قيام المعنى الواحد بذاتين قائمتين بأنفسهما ، ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد واحد بجملة جواهر العالم ، وكذلك سبيل الإلزام فى كل عرض . فإذا بطلت هذه الأقسام ؛ لم يبق بعد بطلانها إلا القطع باتحاد الإله ، وانتفاء التركب والتألف عنه .

فإن قال الخصم : بم تنكرون على من يزعم أن القدرة تقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم منها للجملة دون المحل على الاختصاص ؟

قالوا : وهذا كما أن العلم يقوم بجزء واحد من قلب الإنسان ، والعالم بذلك العلم جملة الإنسان .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذهب الخصم . فمن قضية أصولنا أن الحكم الذى يوجبه المعنى يختص بالمحل الذى قام به المعنى ، ولا يتعداه أصلا . فالعالم من جملة الإنسان الجزء الذى قام به العلم ، والجملة لا توصف بحكم العلم ، وسنوضح ذلك فى صدر التعديل والتجوير عند ذكرنا اختلاف الناس فى الإنسان والمكلف على التعيين . فهذه هى الدلالة السديدة ، وبها تعتضد كل نكتة تذكر فى نفى التجسيم ، وسنوضح إضطرابها على المعتزلة .

وما تمسك به القاضى أن قال : من أثبت القديم جسما متركبا فمن قضية أصله أنه متحيز ، وأخص وصف الجوهر تحيزه/ ، فلو ثبت للقديم أخص وصف الجوهر، ٢٦٥
لزم مساواته للجوهر فى جملة صفاته ، إذ يستحيل اجتماع المجتمعين فى أخص

الأوصاف مع اختلافهما فيما عدا الأخص من الصفات . وهذه الدلالة قد بناها القاضى ، رضى الله عنه ، على أصل له قررناه فى حقيقة المثلين ، وذلك أنه يقول : المجتمعان فى الأخص يجب اجتماعهما فيما عداه . ثم له فى ذلك طريقان :

يقول فى أحدهما : الاجتماع فى الأخص علة فى الاجتماع فى سائر الصفات .

ويقول فى طريقة أخرى : الاجتماع فى سائر الصفات واجب عند الاجتماع فى الأخص وليس الاجتماع فى الأخص علة موجبة . وعلى موجب الطريقين تستمر الدلالة .

ومن قال من أصحابنا : يجوز الإجتماع فى الأخص مع الإختلاف فى سائر الصفات ، لم يرض التمسك بهذه الدلالة ، وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً .

ومما نستدل به على غلاة المجسمة ، وهم الصائرون إلى أن القديم تعالى عن قولهم ، محدود تحيط به أقطار ، وتحصره محاذ ، ومقابلات ، ويجوز عليه التحول والانتقال والنزول والصعود ، فهذا ماصار إليه معظم المجسمة .

وسبيل الكلام عليهم أن يسألوا عن دلالة حدث العالم ، فإن ترددوا فيها ، ولم يستقلوا بإيرادها ، بانَ عجزهم عن قاعدة الدين ، وأصل المعارف . فإن السبيل الذى به نتوصل إلى معرفة المحدِث ثبوت الحدث .

وإن راموا ذكر الدلالة على حدث الأجسام ، لم يطردوا دلالة إلا نقرر عليهم مثلها فى الجسم الذى حكموا بقدمه ، وتدور عليهم حيرتان . إحداهما القدح فى دلالة حدث العالم ، والأخرى القدح فى قدم الصانع . وطرد دلالة الحدث فى كل من تجوز عليه الانتقالات ، وهذا واضح لامهرب منه ، ولم نبسط قولنا فيه اكتفاء منا بما قدمناه فى حدث العالم .

وقد ينتهى الغلاة من المجسمة إلى أن يقولوا : القديم متصوّر متشكل / وهو ٢٦٦

على صورة آدم عليه السلام ، ومن انتهى به الجهل إلى هذا المنتهى ، لم يأمن أن يكون بعض من يلقاه فى الطرق آلهة .

وهذا هو الكفر الصراح ، والاسترابة فى المعبود ، وإثباته على وجه يلتبس بالصور والأشكال ، أعاذنا الله من الضلالات ، وهدانا لطرق الرشاد .

ومما نستدل به على الجسمة أن نقول : إذا زعمتم أن القديم تعالى محدود ، فلا تخلون : إما أن تصفوه بكل حدّ ، وإما أن تصفوه ببعض الحدود . فإن وصفتموه بكل حد ، كان باطلا بضرورة العقل . فإن الحدود متناقضة متنافرة ، لا يجوز تقدير اجتماعها . فإن من الحدود القصر ومنها الطول ، واجتماعهما محال ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

وإن زعموا أنه مختص ببعض الحدود ، وهذه قضية أصلهم ، فإنهم قالوا : هو على مقدار العرش . ومنهم من يقول : إنه أصغر من قدر العرش ، ولكنه أرزن منه . فإذا خصصوه بحد ، تعالى الله عن قولهم ، قيل لهم : ليس بعض الحدود فى المعقول أولى من بعض ، بل جميعها فى التجويز بمثابة واحدة ، فيلزم من الاختصاص ببعضها الافتقار إلى مخصص . وأصل هذا الاعتبار سائر أجسام العالم ، فإنها لما اختصت بأقدار وحدود ، وجاز فى العقل تقديرها على غير ما هى عليه من حدودها ؛ فنعلم بذلك افتقارها إلى المدبر والمقدر .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الذى ذكرتموه ينعكس عليكم فى سائر صفات الإله ؟ فإذا قال القائل : يجوز أن يختص الحىّ بالعلم ، ويجوز أن يختص بالجهل ، وإذا اختص القديم بالعلم وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص . قالوا : فإن لم يلزم هذا السؤال ، لم يلزم ما قلتموه .

والجواب عن ذلك أن نقول : العلم مما وجب لله وقامت الدلالة على وجوبه له ، وانتفى الجواز عنه ، ولم يتقابل فيه جائزان . فيلزم من الاختصاص بأحدهما المخصص . وذلك أن الفعل المحكم دل على العلم/وذلت استحالة تسلسل الحوادث إلى ٢٦٧

غير أول على قدم العلم . فقد ثبت إذاً وجوب العلم ، وكذلك القول فى سائر الصفات . وليس كذلك حد مخصوص ، فإنه لا دليل فى العقل لا من جهة الفعل ولا من غيره يخصص حداً من بين الحدود . إذ سبيل إثبات الصفات على الوجوب دلالة الأفعال أو نفى النقائض . والاختصاص بحد ، لا يرشد إليه فعل ولا يدل عليه طريق انتفاء النقائض . فوضح بذلك أنه ليس بعض الحدود أولى فى التجويز من بعض .

والذى يقرر ما قلناه ، وهو الذى يقطع تشغيب المعترضين ، أن نقول : لو جاز تقدير حد على الوجوب ، لجاز لمن يقول بالدهر أن يقول : الفلك مختص بحد لا يجوز تقدير المزيد عليه والنقصان عنه ، وحده واجب لا يعارضه حد يجوز فليس قول المشبهة بأسعد من ذلك . فلو جاز لهم ادعاء وجوب الحد اختصاصاً من غير أن تدل عليه دلالة ، جاز مثل ذلك فى بعض أجسام العالم ، وهذا لا مخلص منه .

ومما يعضد ما قلناه أن المحدود الشاغل الحيز ليس بعض الأحياز أولى به من بعض . فإن الجهات متماثلة لا ريب فيها ، وليس الاختصاص ببعضها أحرى من الاختصاص بسائرها . ولو جحد جاحد تماثل الحدود فى الجواز لم يمكنه جحد تماثل الجهات . وسنبسط ذلك فى مسألة الجهة ، إن شاء الله عز وجل .

واعلموا أن ما يدل على نفى المحاذيات ، والتمكن من الأماكن ، والاختصاص بالجهات فهو دليل فى مسألة الجسم . وستأتى أدلة هذه المسائل ، إن شاء الله تعالى .

واستدل شيخنا فى نفى التجسيم بأن قال : لو كان القديم جسما ، لاستحال وقوع مقدوره إلا فى محل قدرته ، ولامتنع منه خلق الأجسام . وهذه الدلالة تستند إلى أصل يقرره فى خلق الأعمال ، وهو أن : الجسم يستحيل أن يخلق جسما . والأولى بالمحقق أن يعول فى نفى التجسيم على الدلالة الأولى فهى / العمدة وعليها ٢٦٨
المعول .

ويظهر أيضاً الاستدلال على من جوّز على القديم التحول والزوال ، ولكن تلك الدلالة لا تختص بنفى التجسيم على التمحيص ، بل تتعلق بنفى الانتقالات والتحولات .

وأما الاستدلال بأنه ليس بعض الحدود أولى من بعض ، فسديد . ولكن يَرِد عليه سؤال واحد وهو : أن علم القديم تعلق فى أزله ببعض المعلومات على تقدير حدوثها ووقوعها ، وكان يجوز تقدير تعلق العلم بأمثالها ابدالا عنها ، ثم لم يفتقر العلم فى تعلقه ببعض المعلومات على صفاتها إلى مخصص ، وكذلك يقدح فى الدلالة إثباتنا الصفات السمعية التى لا تدل عليها قضية عقل .

فإن قال قائل : إذا أثبتم يدين ، وتقدير أربعة من الأيدى كتقدير اليدين ، ولا يخصص العقل ببعض ذلك بإيجاب[1] ، ثم لا تستبعدوا ما قلتموه .

ومما يقدح فى الدلالة أن أقصى ما تتمسك به أن الدلالة لم تخصص حداً .

وللقائل أن يقول : هذا تمسك بعدم الدليل . فلم زعمتم أن ما لا يدل العقل على وجوبه لا يثبت له الوجوب . فهذه جمل تقدح فى الدلالة . ولأجل ذلك عولنا على النكتة الأولى ، فهى التى لا قدح فيها . وأما التعويل على وجوب المشاركة فى سائر الصفات عند الاشتراك فى الأخص ، ففيه أعظم النظر ، وقد قدمنا ترديد القول فيه .

فصل

مشتمل على ذكر عجز المعتزلة عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسما

اعلموا أن ذلك يمتنع عليهم من أوجه : منها : أنهم صاروا إلى أن الواحد

---

(١) يمكن أن نقرأ : بإيجاد .

منا يستحيل أن يكون عالماً قادراً مخترعاً إلا إذا كان مركباً موصوفاً ببنية مخصوصه على ما سنوضح ذلك من أصلهم . ومن قضية مذهبهم أن الشرط يجب طرده شاهداً وغائباً ، وإن امتنعوا من ذلك فى العلل . ولذلك قالوا : كون الواحد منا حياً شرط فى كونه عالماً . فلزم طرد ذلك غائباً ، حتى نقطع بوجوب كونه حياً من حيث كان عالماً . فلئن / جاز طرد هذا الشرط شاهداً وغائباً ، وجب مثله ٢٦٩
فى البنية ولا مخلص لهم منه .

فإن قالوا : إنما نشترط البنية المخصوصة لثبوت العلم ، لا لكون العالم عالماً . ثبت العلم غائباً ، للزم الحكم بالبنية . فالجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى ذكرتموه باطل من أوجه : أحدها : أنكم عولتم فى دفع السؤال على نفى الصفات ، وسنقيم واضح الأدلة على إثباتها . ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أن كون الحى حياً شرط[1] فى علمه لا فى كونه عالماً ، كما أن بنيته المخصوصة شرط فى العلم لا فى كونه عالماً ؟ وبم تنكرون على من يعكس عليكم ، ويشترط البنية فى كون العالم عالماً ، ويشترط كونه حياً فى علمه ؟ فليس أحد القولين أحرى من الآخر . ولا يرجع بالتفاضل بينهما إلا إلى محض التحكم .

ومما يصد المعتزلة عن نفى التجسيم أن أشياء من الأدلة لا تستقيم على أصولهم ، ومن أقواها ما قدمناه فى صدر الأدلة حيث قلنا : لو تركب القديم لقامت القدرة بإحدى الجزئين أو بكل واحد منهما . وهذا يؤدى إلى إثبات إلهين مخترعين . ودلالة التمانع تنفى ذلك ، وقد بسطنا القول فيه . وهى غير سديدة[2] على مذاهب المعتزلة من أوجه : أحدها : أن التوحيد لم يستقم على أصلهم كما أوضحناه ، فكيف يستقيم الفرع لمن لم يستقم له أصل ؟

ومما يمنعهم من ذلك أنهم جوزوا قيام تأليف بجزئين ، ولم يستبعدوا أن يقوم المعنى الواحد بمحلين . فيلزمهم على ذلك قيام القدرة بالجزئين .

---

(١) فى الأصل : شرطاً .
(٢) فى الأصل : سديد .

ومما يمنعهم من ذلك أيضاً قولهم : إن العلم يقوم بالجزء الواحد منا ، والعالم بذلك العلم الجملة دون المحل . فبم تنكرون على من يقول : الجملة المتركبة القديمة عالم واحد بعلم قام بجزء من الجملة ، كما أن الإنسان عالم واحد عندهم ؟

فإن قال قائل : لم تنصفوا المعتزلة ووجهتم عليهم ما لا يعترفون به ، وذلك
٢٧٠ أن قيام العلم بجزء فرع لإثبات العلم / وهم نفوا العلم القديم ، فكيف تقدير قيامه بجزء من الجملة أو بالجملة ؟

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا لا يخلصهم مما أريد بهم . فإنه إذا جاز أن يختص قيام العلم فينا بجزء منا والعالم الجملة دون الجزء الذى هو محل العلم ، فلا يبعد مثل ذلك فى صفة النفس ، فهلا قالوا : إن الجملة عالمة لنفسها ، ولا يقال فى كل جزء إنه عالم لنفسه ، بل يثبت ذلك الحكم للجملة ولا يثبت الآحاد ، كما يثبت الحكم من العلم للجملة دون المحل الذى قام العلم به . فإن لم يبعد أن يختص العلم بمحل ، ولا يكون ذلك المحل عالماً ، لم يبعد أن يختص كل جزء من النفس بصفة نفسية ، وحكم العالم للجملة دون آحاد الأجزاء ، كما أن حكم العلم للجملة فينا دون محل العلم ، وهذا ما لا جواب عنه .

ومما يمنعهم عن نفى التجسيم رجوعهم إلى محض الشاهد فى كثير من العقائدمن غير تمسك بمعنى يوجب الجمع بين الشاهد والغائب . وذلك أنهم قالوا : القديم تعالى ليس بمرئى ، ولو كان مرئياً لوجب أن يتصل به الشعاع . فلما طولبوا بالدليل على إثبات دعواهم ، لم يرجعوا إلى أكثر من التمسك بالشاهد .

فقالوا : لا نعقل مرئياً شاهداً إلا فى مقابلة وجهة ، بحيث تتصل به الأشعة ، فقضينا بذلك غائباً .

فقيل لهم : لم قلتم أن ما يثبت شاهداً نقضى بمثله غائباً ؟ ! فعند ذلك ترددوا ولم يبدوا محصولا . فلو جاز المصير إلى محض الشاهد ، جاز للمجسمة أن يقولوا :

لم نشاهد فعالا إلا جسما ، فلزم القضاء بذلك غائباً . وهذا ما لا مهرب عنه .

ولو تتبعت المسائل التى راعى المعتزلة فيها محض الشاهد ، لألفيت منها الكثير .
ثم إن المعتزلة طردوا عن أنفسهم شبهاً / فى التجسيم . ونحن نذكرها الآن ونوضح ٢٧١
انتقاضها وبطلانها ، إما على الأصول كلها ، وإما على أصولهم .

فما عولوا عليه أن قالوا : لو كان مؤلفاً لقام به تأليف ، ويستحيل قيام المعنى بذات القديم . وهذا الذى ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها : أنهم أسندوه إلى فاسد أصلهم فى نفى الصفات القديمة ، وسنوضح الدلالة القاطعة على ثبوتها إن شاء الله .

والوجه الآخر فى القدح أن نقول : إن لم يبعد منكم الفصل بين الشاهد والغائب فى حكم العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، حتى قلتم العالم شاهداً يفتقر إلى العلم ، ثم أثبتم القديم عالماً ، مع قطعكم بنفى العلم غائباً ، فبم تنكرون على من يلزمكم مثل ذلك فى حكم التأليف .

ونقول : التأليف شاهداً إنما يتصف بذلك عند قيام التأليف به ويتصف القديم بكونه متألفاً ، تعالى الله عن ذلك ، من غير تأليف ، وهذا لا محيص لهم عنه .

فإن رجعوا فقالوا : إنما نفينا العلم من حيث وجب كونه عالماً ، فاستقل هذا الوصف بوجوبه عن علة تقتضيه ، وليس يتحقق وجوب التأليف .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : بم تنكرون على من قال لكم من المجسمة أن التأليف واجب ، كما أن كونه عالماً واجب ؟

فإن قالوا : قد قام الدليل على وجوب اتصافه بكونه عالماً ، ولم يقم الدليل على اتصافه بكونه مؤلفاً .

قلنا : عدم قيام الدليل على الوجوب لا ينفى الوجوب ، فأقيموا دلالة على نفى

الوجوب . وإن اعترفتم بانتفاء الدليل فى النفى والإثبات ، فشكوا فيما لم تثبت فيه دلالة ، وهذا لا مخلص منه .

ومما يهذون به كثيراً قولهم : لو كان القديم جسما ، لما كان قادراً إلا بقدرة . فإثبات القدرة القديمة محال . وهذا الذى ذكروه بناء منهم على ضلالاتهم فى الصفات
٢٧٢ وسنبسط القول / فيها إن شاء الله .

على أنا نسلم لهم ما راموا جدلا ، ونوضح اضطراب مقالتهم فى كل مسلك ونقول لهم : بم تنكرون على من يزعم أنه جسم قادر لنفسه ، والقدرة لم تثبت شاهداً من حيث كان القادر جسما . وإنما تثبت القدرة عندكم من حيث كان الاتصاف بها جائزاً غير واجب ؟

فإذا قال الملتزم : القديم جسم واجب له الاتصاف بكونه قادراً ، وتنتفى القدرة من حيث وجب الحكم ، فلا يجدون عن هذا الانفصال سبيلا .

ومما يتمسكون به أن قالوا : لو كان القديم جسما ، لوجب أن يكون قابلا للحوادث ، ولو قبلها دلت على حدثه . وهذا غير سديد أيضاً على أصلهم ، فإنه[1] لا يستقيم لهم على إحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . إذ أقصى الدليل فيه أن القديم ، لو قبل الحوادث لم يخل عنها ، وذلك دلالة الحدث . وقد نقض المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث جوزوا قبول الجوهر لضروب من الحوادث كالألوان ونحوها مع جواز التعرّى عنها .

ثم نقول له : بم تنكر على من يزعم أنه جسم قديم يستحيل عليه قبول الحوادث . والجسم الحادث لم يقبل الحوادث لكونه جسما ، وإنما قبلها لمعنى آخر ؟ فلا يجدون عن الجواب عن هذه الطلبة سبيلا .

---

(١) فى الأصل : فان .

وربما استدلوا عند أنفسهم بأن قالوا : لو كان القديم جسما لاستحال منه خلق الأجسام . وهذا أيضاً غير سديد على قواعدهم . فإنه لا يستقيم لهم دليل على إحالة كون الواحد منا خالقاً الأجسام . إذ من أصلهم أنه يجوز أن يقع للواحد منا فعل مباين عن محل القدرة ، متولد عن سبب من الأسباب ، فلا يأمنون مع ذلك تجويز ثبوت الجسم خلقاً لنا متولداً .

ثم المعترض أن يقول : لم يمتنع خلق الأجسام علينا من حيث كنا أجساماً / ٢٧٣
وإنما امتنع ذلك علينا لوجه آخر يذكر فى أحكام القدر ، إن شاء الله عز وجل . فلم تستقم لهم دلالة فى نفى التجسيم . وقد أشرنا إلى أصول عمدهم ونقضها .

فصل

مشتمل على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها

ومما تمسكوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى مخترع على الحقيقة ، ثم تدبرنا أحوال الفاعلين شاهداً ، فلم نجد فاعلا ليس بجسم ، بل استحال ذلك فى الشاهد ، فيجب القضاء بذلك على كل فاعل . قالوا : وهذا كما أن الواحد منا لما استحال أن يكون عالماً من غير علم ، لزم طرد ذلك شاهداً وغائباً . وربما يستشهدون فى شبههم هذه بالوجود فيقولون : لما علمنا وجوب الوجود للفاعل منا ، قضينا بذلك على كل فاعل . فإذا وجب ذلك فى وصف الوجود ، وجب فى الذى تنازعنا فيه .

وهذا الذى ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها أن نقول : قد بنيتم كلامكم على كون الفاعل جسما فى الشاهد ، وهذا مما تمنعون منه . فإن الفاعل عندنا : كل جوهر فرد ، فلا تتصف جملة بأنها تفعل فعلا واحداً . وإذا حرك المحرك يده على الاختيار واقتدار ، فلا نقول صدرت الحركات من جملة اليد ، بل صدر من كل جزء من أجزاء اليد حركة اختص ذلك الجوهر باكتسابها . فاستبان بذلك أن ما ادعوه فى الشاهد فهم منه ممنوعون ، وعن الاستدلال به مدفوعون . ويتضح

ما قلناه بأن نعلمهم أن الرب تعالى لو خلق جوهراً فرداً ، وخلق له الحياة والعلم والقدرة ، لكان ذلك ممكناً جائزاً .

واعلموا أنه ليس منفرق المجسمة من ينكر ذاك ، وإنما أنكره المعتزلة دون غيرهم منأصحاب المذاهب . فوضح بذلك بطلان ما عولوا عليه من أمر الشاهد .

٢٧٤ ثم لو سلم لهم جدلا ما ادعوه شاهداً ، وقلنا لهم : كل فاعل من المحدثين جسم / فليس فى ذلك مستروح . فإن ذلك وإن سلم لهم تقديراً ، فلسنا نقول : إنما كان الجسم من حيث كان فاعلا ، فلم نوجب القضاء بذلك على كل فاعل .

ثم أقصى ما تمسكوا به رد الغائب إلى الشاهد من غير تحقيق جمع بينهما . والتمسك بهذه الطريقة يجر إلى الدهر والإلحاد ونفى الإله . إذ لو قال قائل : لم نعقل فاعلا محسوساً إلا حادثاً ، فيجب طرد ذلك . أو قالقائل : لم نشاهد بشراً إلا من نطفة ولا نطفة إلا من بشر ، فيلزم القضاء بذلكإلى غير أول ، فلايكون المجسم فيما ذكره أسعد حالا ممن يسلك هذه الطرق التى أشرنا إليها . وسنوضح إنشاء الله إبطالالاستشهاد بالشاهد على الغائب منغير علة ودليل وشرطوحقيقة إن شاء الله .

وأما ما أسندوا إليه كلامهم من إثبات العلم شاهداً وغائباً فساقط . فإنا لم نقتصر فى ذلك على مجرد الشاهد ، بل أقمنا الدلالة على كون العلم علة فى كونالعالم عالماً . ثم من شأن العلة أن تطرد ، ولو لم تطرد لبطل كونها علة فى كل صورة .

وأما الذى استروحوا إليه من الوجود فباطل . فإنا لم نتوصل إلى العلم بوجود البارى من حيث وجب للفاعل منه الوجود ، بل إنما أثبتنا ذلك بطرق نوضحها إن شاء الله فى الصفات ، منها : أن العدم نفى محض ، والجمع بين تقديره وبين إثبات الصانع تناقض . فهذا سبيل الاستدلال ، لا ما استروحوا إليه من وجود الشاهد .

ومما تمسك به المجسمة أن قالوا : المعلومات تنقسم إلى ما يعلم اضطراراً ،

وإلى ما يعلم استدلالا . وما يعلم استدلالا يستند العلم به إلى المعلوم اضطراراً. فإن كل دليل عقلى ينتهى فى مساقة إلى الضروريات بدرجة أو درجات .

قالوا : فإذا ثبت ذلك بنينا عليه مقصودنا وقلنا : العلم بالإله وكونه فاعلا ليس من خبر الضروريات ، بل يستدل عليه بكون المحدث فاعلا . ثم من شأن المدلول أن يشابه الدليل : إما من جميع الوجوه ، وإما من بعض الوجوه . ومن
٢٧٥ المستحيل / المصير إلى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه من الوجوه . فإنا لو قلنا ذلك ، لزمنا منه نفى الوجود عن الإله ، وذلك تعطيل . فإذا لم يكن بد من تثبيت المشابهة من بعض الوجوه ، فينبغى أن يقال : ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده فى كل فاعل اعتباراً[1] بالوجود : قالوا : والتركب مما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه ، فوجب طرده .

وهذا الذى ذكروه اقتصار على محض الدعوى . فما اشتمل عليه كلامهم قولهم : إنا نستدل على كون القديم فاعلا بكوننا فاعلين ، وليس الأمر على ما قدروه ، فإن كون القديم فاعلا مخترعاً يمكن الاستدلال عليه مع الإضراب عن الاستشهاد بالفاعلين المحدثين .

والسبيل فى ذلك أن يقال : إذا ثبت جواز الفعل واستحالة وقوعه بنفسه ، ثبت افتقاره إلى فاعل مخصص . فوضح بطلان قاعدة المشبهة .

ومما يشتمل عليه كلامهم مصيرهم إلى وجوب مماثلة الدليل المدلول ، ولو من بعض الوجوه . وهذا جهل منهم بمواقع الأدلة . ولا غرو ، فهم متطفلون بالتمسك بطرائق العقل ، وقد يستدل بالعدم على الوجود ، وبالوجود على العدم ، فبطل قول من ادعى مماثلة المدلول الدليل .

---

(١) فى الأصل : اعتبار .

ومما انطوى عليه كلامهم ، وهو من أعظم الزلل فى الدين ، إفصاحهم بمشابهة الرب سبحانه وتعالى الفاعل المحدث من بعض الوجوه . وقد أبطلنا ذلك فى باب التماثل . واسلك معهم — إن دعت الحاجة إلى تقرير ذلك — طريق القول بنفى الأحوال ليتبين فى أوجا(١) ما تقدر إستحالة التماثل من وجه مع الاختلاف من وجه . ثم نقول : ألستم قلتم لا يجب مشابهة الدليل المدلول من كل وجه ، فلم زعمتم أن التركب من الوجوه التى يجب الاشتراك فيها ؟ فإن رجعوا فقالوا : لا نعقل فاعلا ليس بجسم ، فهو عود منهم إلى الشبهة الأولى . وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً .

٢٧٦ ومما استدل به الكرامية أن قالوا : الموجود ينقسم / إلى ما يقوم بنفسه ، وإلى مالا يقوم بنفسه ، وليس بينهما منزلة ليست فى أحدهما ، كما أن الموجود لايخرج عن أن يكون صفة أو موصوفاً . قالوا : والقائم بالنفس هو المتحيز . وهذا الذى ذكروه لا محصول له .

أما قولهم : ينقسم الموجود إلى ما يقوم بنفسه وإلى ما لا يقوم بنفسه ، فصحيح لا مناكرة فيه . وأما قولهم : القائم بالنفس هو المتحيز ، ففى هذا أعظم التنازع . فلم قلتم إن القائم بالنفس هو المتحيز ، فلا يرجعون عند هذه الطلبة إلى محصول إلا إلى التمسك بمجرد الشاهد ، وقد أبطلناه .

ثم نقول : أنى يستقيم ذلك منكم معاشر الكرامية ، وقد خرجتم عن المعقول ، فأثبتم كائناً ليس بصفة ولا موصوف ، وذلك أن من حقيقة أصلهم : أن ما يقوم بذات الله تعالى من الحوادث ، تعالى الله عن قولهم ، ليست بصفات . إذ لا يتصف القديم بها عندهم ، بل يقوم به قول حادث وهو غير قائل به ، وقد خرج عن أن يكون صفة له . والصفة ليست بموصوفة على أصولهم . فقد أثبتوا قسماً بين الصفة والموصوف .

---

(١) هكذا ولعلها أوج ويمكن أن تكون : ارجاء

ومما نعارضهم به أن نقول : قد أثبتم بين القديم والحدث رتبة خارجة من القسمين ، فكيف تستبعدون قائماً بالنفس خارجاً عن صفة التحيز ولم تستبعدوا شيئاً خارجاً عن وصف المحدث والقديم ؟

ثم نقول : إن كان مرجعكم إلى الشاهد ، فكل ما لا يقوم بنفسه شاهداً عرض ، كما أن الذى يقوم بنفسه متحيز . فإن لزم طرد التحيز فى القائم بالنفس ، لزم طرد وصف العرض فيما لا يقوم بنفسه ، حتى يجب من ذلك الحكم بكون علم الله عرضاً من حيث كان غير قائم بنفسه .

وقد ناقشهم بعض أئمتنا فى إطلاق القيام بالنفس وقال : الجوهر ليس بقائم بنفسه ، وإنما القائم بالنفس هو الله تعالى . وقد قال شيخنا أبو الحسن فى بعض مناظراته مع البغداديين : لا حقيقة للقائم بالنفس شاهداً وغائباً . قال : وذلك رد[1] على أسقف من أساقفة النصارى . واستدل على ذلك بأن هذه اللفظة /لم يرد ٢٧٧
بها شرع ، وهى غير سديدة فى موجب الاطلاق ، إلا أن يتجوز بها توسعاً ، وهى موهمة قياماً . ولا معنى لمناقشتهم فى العبارات ما دمنا نجد سبيلا إلى التعرض المعانى .

ومما تمسك به جملة الكرامية أن قالوا : لو أخبر مخبر عن رؤية فاعل ليس بجسم ، كان مستنكراً على الوجه الذى نستنكر قول القائل : رأيت السواد والبياض مجتمعين فى المحل الواحد .

وهذا الذى قالوه خلف من القول لا محصول له ، ويتبين الغرض فيه بتقسيم ، وذلك أنا نقول : إن إدعيتم جريان المتنازع فيه واجتماع الضدين مجرى واحداً فى الاستحالة ، فإنكم منازعون فيه . وإن إدعيتم الجمع بينهما فى محض الاستنكار فهو مسلم ولا مستروح . فإن خوارق العادات يستنكر وقوعها ، وإن كانت من

---

(١) فى الأصل : ردا

الجائزات المقدورات . ولو أخبر مخبر عن غيض البحار ، وتقلع الجبال إلى غير ذلك من خوارق العادات ، لايستنكر قوله . ثم لم يتضمن ذلك إخراج ذلك من الجائزات .

ومما يوضح ذلك أن الكرامية والمجسمة ، وإن وصفوا القديم بكونه جسماً ، تعالى الله عن قولهم ، لم يصفوه بكونه صورة على ما ذهب إليه الغلاة من المشبهة .

ثم لو قال قائل : رأيت فعالا ليس بصورة ولا جوارح ، كان ذلك مستنكراً فى العادة ، وإن كان القديم عندهم غير متصور ، ولا متصف بالجوارح . فبطل ما قالوه من كل وجه .

ومما تمسك به المجسمة أن قالوا : إذا قلتم أن القديم شىء واحد لا يقبل الانقسام والتبعض ، فيلزم منه أن يكون أصغر الأشياء وأقلها ، فان الجوهر الفرد لما لم يكن متركباً كان أقل قليل ، وهذا ضرب من السخف والخبال . فإن الصغر يعبر به عن الأقدار ، وإنما يتصف بالقدر ما له حظ من المساحة ، وإنما تمسح (١) ما له جرم وتحيز . وما يستحيل تحيزه ،لا يتصف بالأقدار ولا يثبت له حظ من المساحة .

والذى يوضح ما قلناه أن المجسمة [إنْ] وافقونا فى إثبات [أن] علم الله تعالى متعلق بالمعلومات التى لا تتناهى ، لم يجب أن يقال : العلم من حيث لم/ ينقسم ٢٧٨
يتصف بالصغر والقلة ، فبطل ما قالوه كل من وجه . فهذه جمل كافية فى الرد على من أثبت لله حقيقة الأجسام .

---

(١) أى أخذ الشىء مساحة

فصل

مشتمل على الرد على من قال : إن الله تعالى جسم وليس بمتألف

قد ذهبت بعض المجسمة إلى موافقة أهل الحق فى تقدس الرب سبحانه وتعالى عن خصائص الأجسام وما يثبت لها من الأحكام . وذهبوا إلى منع كونه مؤلفا، ثم ساروا إلى أن المعنى بكونه جسماً : وجوده أو قيامه بالنفس . ومن سلك هذا المسلك ، آل الكلام معه إلى التنازع فى الاطلاق والتسمية نفياً وإثباتاً .

ومما يفسد هذه الطريقة ويوضح بطلانها، ماقدمناه من إنباء الجسم عن التأليف. فمن أراد صرفه عن وجهه والعدول عن قضيته فى موجب الله ، كان مصدوداً عن ذلك . إذ لا سبيل إلى إزالة قضايا الألفاظ من غير دلالة .

ولو سوغنا تبديل اللغة ، ونقلها عن موضوعها فى المسميات الجارية تواضعاً واصطلاحاً بين فئة من الناس ، فلاسبيل إلى تجويز ذلك فى أوصاف الإله لاجماع الأمة . إذ لو جاز ذلك ، لجاز المطلق أن يطلق لفظ المؤلف ، وإذا روجع فيه فسّره بالوجود . ومهما ثبت إنباء الجسم فى اللغة عن التأليف ، ترتب عليه إمتناع تسمية الإله به ، ولم يجز ذكره فى أوصاف الإله نقلا وخروجاً عن اللغة .

ثم نقول لهم : أنتم لا تخلون فى إطلاقكم الجسم : إما أن تقولوا : أطلقنا ذلك بلا دليل ولا اقتضاء من عقل وشرع ولغة ، وإما أن تسندو مذهبكم إلى دليل فى ظنكم . فإن لم تسندوه إلى دليل ، كان الذى ذكرتموه محض التلقيب، بناء على التشهى والتمنى . ولو ساغ ذلك لساغ إثبات سائر الألقاب كذلك ، لتجوز تسميته زيداً وبكراً وعمرا ، تعالى الله عن قول الزائغين . وإن أسندتم مذهبكم إلى دليل فأبدوه نتكلم عليه ، ولا يجدون إلى إبدائه سبيلا ، إذ مدارك العلوم مضبوطة ، وجملتها ٢٧٩
لا يتلقى منها ماقالوه . فإن من مدارك العلوم العقل ، ولا يتلقى منه إثبات أصل الأسماء

فضلا عن تفصيلها . ومن مدارك العلوم موارد الشرع ، وليس فى شىء منها ما سوغ تسميته تعالى جسما ، إذ لم يدل على ذلك كتاب ولا سنة ولا إجماع . ومن مدارك العلوم فى الأسامى قضية اللغة ، ولو حكمناها فى مسألتنا لما قامت على مايرومه الخصم ، إذ ليس فى لغة العرب تسمية الوجود جسما ، بل فى لغتهم مايناقض ذلك . فإنهم يصفون الأعراض بالوجود ، ولو سميت أجساماً أبوه . فإن من سمى علم المرء أو إرادته أو قدرته أجساماً ، كان ذلك عرفاً مستبشعاً فى قضية اللغة . فإذا بطل تلقى مرامهم من هذه الجهات لم يبق إلاّ التحكم المحض .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنا أثبتنا ما قلناه قياساً من حيث ورد فى الشرع إطلاق النفس فى ذكر الله تعالى ، واشتمل على ذلك نص الكتاب.
٢٨٠ فإن الله تعالى قال مخبراً / عن عيسى « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم مافى نفسك (١) » والنفس تدانى الجسم فى معناها ، فقسناه عليه .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها : أن نقول : لا يسوغ إثبات اللغات قياساً ، وقد أوضحنا ذلك فى أصول الفقه . ثم لو قلنا بتجويز القياس فى اللغات ، لما كان ما قالوه صحيحاً . وذلك أن القياس إنما يسوغ عند مجوزيه ، إذا كان تشبث القياس باشتقاق الاسم المتلقى منه ، ثم طرده فيما يروم فيه القياس . وهذا نحو قياس الفقهاء النبيذ على الخمر تمسكا بمعنى المخامرة أو التخمير . فهذا وجه القياس فى اللغة . ولم يوضح خصمنا اشتقاقاً فى النفس متحققاً (٢) فى الجسم فيسوغ له القياس . ثم نقول : من جوز القياس فى اللغات منعه فى أوصاف الإله ، ومن ذلك إمتنعوا من تسميته سخياً ، وإن ثبت جواز تسميته بالجواد إلى غير ذلك .

ثم نقول : لئن جاز لكم ما قلتموه فسموه جسداً وسخياً وشخصا ، قياساً على

---

(١) ١١٦ : ٥ (٢) فى الأصل : متحقق

النفس ، أو افصلوا بين ما أزمتم وبين لفظ الجسم فى مجارى القياس ، فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

وأقرب الأشياء إلى الإطلاق على قواعد أصلهم كونه جوهراً من حيث قام بنفسه ، فيقال : فهلا وافقتم النصارى وتحكمهم فى تسميته جوهراً ؟ فإن راموا عن ذلك مخلصاً لم يجدوه . ثم نقول : قد أوضحنا منع قياس الجسم على النفس بالطرق التى سلكها القائسون .

ثم نقول : النفس فى وضع اللغة بخلاف الجسم . والدليل عليه أن النفس يجوز أن يؤكد بها كل موجود ، ويجوز أن يعبر بها عن كل موجود فيقال : هـذا الجوهر نفسه ، وهذا نفس الجوهر ، وهذا العرض نفسه ، وهذا نفس العرض . فلو استعمل الجسم موضع استعمال النفس فيما ذكرناه ، لم يسغ . فبطل ما قالوه من كل وجه . فهذا وجـه الرد على هؤلاء ، وقد أوضحنا طرق الرد على المخالفين فى المغنى .

ومما يجب العلم بتقدس البارى سبحانه وتعالى عنه التحيز والاختصاص بالجهات وضروب المحاذيات . والكلام فى ذلك تتشبث أطرافه بالأكوان . ونحن الآن نذكر غرراً من أحكام الأكوان على إيثار الاختصار منها على جمـل من الدقيق والجليل إن شاء الله .

فصل

مشتمل على فصول من الأكوان

فإن قال قائل : قد كثر ترداد الأكوان فى خلل عباراتكم ، فما الذى تعنون بها ؟

قلنا : الكون قد يطلق والمراد به الحدوث ، ثم يعم ذلك جملة الحوادث . وليس

هذا من غرضنا فى هذا الباب . وقد يطلق الكون والمراد بهضروب من الأعراض يجمعها حدّ ، وتحتوى عليها حقيقة . فالكون ما أوجب تخصص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان . ويندرج تحت هـذه الجملة الحركة والسكون والاجتماع ،
٢٨١ والافتراق ، والمماسة / على اختلاف فيها . وكل عرض من هذه الأعراض يتضمن تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان .

فإن قائل قال : سميتم هذه الضروب أكواناً تلقيباً منكم واصطلاحاً ، أم تزعمون أنه إسم لغوى ؟

قلنا : ليس ذلك من الاصطلاحات ، بل هو من محض اللغة ، وذلك أن العرب تقول : كان زيد فى الدار ، وهو كان فى الدار . وليس يعنون بذلك إلا اختصاصه بالذات . وإذا قالوا : زيد كان عندك ، أرادوا بذلك اختصاصه بناحيته وجهته . وإذا نفوا كون زيد فى الدار ، لم يريدوا نفى ذاته ، بل أرادوا نفى كونه . إذ من المستحيل إنتفاء ذاته مع وجودها . فوضـح بما قلناه جريان الكون بمعنى الاختصاص بالأماكن والجهات فى لغة العرب .

فإن قيل : هل تسمون سـائر الأعراض أكواناً أم تخصصون بالأكوان ما قدمتموه ؟

قلنا : ما صار إليه معظم المحققين أن الأكوان هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة ، ولم يطلقوا ذلك على سائر الأعراض . وذهب الأسـتاذ أبو إسحق إلى تسمية سـائر الأعراض أكواناً ، ولم يصر فى ذلك إلى محض التسمية ، بل راعى فيه ضرب من المعنى . وذلك أنه قال : إذا اختص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ، افتقر فى اختصاصه إلى كون يخصصه به . ثم كل عرض مختص بمحل اختصاص الجوهر بمكان ، وإنما اختص العرض بالمحل ، لكون خصصه ، وكونه نفسه .

ولا سبيل إلى أن يقول : اختص الجوهر بحيز لكون ، وكونه نفسه . وجرى

رضى الله عنه ، فى ذلك على قياسه فى بقاء صفات القديم . فإن من أصل أئمتنا أن الباقى باق ببقاء .

ثم قيل :العلم القديم باق عندكم ، ولو بقى لافتقر إلى بقاء ، وهذا يفضى إلى قيام المعنى بالمعنى، وإلى تسلسل القول. فإن العلم لو بقى ببقاء، لبقى بقاءه ببقاء، وتسلسل القول إلى غير نهاية . فقال الأئمة فى الجواب عن ذلك : العلم باق ببقاء ، وبقاؤه نفسه . وهذا أصل عظيم سنوضحه / فى موضعه . وإنما غرضنا من الإشارة إليه التنبيه ٢٨٢ على مقصدنا فى الأكوان .

فلو قال قائل : إذا زعمتم أن كل عرض كون بنفسه ، فاجعلوا كل عرض باقياً ، واحكموا بأنه باق لنفسه ، كما حكمتم بأنه كون لنفسه .

فالجواب عن ذلك أن نقول : لو وصفنا العرض بالبقاء لنفسه ، لجرنا إلى وصفه بالبقاء فى حال حدوثه من حيث كان نفساً ، وذلك محال . وليس فى تسميته كونا استحالة فى أول حال الحدوث .

وهذا الذى ذكره الأستاذ مما انفرد به . فإن الأصحاب إذا قيل لهم : لم اختص العرض بمحله ؟ كان لهم فى ذلك جوابان قد قدمناهما فى صدر الكتاب ، أحدهما : أنه اختص بمحله لقصد القاصد وتخصيص المخصص ، ولا سبيل إلى مثل ذلك فى الجوهر ، فإنه يبقى ويختص بالأماكن فى زمن بقائه . ولا يتعلق به قصد وتخصيص وقدرة فى بقائه ، والعرض يحدث ويعدم فيتحقق تعلق القصد به .

ومن أصحابنا من قال : إن العرض اختص بمحله ، لا لعلة ، بل لنفسه . فأما تقدير كون مصروف إلى نفس العرض ، فما ارتضاه الأستاذ.

فصل

[هل يغاير الكون الحركة والاجتماع وغيرهما من الأعراض أم لا]

قد ذكرنا حقيقة الكون ، وأوضحنا إطرادها فى ضروب من الأعراض ، ثم فصلنا الأكوان وحصرناها فى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف

وهو المماسة . وقد حكى الأستاذ فى دقيق « الجامع » عن بعض المتأخرين من المعتزلة أن الكون يغاير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم ، وهو المعنى ببعض المتأخرين فى كلام الأستاذ وهمَ الإمام فى قوله . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم وليس كذلك ، بل هو الجبائى أبو على وليس بأبى هاشم .

وحقيقة هذا المذهب أن الجوهر يختص بمكان أو تقدير مكان ، ثم الكون
٢٨٣ يخصصه ويطرأ عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهى أغيار للكون/ المقتضى تخصيص الجوهر بالمكان أو تقدير المكان . وهذا الذى صار إليه هؤلاء يفضى إلى خلط العلل بما يتوقع من المعانى المقترنة بها ، حتى يقال : ليس العلم اعتقاد الشىء على ما هو به ، وإنما هو معنى زائد عليه .

والذى ألزمناهم أولا واضح مما قدروه ، فإنهم أجمعوا على أن حقيقة العلم هو اعتقاد الشىء على ما هو به مع طمأنينة النفس وركونها إلى المعتقد ، فنقول لهم : فاجعلوا الطمأنينة والركن معنى زائداً[1] على الاعتقاد ، كما جعلتم السكون فى المكان زائداً على الكون فيه . وهذا ما لا يجدون فيه فصلا . وعلى نحو ذلك نطرد عليهم الإلزام فى جملة المعانى .

وجملة القول فى ذلك : أن كل حكم لم يتقرر فى المعقول ثبوته دون معنى ، ولم تقم دلالة على إثبات معنى سواه ، ولا يثبت فيه علم ضرورى ، فيجب القطع باتحاد المعنى ونفى ما تقدر سواه . والساكن فى المكان لا بد من أن يكون كائناً فيه ، ويستحيل كونه ساكناً غير كائن . ولم تقم دلالة على إثبات معنى زائد على الكون ، فيجب القطع بنفى ما عداه .

وقد تمسك الأستاذ أبو إسحق عليهم بخرق واحد فقال : إذا زعمتم أن الكون

---

(١) فى الأصل : زائد .

غير الحركة والسكون ، فجوزوا كوناً فى مكان مع الحركة عنه . فإنهما غيران وليسا بضدين . وهذا فيه نظر .

وللخصم أن يقول : الحركة إلى المكان الثانى مشروطة بالكون فيه . والكون فى المكان الثانى هو الكون فى المكان الأول . ومن ذلك استحال الحركة إلى المكان الثانى مع الكون فى المكان الأول .

ومما يوضح الرد على هؤلاء أن نقول : إذا زال الجوهر عن مكان إلى مكان فما معنى زواله ؟ وما المراد بالزوال ؟ فإن قالوا : المراد به الخروج عن المكان الأول ، روجعوا مع ذلك حتى يفصحوا بأنه دخول فى المكان الثانى ، إذ كل دخول
خروج بإجماع . ثم لا معنى للدخول/فى المكان الثانى إلا الكون فيه بعد الكون فى غيره . ٢٨٤
فوضح بذلك انصراف الحركة إلى نفس الكون فى المكان الثانى ، فإذاً ثبت أنها كون فيه .

فإن أثبت الخصم ما قدرناه كوناً آخر ، فقد اعترف بكون الحركة كوناً ، أو ادعى بعد ذلك كوناً ثانياً . وليس من ادعى كوناً ثانياً ، أولى ممن ادعى كوناً ثالثاً ، وهذا واضح لمن تأمله .

شبهة المعتزلة

فإن استدل من صار إلى أن الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بأن قال : الجوهر فى أول حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن ، فإذا صورنا جوهراً فرداً فليس فيه اجتماع ولا افتراق ، إذ الاجتماع والافتراق إنما يثبتان بين جوهرين ، قالوا : فقد ثبت كون خارج عن الأقسام التى ذكرتموها .

وهذا الذى قالوه غير سديد ، ويتضح الانفصال عنه بأصل فى الأكوان ، وها نحن نقرره : اعلموا أن من المتكلمين من صار إلى أن الجوهر فى حال حدوثه ،

ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولكنه كائن ، والكون به ليس بحركة ولا سكون . وهذا ما صار إليه الفلاسفة المعترفون بخلق الجواهر . وإنما صار هؤلاء إلى ما قلناه لأن الحركة إنما هي كون في مكان بعد الكون في غيره ، وهي في التحقيق زوال . وإنما يتحقق الزوال بتفريغ مكان وشغل آخر . وإنما يتصور ذلك في وقتين ، والمسألة مفروضة في الحالة الأولى . فقد وضح أن ذلك الكون ليس بحركة . ويستحيل أن يكون سكوناً أيضاً ، فإن الكون ينبيء عن لبث ، وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة ، كما لا يتحقق البقاء في الحالة الواحدة . ولو جاز وصف الجوهر في الحالة الأولى بكونه ساكناً ، جاز وصفه بكونه باقياً . فهذا أقصى ما تمسك به هؤلاء .

والذى ارتضاه القاضي رضى الله عنه : أن الكون القائم بالجوهر في حال حدوثه سكون . وقطع القول بذلك ، إذ لا يكون تقدير الكون حركة من حيث كانت
٢٨٥ الحركة زوالا ، فهو سكون إذاً . واستدل على ذلك بأن قال : إذا بقي الجوهر / في حيزه الأول والأكوان تتجدد عليه من حيث استحال بقاؤها ، فإذا ثبت في الحالة الثانية كون والجوهر مستقر في حيزه الأول ، فهذا الكون الثاني من جنس الكون الأول . فإن خاصية الكون إيجابه تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان . فإذا أوجب الثاني مع تقدير بقاء الجوهر ما أوجبه الأول ، فقد ثبت بأنهما مثلان ، ثم الكون الثاني سكون ، فكذلك الأول .

وانفصل القاضي عما قاله ناصر المذهب الأول من قوله إن السكون لبث ، وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة ، فقال القاضي رضى الله عنه مجيباً : هذا قول من لم يحصل علم الباب ، فإنا لو شرطنا في تثبيت السكون ما ذكره هذا القائل ، لما تصور سكون أصلا ، إذ السكون عرض والعرض يستحيل بقاؤه . فما من كون إلا ويوجد دائماً ، بل يوجد ويعدم كما وجد ، فينبغي أن لا يوصف كوناً بكونه سكوناً . أو يزعم أن إسم السكون ينطلق على كونين متعاقبين في وقتين ، فلا يرجع السكون إلى معنى واحد . وهذا ما لم يصر إليه صائر من أهل التحقيق.

والذى يوضح ذلك : أن الجوهر إذا زال عن مكانه الأول إلى الثانى ، فقد قال المحققون : نفس حركته إلى المكان الثانى سكون فيه ، وسنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله . ومعلوم أنه لم يدم كونه فى المكان الثانى فى أول حال حصوله فيه ، وسمى مع ذلك ساكناً . فبطل التعويل على ما قاله هذا القائل .

وليس ذلك كما استشهد به هؤلاء من إطلاق لفظ البقاء ، فإنه يستحيل أن يقال: بقى الشىء وقتاً واحداً . ولا بعد فى أن يقال: سكن وقتاً واحداً .

وسلك الأستاذ أبو اسحق طريقة تدانى القاضى ، وذلك أنه قال : السكون فى الحالة الأولى سكون فى حكم حركة . فأما كونه سكونا فقد حققناه . وإنما كونه هو فى حكم حركة فإنما أراد به كون ليس قبله كون . وهذا عين مذهب القاضى . فإذا وضحت هذه الطريقة فوجه الجواب / مترتب عليه . فإن المخالف زعم أن ٢٨٦
الكون فى الحالة الأولى كونا ليس بحركة ولا سكون . ونحن قد أوضحنا كونه سكوناً ، وفيه دفع السؤال . ثم نقول : لو قدرنا فى الحالة الأولى كوناً ليس بحركة ولا سكونا ، فلم زعمتم أن الكون فى الحالة الثانية ليس بحركة ولا سكون ؟ ولو جاز التسوية بين الحالتين واعتبار إحداهما بالأخرى ، لجاز أن يقال : تمتنع الحركة والسكون فى الحالة الثانية كما إمتنعا فى الحالة الأولى ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ومما يتمسكون به أن قالوا : إذا زعمتم أن المماسة معنى زائد على الاجتماع ، فبم تنكرون على من يقدر الأقسام التى ذكرتموها زائدة على الكون ؟

قلنا : اختلف أئمتنا فى ما ذكرتموه من المماسة ، والأولى إفرادها بالذكر بعد ذلك .

فصل

[فى ذكر بعض تمويهات النظّام]

اعلموا وفقكم الله أن النظام لما نفى تناهى الجواهر ، وألزم على قضية مذهبه ألا تنقطع مسافة أبداً ، ولا ينتهى متخط من قطر إلى قطر على ما سبق إيضاح القول فى صدر الكتاب . فقال النظام : إنما تنقطع المسافة بتخلل الطفرات . وقد ذكر نا مراده بها، فلما أنكر عليه مقاله وسفه فيه عقله، تشبث بضروب من التمويهات، وصور أنواعا من الاشكال. ونحن نذكر ما نتوقع فيه الغموض والاشكال، وننفصل عن تمويهاته مستعينين بالله تعالى .

فمما تمسك به أن قال : إذا تركب ثلاثة من الجواهر طولا على هيئة خط ، فهو مشتمل على طرفين وواسطة . فلو كان على طرف أحد الخط جوهر فوقه ، ثم تزحزح الخط ، وزال إلى الجوهر الأول الذى هو طرف الخط عن مكانه ، وشغل المكان الذى بين يديه ، وتبعه الجوهر الثانى والثالث ، ولم ينقطع الخط ، فأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول ، ويأخذ الثالث مكان الجوهر الثانى ، وقد أخذ الجوهر الأول مكاناً جديداً . وهذا يصور تزحزح الخط [و] يرتب على ذلك مراده .

٢٨٧ وقال : قد كان الجوهر الذى فوق الطرف/ متركباً عليه بين مكانين : أحدهما المكان الذى هو أمام الجوهر الأول ، والثانى الجوهر الثانى أو مكانه . فإذا جاز أن يخرج الجوهر الأول المستقل إلى المكان الذى بين يديه ، ينبغى أن نتصور أن ينقلب الجوهر الفوقانى إلى المكان الذى وراءه مع خروج الذى تحته إلى قدام . فإن الجوهر الأعلى كان محبوساً بمكانين يمنة ويسرة . فإذا جاز خروج الذى تحته إلى المكان الذى يقدر يمنة ، جاز خروج الذى هو فوق إلى المكان الذى يقدر

يسرة مع خروج الذى تحته . وهذا الذى ذكره تمويه ، ونحن نوضحه بتفصيل القول إن شاء الله ، ونقدم على مرامنا أصلا، فنقول : إذا استقر جوهر على جوهر، ثم زال منه ، وتحرك فى جهة من الجهات ، وتتابعت له الحركات ، وانتفت عنه الفترات ، فلا نتصور أن يقطع جزءاً من الجو إلا فى وقت ، إذ لا نتصور أن يقطع مسافة فى حركاته إلا بأن يماس بكل حركة جزءاً فى جهة حركته أو إيجاده إن لم تماسه ، ثم لا تقع مماسة إلا فى وقت . ويستحيل وقوع حركتين فى وقت واحد، إذ لو جاز تقدير انتقال الجوهر عن مكانه إلى المكان الثالث فى وقت واحد ، لجاز أن يخرج الجوهر من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب فى وقت واحد . ووضوح ذلك يغنى عن كشفه .

فإن قال قائل : فهل يتصور وقوع الجوهر فى جهة ثابتة من غير توالى الأوقات وتعاقبها ؟

قلنا : لا نتصور ذلك مع دوام الوجود واستمراره . ولكن لو خلق الله جوهراً فى أحد قطرى الأرض ، وأعدمه فى الحالة الثانية ، فنتصور أن يعيده فى الحالة الثالثة فى القطر الآخر من الأرض أو فى أعلا عليين ، ولا نتصور ذلك إلا مع تصوير تخلل عدم . فإذا ثبت ما قلناه رجعنا إلى تفصيل القول فيما صوره النظام فنقول : لما ذكره صُوَرٌ ونحن نومئ إلى جميعها . فمنها أن نصور تزحزح الخط من غير تقطع فيأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول. فلو أردنا أن نصور
٢٨٨
إنقلاب الجوهر الفوقانى إلى محاذاة ما كان مكاناً للجوهر الثانى قبل تزحزح الخط مع خروج الجزء الأول عن مكانه ، فلا سبيل إلى ذلك . فإن فى القول به تجويز قطع جزئين فى وقت واحد، وهو الذى أنكرناه، إذ الجوهر الفوقانى لو حاذى مكان الجوهر الثانى قبل زوال الخط ، لحاذى الجوهر الثانى ، وقد أخذ مكان الجوهر الاول ، ثم خرج من محاذاته إلى محاذاة ما كان مكانا له قبل ، وهذا ممتنع . وغرض النظّام أن نسلم له ذلك ليرتب عليه جواز قطع جزئين فى وقت واحد ، ثم يحمل ذلك على ما قاله من الطفرة .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الجوهر الأول المستقل عن مكانه وتقطع عن الثانى والثالث ، وانقلب الجوهر الفوقانى إلى ما كان مكاناً للجزء الأول وحصل شغله بمكانه مع شغل المستقل المكان الجديد ، فيصير الخط متركباً من أربعة. فهذا لا منع فيه ، إذ الجوهر الأعلى . إذا أخذ مكان الجوهر الأسفل ، لم يتقدر فى ذلك قطع جزئين لم تقع هوية الواحد مقارناً لخروج ما تحته . ولا بعد فى مقارنة حركتين ، وإنما البعد فى مقارنة حركتين حركة ، وهذا واضح لمن تدبره .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الخط من غير تقطع وبقى الجزء الفوقانى فى حيزه الأول ، وانسل من تحت الجزء الأول ، وهو لابث فى جوه فماسه الجزء الثانى ، لما أخذ مكان الجزء الأول . فهذه الاستحالة فيه أيضاً .

فلو قال قائل : فقد انقلب الجزء الأعلى من الجوهر الأول إلى الجوهر الثانى .

قلنا : هذا محال . فإن الصورة مفروضة فيه إذا بقى الجوهر الأعلى فى جوه ، وانسل الجوهر الأول من تحته . والجوهر فى الجوّ الواحد لا ينقلب ولا يتحرك. وهذا أحد تمويهات النظام . ونحن نوضحه ، إذ قد اتصل به الكلام . وذلك أنه قال : أيتصور أن يتحرك جوهر على جوهر حركة وحواية(١) من غير أن
٢٨٩ يزول عن مكانه/ فأحاله جملة المحققين ومنعوا ما سأل عنه . إذ الحركة هى الزوال أو أخذ مكان بحدد بعد مكان . وليس يتحقق ذلك فى الجوهر الفرد ، فمن ضرورة تحرك الجوهر الفرد ، أن يزايل مكانه ويستحيل أن يزول عنه مع البقاء فيه . فاستحال لذلك دور جوهر على جوهر وسقط تمويه النظام .

ومما تمسك به النظام أن قال : إذا دار الرحا بدوران قطبه ، فمعلوم أن طرف الرحا يقطع بدوره دائرة تيسيرها أذرع ، والقطب يقطع دائرة تيسيرها ذراع أو أقل منه ، وما ذاك إلا لطفر طرف الرحا ، إذ لولا الطفرات لما قطع طرف الرحا إلا ما يقطعه القطب ، إذ طرف الرحا متحرك بحركة القطب .

---

(١) هكذا والمقصود حركة دائرية .

وهذا الذى ذكره خلف من القول ، وذلك أنا نقول : إنما يقطع طرف الرحا الدائرة الكبيرة لتتابع حركاته ، والقطب لا تتابع حركاته . ومن نظر إلى القطب وطرف الرحا ، علم بضرورة العقل بطء(١) أحدهما وسرعة الثانى .

فإن قال معترضاً على ذلك : إنما يتحرك جزء من الرحا بحركة من القطب ، إذ لو وقف القطب وقف الرحا . فكما توقف كلا حركة الرحا على كلا حركة القطب وجب أن يوقف جزؤه على جزئه ، وهذا تمويه . وذلك أن طرف الرحا لا يتحرك عند ما يحركه القطب ، بل يتحرك بحركات ينشئها الله . وهذا بناء منا على منع التولد . وإن قدرنا القول بالتولد ، فليس فيما ذكره مستروح . فإن القائلين بالتولد لا يقولون إن حركة القطب تولد حركة الرحا ، بل المولد(٢) لحركة الرحا اعتماد القطب على أجزائه ، ثم لا بعد فى أن يولد الاعتماد حركات . فهذا نحو اعتماد المرء على الحجر فى الرمى ، وسنبسط القول فى ذلك .

وليس ثم نقول : أقصى ما تمسكت به وجوب مناسبة أجزاء الجسم إذا هُزّ ، وليس الأمر كذلك ، إذ يهتز طرف من العمود العظيم فيهتز ، وطرفه الآخر راسخ غير مهتز / والذى يوضح الحق فى ذلك أنه لم يبعد من النظام أن يفرق بين طرف ٢٩١ الرحا وقطبه فى تصوير طفرات الطرف على وجه ، وعدم تصويرها فى القطب على ذلك الوجه ، فلا يبعد من خصمه الفصل فى الحركات كما فعل هو فى الطفرات .

فلو قال : أرأيتم لو تحرك القطب أسرع الحركات وانتفت عنه الفترات ، أليس يقطع القطب دائرته فى هـــذه الصورة ويقطع طرف الرحا دائرته ، والمسألة مفروضة فى أسرع الحركات ، فيلزم من ذلك أن يقطع الطرف أكثر مما يقطعه القطب من غير تفاوت فى الزمان وفترة فى القطب . وهذا الذى قاله ممنوع غير متقبل . ولو تصور القطب على أسرع الحركة ، لما دار معه من الرحا إلا قدره وينقطع عنه الباقى فلم يدر بدورانه . وقد نجد قريباً من ذلك فى المحسوس ، فإن

---

(١) فى الأصل : بطو

(٢) فى الأصل : التولد

القطب إذا اشتد جريه ، فربما تتدكدك له الرحا ، أو ينتبذ من مركز القطب ، فسقط ما موّه به .

ومما تمسك به النظام أن قال : إذا انتظم جوهران وجوزنا جوهراً على متصلهما ، فلا بد من الاعتراف بالتجزىء عند ذلك ، إذ الجوهر الواقع على المتصل ليس على أحد الجوهرين دون الثانى .

ولا سبيل إلى أن نقول : إنه على كل واحد من الجوهرين ، إذ فى المصير إليه تجويز شغل جرم بجرمين ، وذلك مستحيل . فلم يبق إلا أن يكون بعضه على بعض أحد الجوهريين ، وبعضه على جزء من الثانى ، وهذا تصريح بالتجزئة .

واعلموا أن ذلك مما اختلف فيه الجبائى وابنه ، وتردد فيه أئمتنا . فالذى صار إليه الجبائى منع ذلك . والمصير إلى أن الجوهر لا يقع على متصل جوهرين ، وإنما يقع على أحدهما . وأجاز أبو هاشم وقوع جوهر على متصل جوهرين . ودليل الجبائى ماذكرناه فى سؤال النظام ، فأغنانا عن إعادته .

وقال أبو هاشم : لا إمتناع فى وقوع جوهر على متصل جوهرين ، كما
٢٩١ لا إمتناع فى إحاطة ستة من / الجواهر بالجوهر الواحد ، والمجوز لهما أمر واحد .
وذلك أن الجوهر ، وإن ماسّ جوهراً فى جهة من الجهات ، فليس يثبت أحد الجوهرين للثانى حكماً . بل كل مختص بحيزه غير مؤثر فى الثانى ولا متأثر به . ولذلك جاز تقدير جوهر بين جواهر .

والذى ارتضاه الأستاذ منع وقوع جوهر على متصل جوهرين ، ودليله ما قدمناه . ثم إنه فصل بين ما استدل به أبو هاشم وبين الذى فيه الكلام ، فقال : لا يجوز إعتبار الجهات بالجهة الواحدة ، إذ تجوز ملاقاة الجوهر جواهر من جهات ، ولا تجوز ملاقاة جوهرين من جهة واحدة ، فلم يجز إعتباره الجهة بالجهات .

وهذه المسألة إنما تصفو عن بسط الكلام فى إحاطة الجواهر بالجوهر الواحد . ومما تمسك به النظام أن قال : إذا صورنا شكلا مربعا مستوى الأضلاع ، ثم مددنا خطاً من إحدى زاويته إلى الزاوية الأخرى ، وهو الخط الذى يسميه(١) الهندسيون القطر ، وهو أطول خط مستقيم فى الشكل . فلو أخذت ذرة فى الدبيب ونهجت خط القطر ، ودبت ذرة أخرى من منشأ الخط على ضلعى الشكل ، فتنتهى الذرة السالكة خط القطر إلى الزاوية الأخرى قبل انتهاء الذرة الدابة على الضلعين ، وليس ذلك إلا لطفر صاحبة القطر . وهـــذا الذى ذكره خروج عن المعقول ، إذ لا يخفى على عاقل أن ضلعى الشكل يزيد بعدهما على بعد خط القطر . ولو نصبنا ضلعى الشكل وقدرناهما مع خط(٢) القطر خطين متوازيين ، لانقطع خط القطر قبل انقطاع الآخر . وظهور ذلك بالحس يغنى عن كشفه .

والذى يكشف الغطاء فى ذلك : أن الذرة التى أمّت القطر تبتـــدىء دبيبها وتقرب بأول جزء من الدبيب ، والسالكة ضلعى الشكل لا يبين قربها ، ما لم تقطع أحد الضلعين ، وتأخذ فى الثانى .

فإن التزم النظام ذلك من وجه آخر وقال : خط القطر يوازى أجزاء الضلعين ولا يقع التحاذى إلا / مع التساوى فى الأجزاء . وربما يتمسك بمثل ذلك فى ٢٩٢
النقطة التى فى مركز الدائرة ، ويزعم أنها تقابل جملة أجزاء محيط الدائرة . وليس الأمر على ما قدره ، بل النقطة لا توازى من أجزاء المحيط إلا بقدر أجزائها ، وامتحان ذلك واعتباره عند ذوى التحصيل بالخطوط المقدرة . فلو جوزنا خطوطاً مستقيمة من أجزاء نقطة المركز على قدر الأجزاء ، لاستوعب منشأ الخطوط النقطة ، ولتضامت أصول الخطوط ، وهى منفرجة غاية الانفراج فى متصلها بالمحيطة .

فلو قال : ما من جزء من المحيط إلا ويجوز تقـــدير جزء الخط منه إلى جهة

---

(١) فى الأصل : يسموه (٢) فى الأصل : خيط

النقطة ، فإذا تصور ذلك فى كل جزء من المحيطة عند تقدير الانفراد ، لم يخل القائلون بالجوهر الفرد : إما أن يقولوا : إن جميع أجزاء المحيط تحاذى النقطة ، وإما أن يقولوا : إن النقطة تحاذى أجزاء معينة من المحيط ، وإما أن يقولوا : إنها تحاذى أجزاء مبهمة لا تتعين . فإن صاروا إلى القسم الآخر كانوا مبطلين . فإن المحاذاة إنما تقع بين شيئين على التحقيق . فأما المصير إلى تقدير المحاذاة وعدم تقديرها على التردد ، فلا محصول له إلا أن يكون ذلك تردد شك راجع إلى الشاكة مع جواز العلم بما يفكر فيه .

وإن قال الخصم : إن النقطة تحاذى أجزاء معينة ، فذلك محال ، إذ ليس بعض أجزاء المحيط أولى بتصور ذلك فيه من بعض ، فلم يبق إلا القسم الثالث .

وأول ما نفاتحه به فى الجواب أن نقول : النقطة يجوز تقدير اتصالها بأجزاء من المحيط ، ولا يجوز أن تتصل بجميع أجزاء المحيط ، مع بقائها على هيئتها وحجمها . وهذا معلوم بضرورة العقل لا ترجيع لمناكر فيه . فيقال عند تقرره التضام : يجوز اتصال النقطة بجميع أجزاء المحيط من حيث جاز اتصالها
٢٩٣ بكل جزء من / المحيط على قدر النقطة من غير إمكان تعيين فيه . ثم لم يلزم من ذلك جواز اتصال النقطة بكل المحيط جميعاً . وما وجهه علينا من التقسيم ينعكس عليه فى تجويز الاتصال .

ثم نقول : النقطة تحاذى أجزاء من المحيط معينة ، وإن لم تبن لنا ، فهو تشكك منا . وضبط القول فيه أن نقدر منشأ الخطوط من النقطة واتصالها بالمحيط . فكل قدر من المحيط اتصل به خط مستقيم فهو الذى حاذاه جزءاً[1] من النقطة . والأجزاء التى لم تتصل بها الخطوط من المحيط ، فهى التى لم تقابلها النقطة أصلا ، فلا يبقى له بعد ذلك مضطرب إلا التشغيب بالدعوى المحضة .

---

(١) الصحيح : جزء .

وعلى مثل هذا الأصل نجرى فى خط القطر ونقول : لا يحاذى جميع أجزاء الضلعين وامتحانه بالخطوط المستقيمة أو تقدير الاتصال . فإن كل متحاذيين لو زحف أحدهما إلى الثانى اتصلا عند جريانهما على مبحث الاستقامة . وهذه اعتبار يقرب من الضرورة . والنظام تعلق بوقوع الجوهر بين ستة من الجواهر ، وهو أضعف شبهه ، وسنوضحه فى أحكام المماسة إن شاء الله .

فصل

فى تمويهات النظام فى غير الاشكال

فما موّه أن قال : السفينة إذا كانت فى أشد جرى ، فلو أراد من كان من ركبان السفينة فى مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها وصدرها ، فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات ، وما ذلك إلا لطفر المتخطى .

وهذا الذى قاله خلف من القول ، ونفصله بسقطة ، وذلك أنا نقول : إن كانت السفينة تجرى جرياً متــداركاً ، وتتحرك حركات متتابعة ، فلا نتصور الانتقال من موضع فى السفينة إلى موضع . وذلك أنا لو صورناه . ماثلا واقفاً فى مؤخر السفينة ، فلا نتصور منه مزايلتها إلا بأن يخلفها . وإذا كان موقع قدمه متداركاً زواله ، فلا نتصور أن يسبقه قدمه . ويظهر تصوير ذلك فى الجزء الأول
٢٩٤ من قدمه مع الجزء[1] / الأول من موقع قدمه . فإذا تحرك ذلك الجزء من المركب وتحرك معه الجزء الأول من القدم ، وذلك فى وقت واحد ، والحركة واحدة لا تنقل إلا إلى مكان واحد ، فإذا وقعت حركاتها معاً فى وجهة واحدة ، فلا نتصور أن يسبق أحدهما الثانى . وهــذا واضح لا خفاء به . والسفينة وإن اشتدت جريتها ، فسكناتها حركاتها .

فإن قال : جرْى السفينة على أقصى ما تصور فى العرف أسرع من مشى الماشى ،

---

(١) مكررة : مع الجزء

ثم تصور قطع طول السفينة بمشى على هيئة مع القطع بأن السفينة أسرع جرياً من الماشى . والجواب عن ذلك أن نقول : لو توازى طافران ، هل يسبق أحدهما الثانى مع استوائهما فى أصل الطفر وصفته ؟

فإن قال : إذا استويا ، لم يسبق أحدهما الثانى ولا بد من ذلك .

قيل له : فما بال الماشى اختص بالطفر دون السفينة وهى فى تتابع حركاتها أحرى بالطفر ! فتخصيص تصور الطفر بالماشى جهالة لا يبلغها عاقل . وإن تصور الطفر منهما ، فيلزم النظام من عدم السبق فى حكم الطفر ما لزمنا . وهذا القدر كاف فى إبطال تمسكه .

على أنا نقول : فترات الخاطى عند موقع قدمه وخروجه عند محاذاة كل خطوة ، أسرع من جرى السفينة ، ثم تتفق فترات ووقفات . وإن صور إبطاء فى رفع الرجل ووضعها ، فلا بد من تصور حركات من الخاطى تصادف سكنات من السفينة ، وهذا متضح لا شك فيه .

ولهذا الأصل قطع أصحابنا بإبطال قول من أنكر وقوف الأرض وزعم أنها متحركة . وذلك أن هؤلاء اختلفوا : فمنهم من قال : الأرض كرة متتابعة الدوار على هيئة دورات الدولاب . وقال قائلون : الأرض متحركة هاوية أبداً . والقولان باطلان . فأما من زعم أنها متحركة تحرك الدولاب ، فنبطل ذلك عليه بمشينا وتخليفنا مكاناً وأخذنا مكاناً .

وأصل هؤلاء تتابع الحركات ، فإنهم قالوا : تتحرك الأرض بتحرك الفلك ،
٢٩٥ وحركات الفلك متتابعة / باتفاق منهم . فإن هيئتها ومصادفتها الأجزاء الهوائية المتساوية يوجب لها الحركات الطبيعية المتداركة . ثم تدارك حركاتها يوجب تدارك حركات الأرض ، كما أوجب تدارك حركات الأنجم . ولو كان الأمر كذلك ، لما سبق شىء شيئاً من الأرض ، وهذا واضح فى إبطال ما قالوه .

وإن صوروا فى الأرض فترات مع تدارك حركات الفلك ، لزمهم أن يجوزوا تتابع فترات الأرض ، إذ ليس تجويز فترة أولى من تجويز فترات . وسنستقصى ذلك عند كلامنا فى الرد على أصحاب الهيئة .

ومن زعم أن الأرض هاوية بثقلها ، فما قاله باطل من أوجه : أحدها : أن كل ثقيل إذا كان ممسكاً بعماد مثلا وعليه أجسام خفيفة كالقطن ونحوه ، فإذا زال العماد يهوى الجسم الثقيل مسرعاً فى هويه . فلا بد أن ينقطع عنه الجسم الخفيف . فلزم من هوى الأرض أن لا يستقر[1] عليها جسم خفيف . وأقرب من ذلك أن أثقل الجسمين أسرع هوياً فى مجرى العادة عندنا وفى حكم الطبيعة عندهم . فلزم على قياس ذلك أن يقال : لو تردى شخص من سطح ، لا ينتهى إلى القرار أبداً .

ومما يوضح ذلك : أنها لو كانت هاوية ، لازداد الخلق كل يوم من النجوم بعدا ، فإنها جارية فى مركزها من الجو وليست بها بسطة باتفاق منهم ، إذ لو كانت هابطة ، للحقت الأرض لحوق المتردى من علو إلى سفل السفل .

ويتعلق بالذى نحن فيه فصل صار إليه بعض الفلاسفة وكثير من الإسلاميين ، فقالوا : إنما[2] يضبط الأرض الهواء المحيط بها والهواء غيرها ، وهو الذى يمسك السماء أن تزول . ولو ارتفع الهواء ، لاصطكت السماء والأرض ، ولتصعدت الأرض ، وتسفلت السماء ، متسرعة كل واحدة إلى درك صاحبتها . وسنذكر ذلك فى آخر الأكوان إن شاء الله .

ومن تمويهات النظام الصورة التى قدمناها فى صدر الكتاب ، وهى أن نقدر بئراً عشرين باعاً ، وفى وسطها خشبة معرضة/ تقسم بشطرى[3] البئر ، وقد ربط ٢٩٦
بالخشبة حبل ، والطرف الآخر متصل بأسفل البئر مرتبط بدلو . فلو دلينا إلى

---

(١) فى الأصل : لا يستقل (٢) فى الأصل : بما

(٣) فى الأصل : بشرطين .

الخشبة محجناً وأنشبنا طرف المحجن بالحبل وجـذبناه ، فيقطع المحجن عشرة أبواع ، ويقطع الدلو عشرين باعاً وهو عند المحققين لسرعة[1] حركة الدلو وفترات المحجن ، وهو كفترات القطب مع سرعة أطراف الرحا . وقد قدمنا فيه قولا مقنعا .

فإن قال : لو تحرك المحجن بأسرع حركة فما قولكم فيه ؟

قلنا : لو كان كذلك لانقطع الحبـل إذاً ، كما صورناه فى أطراف الرحا مع القطب .

فلو قال قائل : إذا ارتفع المحجن ذراعاً والحبل ناشب فى بجرة ، فينبغى أن لا يرتفع من الدلو إلا ذراع ، إذ ارتفاع الدلو بقدر ضرب الحبل .

قلنا : هكذا نقول ، فلا يرتفع أبداً إلا بقدر ارتفاع الحبل ، ولكن المحجن إذا ارتفع ذراعاً جر من الحبل ذراعين ينثنى أحدهما على الثانى . ولذلك ينجر الدلو ذراعين . ولو أخذ طرف الحبل من غير أن تنثنى منه طاقة على طاقة لما ارتفع إلا بقدر ارتفاع الحبل . وهذا بيّن لكل متأمل .

فهذه الإحاطة بالانفصال عن جملة تمويهات النظام ، لم نغادر صورة تكاد تشكل إلا أوردناها ، ولم يعد تصوير الدائرة من خط لا عرض له ، فإنا قد قدمنا فيه قولا مقنعاً .

فصل

[فى أن الحركة عن مكان عين السكون فى آخر]

اعلموا أرشدكم الله أن الجوهر إذا كان متمكناً على جوهر ، ثم تحرك منه إلى الجوهر الذى يليه ، فنفس دخوله الحيز الثانى خروج عن الأول . وعبر بعض

---

(١) فى الأصل : بسرعة .

أهل هذا الفن فقال : ليس بين خروج الجوهر عن المكان الأول ودخوله المكان الثانى واسطة . وهذه عبارة مدخولة ، منبئة عن تثبيت خروج ودخول متغايرين متعاقبين لم يتخللهما غيرهما . وليس الأمر كذلك ، إذ الدخول غير الخروج . والذى يوضح ذلك: أن الجوهر الثانى على المكان الأول لايزول عنه مع كونه فيه .
٢٩٧ وإذا زال عنه فلا معنى لزواله عن الأول / إلا كونه فى الثانى إذ لا يتصور أن يزول عن الأول إلا وهو كائن فى الثانى . فمن ذلك قال أهل التحصيل: الدخول فى الثانى هو الخروج من الأول ، وظهور ذلك يغنى عن كشفه وهو متفق عليه بين مثبتى الأكوان. فإذا وضح ذلك رتبنا عليه الحركة والسكون، وقلنا:الحركة من المكان الأول سكون فى المكان الثانى ، إذ هو كون فى الثانى والجوهر كائن به فى الثانى ، والكائن فى المحل ليس بمتحرك عنه . فوضح بذلك أن الكون فى المكان الثانى حركة عن الأول ، سكون فى الثانى . ومن هذا قال المحققون : كل حركة سكون ، وليس كل سكون حركة ، فالكون الأول فى المكان الثانى حركة عن الأول ، والكون الثانى فى المكان الثانى سكون وليس بحركة .

فإن قال قائل : الحركة تضاد السكون كما يضاد السواد البياض . فلو جاز أن تكون الحركة سكوناً، جاز أن يكون السواد بياضاً ، هذا خلف من القول . فإن الحركة تضاد السكون مطلقا ، بل الحركة عن المكان تضاد السكون فيه ، والحركة إلى المكان لا تضاد السكون فيه ، وهذا يدرك بأدنى تأمل .

وقد ذهب بعض أهل الحق إلى أن كون الأول فى المكان الثانى ليس بسكون ، وإنما هو حركة، والكون الثانى فى المكان الثانى، إن لَبِثَ الجوهر فيه، هو السكون. واستدل هذا القائل بأن قال : الجوهر إذا مرّ متحركاً فى جهات يمنة أو يسرة على أرجاء ما تقدر ، فلم يوجد منه الا كون فى كل مكان ، فيلزم أن يقول كلها سكنات ، والجوهر ساكن فى مروره . هذا خلاف المعقول والتفرقة معلومة بين الحركة والسكون ، كما أنها معلومة بين كل مختلفين . وهؤلاء افترقوا فرقتين :

فصار صائرون إلى منع اطلاق إسم السكون على الكون الأول فى المكان الثانى مع الاعتراف بأن الكون الأول مثل الكون الثانى. وذهب فريق إلى أن الكون المسمى، فإنه حركة تخالف الكون الثانى المسمى ، فإنه سكون .

فأما من اعترف تماثل[1] الكونين فلا نظهر معه الاختلاف فى المعنى . إذ من حكم المثلين وجوب تساويهما فى جملة صفات النفس . وكون السكون سكوناً من صفات النفس . فإن نازع منازع فى اطلاق تسميته فلا نعبأ به مع الاتفاق فى المعنى . وإن زعم هؤلاء أن الكون الأول يخالف الكون الثانى فى المعنى، فهو باطل. وذلك لأن الكون الأول أوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثانى ، كما أن الكون الثانى أوجب اختصاصه به . ووجه اختصاصه فى الحالة الثانية كوجه اختصاصه فى الأولى . ولوجاز تقدير الفرق بين الحالة الأولى والثانية ، جاز الفرق بين الثانية والثالثة ، فإن الأكون متجددة غير باقية .

فإن قيل : الكون الأول فى المكان الثانى أوجب الخروج عن المكان الأول ، والكون الثانى لا يوجب ذلك ، فلزم إختلاف الكونين من هذا الوجه .

قلنا : هذه زلة وغفلة عن حقائق الأكوان ، ولا معنى لقول القائل : الكون الأول فى المكان الثانى يوجب الخروج من المكان الأول . فإنه لا معنى للخروج من الأول إلا الدخول فى الثانى ، فرجع محصول هذا القول إلى أن الدخول فى المكان الثانى يوجب الدخول فيه ، فيفضى سياق الكلام إلى أن الكون يوجب نفسه ، وهذا محال .

وإن فسر الخصم ما قاله بأن الكون الأول فى المكان الثانى يضاد الكون الأول فى المكان الأول ، فهذا المعنى متحقق فى الكون الثانى فى المكان الثانى ، إذ هو مضاد للكون فى المكان الأول . فقد ثبت تماثل الكونين: الأول والثانى من حيث المعنى .

---

(١) الاصح : بتماثل

واطرد ما قاله أهل الحقائق من أن الحركة عن المكان سكون فى المكان الثانى .

فصل

[فى مناقضة المعتزلة أصولها فى الأعراض]

قد ناقضت المعتزلة أصولها فى الأعراض من وجهين فى أحكام الأكوان : أحدهما : أنهم قالوا ببقاء معظم الأعراض ومنعوا بقاء الحركة ، ثم إختلفوا بعد ذلك : فصار بعضهم إلى أن السكون لا يبقى كالحركة ، وإنما حملهم على القول بذلك علمهم بأن الجوهر/إذا انتقل إلى المكان الثانى ، فاختصاصه به فى الحالة الأولى ٢٩٩
كاختصاصه به فى الحالة الثانية . وإذا دلت الدلالة على الحكم باستحالة بقاء الكون الأول ، وجب طرد ذلك فيما بعده . وهؤلاء ينفون بقاء الأكوان ولا يستثنون منها شيئاً إلا التأليف ، فإنه باق باتفاق من أثبته منهم . وصار صائرون إلى الحكم ببقاء جملة الأكوان إلا الحركة . والذى إستدل به الأولون يوجه على هؤلاء ولا يجدون عنه محيصاً . ولهم على الحركة أسئلة نستقصيها فى منع بقاء الأعراض . فهذا أحد الوجهين .

والوجه الثانى أنهم قالوا : يجوز اجتماع المثلين من كل جنس من أجناس الأعراض فى الجوهر الواحد ، ومنعوا قيام حركتين بالمحل الواحد ، وفصّلوا قولهم فى ذلك فقالوا : يستحيل أن تقوم بالجوهر فى الحالة الواحدة حركتان : إحداهما إلى مكان ، والأخرى إلى مكان آخر ، فإن الحركتين إلى مكانين مختلفين متضادتان[1] . وكما منعوا ذلك منعوا أيضا قيام حركتين إلى مكان واحد بالجوهر الواحد ، وإن كانتا متماثلتين . ومن قضية أصلهم أن ما لا يبقى يستحيل قيام إثنين منه بالمحل الواحد . ولذلك منعوا قيام صوتين متماثلين بالمحل الواحد . وهذا من أعظم مناقضاتهم . وسنبسط القول فيها فى باب التضاد ، إن شاء الله عز وجل .

---

(١) فى الأصل : متضادتين

فصــــل

[فى إستحالة اجتماع جوهرين فى حيز واحد]

فإن قال قائل : قد قدمتم فى صدر الكتاب إيضاح إستحالة إجتماع جوهرين فى حيز وفى مكان واحد ، فما المانع من ذلك ؟

قلنا : قد اختلف[ـت] طرق المحققين فى ذلك : فقال بعضهم إن ذلك إمتنع ، لتضاد الأكوان . ثم قد يزل[1] فى هذه الطريقة من لم يحصل المقصد من هـذا البـاب . فيظن أن كونى الجوهرين اللذين قيل فيهما أنهمـا لا يجتمعـان فى مكان واحد يتضادان ، وهذا محـال . فإن العرضين إنمـا يتضادان على المحل الواحد ، ويستحيل أن يضاد كون أحد الجوهرين كون الثانى مع إختصاص كل كون بمحله .
٣٠٠ فيجب صرف التضاد فى حق من سلك هذه الطريقـة / إلى كونين يتضـادان على المكان الذى يقدر فيه جوهر ثم جوهر . فاستحال اجتماع الجوهرين فى المكان الواحد ، لأن المكان كوناً عند تمكن أحدهما ، وله كون آخر عند تمـكن الثانى ، وكوناه يتضادان . وهذا ما ارتضاه الأستاذ فى « الجامع » .

وهذه الطريقة مدخولة عندى ، فإنها وإن قدر استقامتها فى المكان الواحد ، فلا تستقيم عند رد الكلام إلى الحيز . فإنا لو لم نقدر إلا جوهرين ، وكل واحـد منهما مختص بحيز ويستحيل أحدهما بحيث وجود الثانى . ولا يمكن صرف ذلك إلى كونهما لما قدمناه من انتفاء تضاد المعنيين فى محلين ، وليس معهما جوهر ثالث نقدر تضاد كونين عليه .

وسلك القـاضى فى ذلك طريقتـين مرضيتين : إحـداهما أنه قال : لا يوجد جوهر بحيث وجود جوهر . وهـذه الاستحالة لا ترجع إلى تضاد عرضين .

---

(١) فى الأصل : يزول .

كما لا يرجع تضاد العرضين واستحالة اجتماعهما إلى تضاد عرضين آخرين سواهما ، بل تضاد السواد والبياض لعينيهما وذاتيهما ، فكذلك يستحيل اجتماع جوهرين فى حيز واحد لعينيهما .

ثم القاضى لما سلك هذه الطريقة ، لم يسمّ ذلك تضاداً بين الجوهرين .

وقال الأستاذ عند ذكر هذه الطريقة : لو سميت ذلك تضاداً لم يبعد، إذ لامعنى لمضادة السواد البياض إلا أن أحدهما لا يوجد بحيث وجود الثانى . فكذلك إذا امتنع وجود أحد الجوهرين بحيث وجود الثانى ، فقد تحقق فيهما مقتضى التضاد المتفق عليه بين العرضين المتضادين .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : إنما لم يوجد أحد الجوهرين بحيث الثانى لأن شرط وجود كونه فى حيز عدم كون غيره فيه . والشرائط منقسمة عنده فقد تكون عدماً ، وقد تكون وجوداً على ما سنقرره فى أحكام العلل والشرائط ، إن شاء الله . ثم لا بعد فى أن يتعلق الشرط بذات،والمشروط بذات أخرى.وهذا كما أن القدرة القديمة شرط وجود كل حادث . فهذا تفصيل القول / فى اجتماع ٣٠١
جوهرين فى حيز واحد أو على مكان واحد .

فإن قال قائل : ما المانع من كون جوهر فى حيزين ومكانين ؟

قلنا : إنما إمتنع ذلك لتضاد كونيه . ويستقيم التعويل فى ذلك على التضاد ، وإن اضطرب فى الفصل الأول من حيث كان مفروضاً فى اجتماع جوهرين وبُعد تضاد كونهما .

وهذا الفصل مفروض فى إستحالة كون جوهر فى مكانين فيتحقق التضاد فى كونيه . وصار بعض المتكلمين إلى أن الجوهر إنما إستحال أن يشغل حيزين لإتحاده ،كما يستحيل أن يحل العرض محلين ، إذ لو حلّ محلين لانقسم ، ومن حكم الواحد أن لا ينقسم .

وهذه الطريقة مرضية أيضاً ، لولا اعتراض واحد وهو: أن الجوهر الواحد يجوز أن يلاقى ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير مثل ذلك فى العرض. فالأقطع بالتشغب صرف ذلك إلى تضاد الأكوان .

فصل

[فى بيان رأى الأشاعرة فى استحالة اجتماع الضدين]

مذهب أهل الحق المصير إلى تضاد كل كونين يقدران على البدل فى الجوهر الواحد إلا المماسة ، ففيها تفصيل . وسيأتى ذكره إن شاء الله .

وجملة القول فى ذلك أن كل كونين يوجب كل واحد منهما الاختصاص بمكان يغاير المكان الذى يوجب الكون الآخر الاختصاص به ، فهما متضادان يستحيل اجتماعهما بلا شك فيه . وكل كونين يوجبان التخصيص بالمكان الواحد فهما مثلان ، ويستحيل اجتماع إثنين منهما فى المحل الواحد ، إذ يتضاد[1] المثلان عند أهل الحق تضاد الخلافين الضدين ، ولذلك أحالوا اجتماع السوادين ، كما أحالوا إجتماع السواد والبياض بالأكوان فى المكان الواحد بتعاقب متماثله ولا يجتمع .

فيخرج من جملة ما قلناه إن من نفى المماسة أطلق القول فى منع اجتماع كونين فى المحل الواحد سواء كانا مختلفين أو متماثلين . ومن أثبت المماسة لم يطلق القول بمنع إجتماع كونين ، إذ يجوز عند اجتماع مماسان فى الجوهر
٣٠٢ الواحد ، ولكن يطلق القول بمنع اجتماع حركتين وسكونين فى المحل الواحد / سواء كانا مثلين أو خلافين .

---

(١) فى الأصل : يتضادا

فصل

[فى الفصل بين الكونين المختلفين والمتماثلين]

قد ذكرنا أن أخص أوصاف الكون إقتضاؤه إختصاص محله بحيز متعين . فإذا أردنا تمييز الكونين المتماثلين عن الكونين المختلفين ، كانت عبرتنا فى ذلك النظر فى أخص وصف الكون . فكل كونين أوجبا الاختصاص لمكان واحد ، فهما متماثلان . وكل كونين تباينا فى ذلك ، وأوجب أحدهما الاختصاص بمكان والثانى الاختصاص بغيره ، فهما مختلفان .

وإيضاح ذلك بالأمثلة : أن الجوهر إذا استقر فى حيز زماناً وتتابعت أكوانه فهى متماثلة من حيث أوجب كل كون ما أوجبه سائر الأكوان . فإذا زال الجوهر إلى مكان آخر ، فالكون الذى خصصه به يخالف الأكوان التى خصصته بالمكان الأول .

وذهب بعض من لم يحصل حقائق الأكوان إلى أن الكون فى المكان الثانى ، يماثل الكون فى المكان الأول . وإنما حمله على ذلك تماثل المكانين . فقال مرتباً على ذلك : إذا تماثل المكانان، تماثل الكونان ، فيهما ، ولم يوجب تغاير المكانين اختلاف الكونين .

واستشهد فى تقدير ما رامه بأن قال : إذا اختلف محل السوادين لم يجب حكم إختلافهما لتغاير محليهما . وهذا باطل ، والصحيح الحكم باختلاف الكونين لأن الخلافين : كل شيئين لايسد أحدهما مسد الآخر . وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه . فإن الكون الذى يوجب اختصاصاً (١) بمكان ، لا يوجب اختصاصه بمكان آخر . وقد أطبق المحققون على أن الكون الذى أوجب الاختصاص بالمكان الأول لو أعيد ، لأوجب فى العود ما أوجبه فى البدأة .

---

(١) فى الأصل : اختصاص.

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن الكون فى المكان الثانى لو كان من جنس الكون فى المكان الأول ، لطرأ على الجوهر وهو فى المكان الأول من غير أن يقتضى زواله وانتقاله ، كما تتعاقب الأكوان المتماثلة عليه ، وهو مستقر فى المكان الأول.
٣٠٣ فلما اختص الكون الطارىء باقتضاء الخروج عن الأول / والتخصيص بالثانى ، دل على أنه ليس من جنس ما تقدم . وهذا ما لا جواب عنه .

وأما الذى تمسك به السائل من تماثل المكانين مع الاستشهاد بالسوادين فى المحلين ، فلا محصول له . فاما السوادان إذا تغاير محلاهما ، فالقول فى اختلافهما وتماثلهما يرجع إلى أصل قدمناه، وهو أن العرض إذا اختص بمحل فهو لعينه أو لتخصيص مخصص ، وفيه الاختلاف المشهور .

فإن قلنا : إن العرض يختص لمحله لتخصيص مخصص ، فالسوادان متماثلان ، إذ يجوز فى كل واحد منهما تقدير التخصيص بمحل الثانى على البدل . والمثلان هما المستويان فى صفات الأنفس .

وإن سلكنا الطريقة الأخرى وقلنا : كل عرض يختص بمحله لعينه ، ولا يجوز تقديره فى غيره ، لا فى النشأة الأولى ولا فى الإعادة إذا أعيد ، فقد اختلف على هذه الطريقة جواب القاضى فقال مرّة: هما مختلفان إذا قاما بمحلين ، إذ قد ثبت لكل واحد منهما مالا يجوز على الثانى . فإنه لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى على البدل. وقال فى بعض كتبه: يجب الحكم بتماثل البياضين مع تعدد المحلين، وإن قلنا : لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى ، وذلك لأن التماثل إنما تراعى فيه صفات الأنفس ، واختصاص العرض بمحل ليس يرجع إلى صفة نفسه .

والذى يوضح ذلك : أنه ليس صرف الإختصاص إلى العرض أولى منه إلى الجوهر ، فيقال : الجوهر اختص بهذا السواد ، ولا يجوز تقدير غيره فيه بدلا منه فى وقته . فاستبان بذلك أن الإختصاص بالمحل ليس من صفات الأنفس . فهذا وجه الكلام على عرضين تغاير محلاهما .

وأما ما تمسك به من تماثل المكانين ، فذهاب عن التحصيل . فإن الكون لا يوجب للجوهر مماسة مكان ، بل يوجبه الاختصاص بحيز . وحكم الاختصاص بحيز يخالف حكم الاختصاص بحيز آخر من غير تقدير مكانين . فوضح أن اعتبار تماثل المكانين لا معنى له .

فصل

مشتمل على اختلافات فى أحكام الحركات / راجعة الى الالقاب والعبارات ٣٠٤

فمنها أن الأستاذ قال : إذا استقر جسم بسيط فى مكان ، ومرّ على ذلك الجسم جسم فلا شك فى تحرك الجسم الأعلى ، وقد قال الأستاذ بتحرك الأسفل ، وصار إلى أن الجوهر إذا تبدلت عليه المحاذيات ، فهو متحرك . ومعلوم أن المحاذيات قد تبدلت على الجسم المتسفل تبدلها على الأعلى . وهذا مأثور عن الأستاذ ، مشهور عنه ، وقد أنكره أقرانه ، وأطنبوا فى استبعاد ذلك .

وليس فيما قاله استبعاد فى المعنى . فإنه فسر ما أطلقه من الحركة بتبدل المحاذيات ، وهو معلوم مسلم ، فيؤول الإنكار إلى التسمية المحضة ، وهى سهلة المدرك . وإن لم يبعد من كافة المحققين أن يسموا الحركة سكوناً والسكون حركة ، لم يبعد ما قاله الأستاذ .

وقد ألزم الأستاذَ بعض الحذاق سؤالا فقال : الجسم البسيط الواقف إذا حاذاه محاذيان من وجهين ، أحدهما مرّ فى جهة العلو يمنة ، والثانى مرّ فى جهة السفل يسرة ، فقد تبدلت عليه المحاذيات ؛ فيلزم أن يتحرك يمنه ويسرة معاً . وقال الأستاذ مجيباً : الحركة حركتان ، حركة يزول بها المتحرك ، وحركة لا يزول بها بل يزول عنه غيره . فأما الحركة التى [هى] زوال للمتحرك ، فيستحيل اجتماع حركتين معاً فى المحل الواحد . وأما الحركة التى ترجع إلى زوال الشىء عن

المتحرك لا إلى زواله فى نفسه ، فلا نستبعد فيه ما قلت . إذ لا يبعد فى أن يزول جوهران أحدهما فوق جوهر والثانى تحت جوهر فيزولان يمنة ويسرة ، فعاد محصول القول إلى تسمية .

ثم قال المعترض : قسمة الحركة إلى ما هى زوال وإلى ما ليس بزوال بعيد . فقال الأستاذ : كل حركة زوال ، ولكن من ضرورة زوال الجوهر الأعلى عن الأسفل أن يزول الأسفل عن الأعلى . فهذا أقصى الغرض من هذا الفصل .

ومما يتعلق بهذا الفصل : أن الجوهر إذا أحاطت بهستة من الجواهر ، ثم زال
٣٠٥ ذلك الجسم ، وتحرك / فقد قال المحققون : إنما يثبت حكم الحركة فى الأجزاء الظاهرة ، فأما الجزء الباطن المحبوس بالجواهر من جميع جهاته ، فلا تتحقق الحركة فيه ؛ إذ الحركة من حكمها تبدل المكان أو تبدل الحيز . فإذا كان الجوهر فى مكان ، ثم تعدّى(١) الكون فى مكان آخر ، فأول كونه فى المكان الثانى حركة . وكذلك لو قدر ذلك فى تقدير مكانين والجوهر الباطن فى الصورة التى ذكرناها لم يزل عن مكان ولا عن حيز ، فلم يسم متحركاً . وليس هذا بأعظم من قول المحققين : إن الجوهر إذا ماسّه ستة من الجواهر ، فليس بمفارق لها . وكما لم يباين الجواهر الستة ، فكذلك لم يباين شيئاً من جواهر العالم . فإن لم يبعد إطلاق القول بأن الجوهر المتوسط ليس بمباين لشىء من جواهر العالم ، لم يبعد إطلاق القول بأنه ليس بمتحرك .

وزلّ من لم يحصل حقائق الأكوان من هذا الأصل فى مثيله فقال : إذا استقر جوهر على جوهر ثم تزحزح الجوهر المتسفل والجوهر الأعلى مستقر عليه زائل بزواله ، فالمتحرك هو المتسفل دون المستقر عليه . وكذلك إذا جرت السفينة

---

(١) فى الأصل : تعد .

بركبانها ولم تزعجهم ولم تهزهم ، فالسفينة هى المتحركة دون الركبان . وهذا الذى قاله هذا القائل ظاهر البطلان . فإن الأعلى قد تحققت فيه مزايلة الأحياز وشغل أمثالها . وتحقق منه خرق أجزاء الهواء كما تحقق ذلك من المتسفل ، فلا معنى لنفى الحركة عنه .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن اتصال الأعلى بالأسفل كاتصال الأسفل بالأعلى . فإن لزم إخراج الأعلى عن حكم الحركة ، لزم ذلك فى الأسفل ، إذ سبيل اتصالها واحد . ولا معنى لقول القائل جرى المتسفل[1] بالأعلى ، فإن حركة المتسفل لا توجب حركة المستعلى ، بل حدث فى كل واحد منهما حركة ، ولا توجب حركة واحد منهما حركة الآخر .

فصل

مشتمل على أحكام الاجتماع والافتراق والمماسات والمباينات

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة اختلفوا فى المماسات/ والمباينات . وسبيلنا أن ٣٠٦
نستقصى ذكر المذاهب ، ثم تذكر ما نرتضيه ونصححه .

فالذى صار إليه شيخنا : أن المماسة معنى زائد على الكون الذى يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ويظهر غرضنا فى فرض الكلام فى صورة مخصوصة ، فنقول : إذا قدرنا جوهراً واحداً منفرداً ففيه كون يخصصه بحيزه . فإذا خلق الله تعالى جوهراً آخر منضما إليه ، فمن مذهب شيخنا أن مماسة الجوهر للجوهر عرض زائد على الكون المقتضى اختصاصاً بالحيز . ثم قال على طرد أصله : لو ماس الجوهر ستة من الجواهر فقد حلته ست من المماسات . ثم المماسات من الجهات الست مختلفة عنده غير متضادة . وكيف يتوقع تضادها مع تصور اجتماعها ؟ ! وإنما يتضاد المتماسان من جهة واحدة ، إذ لا يتصور مماسة الجوهر جوهرين من جهة واحدة . ثم المماستان

---

(١) فى الأصل : المستقل .

المقدرتان من جهة واحدة على التعاقب متماثلتان . فيخرج من ذلك أن المماستين المتماثلتين تتضادان أبداً ، والمختلفتان لا تتضادان أبداً .

وحكى القاضى ، رضى الله عنه ، من مذهب شيخنا : أن المجاورة تغاير المماسة . وإنما يراد بالمجاورة وقوع جوهرين فى حيزين ليس بينهما حيز ثالث . فهذا هو المعنى بالمجاورة . ثم إذا تحقق ذلك قام بكل جوهر مماسة تغاير مجاورته . وقال على طرد ذلك : إذا جاور جوهر ستة جواهر ، فلا تحله إلا مجاورة واحدة وتحله ست مماسات . فتدبروا ذلك وأحيطوا علماً بالفصل بين المجاورة والمماسة على أصل شيخنا . ثم قال القاضى رضى الله عنه : إذاً أثبتنا المماسة كما صار إليه شيخنا .

فلو قال قائل : هل الماسات أضداد تعاقبها أم لا أضداد لها ؟ فسبيل الجواب عن ذلك على ثلاثة أوجه ذكر القاضى جميعها : أحدها أن المماسات لا أضداد لها ، والمباينة تضاد المجاورة ولا تضاد المماسة .

فلو قال قائل : من قضية أصلكم أن العرض الذى له ضد لا يخلو الجوهر عنه
٣٠٧ أو عن ضده . والعرض الذى / لاضد له لا يخلو الجوهر عنه أصلا . فإذا قلتم إن المماسات لا أضداد لها ، فينبغى أن لايجوز خلو الجواهر عنها. فيقال لهذا السائل: لو قلنا : لا يخلو الجوهر الفرد عن ست من المماسات — وإن تفردت ، غير أن تلك الأعراض لا تسمى مماسات إلا عند تقدير مجاورة ست من الجواهر — لم يكن ذلك بعيداً فرجع إطلاق المماسة إلى التسمية . وهذا كما أن الجوهر إذا استقر فى حيزه ، فالكون الذى قام به لا يسمى محاذاة عند تقدير انفراد الجوهر. فإذا حاذاه جوهر آخر فيسمى مثل ذلك الكون الأول محاذاة إن كان . ولولا الجوهر الثانى لما سمى ذلك الكون محاذ له ، وكذلك يسمى مثل ذلك الكون قرباً إذا قرب منه جوهر ، ويسمى بُعداً إذا بَعُد منه جوهر . فلا يبعد على قياس هذه المسائل أن نقدر فى الجوهر الفرد ستة من الأعراض ولا نسميها مماسات إلا عند إنضمام ست من الجواهر ، فهذا وجه فى الجواب .

والوجه الثانى أن نقول : المماسات ، وإن لم تكن لها أضداد ، فيجوز أن نشرط بثبوتها انضمام جواهر وتعرّى الجوهر عنها من غير انضمام ، كما يعرى الجوهر عن البقاء فى حالة الحدوث لمعنى يحيل ذلك ويختص بالبقاء فى الحالة الثانية. وإنما يلتزم أهل الحق استحالة عرو الجوهر عن عرض لا ضد له ، إذا قدر ذلك فى وقت جواز قبوله ، فيقال : فإذا جاز قبول الجوهر لعرض لا ضد له لم يعر عنه ، وقد ثبتت حالة يستحيل فيها قبول ذلك العرض ، كما استحال بما مهدناه فى الأصل .

والوجه الثالث فى الجواب ، وهو أسد الأجوبة: أن المماسة تنتفى بالمباينة ، ثم تتجه فى ذلك وجهان : أحدهما : أن المباينة تضاد المجاورة والمماسة جميعاً ، كما يضاد الموت الحياة والعلم جميعاً . والوجه الثانى : أن المباينة لا تضاد المماسة ، بل تضاد شرطها ، وشرطها المجاورة . وقد صار إلى مثل ذلك بعض أصحابنا فى الموت والعلم وقال : الموت لا يضاد العلم ، بل يضاد شرطه وهو الحياة . فهذا الوجه الثالث هو التحقيق وماعداه تكلف .

٣٠٨ ثم إن القاضى تصرف على أصل شيخنا / من وجهين معتبراً غير حاك . أحدهما أنه قال : لو أثبتنا المماسة معنى زائداً على المجاورة كما ارتضاه شيخنا ، ثم قلنا المماسة الواحدة يقع الإكتفاء بها . فإن تقدر انضمام جوهر واحد كانت مماسة له . وإن تقدر انضمام ستة من الجواهر كانت مماسة لها ، كما أن الكون الواحد يسمى مجاورة لجوهر واحد ، ويسمى مجاورة لجواهر والكون مُتحد فى الحالتين ، فلا يبعد مثل ذلك فى المماسة .

وقال أيضاً على قياس مذهب شيخنا : لو قال قائل : الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر ، فقد قامت به سبعة من الأعراض ، كون يخصصه بحيزه وهو الكون الذى يثبت فى انفراد الجوهر ، وفى انضمام غيره إليه ستة من الأعراض وهى المماسات ، لم يكن ذلك بعيداً . ولو قال قائل : ليس فى الجوهر المتوسط إلا المماسات الست ، ويقع الاجتزاء بها عن الكون الذى يوجب تخصيص الجوهر

بجيزه عند تقدير انفراده ، لم يكن ذلك بعيداً . ثم قال : والذى يدل عليه كلام شيخنا الاكتفاء بالماسات الست . فهذه جملة مذهب شيخنا فيما ذكره القاضى نقلا وقياساً .

وسلك الأستاذ فى الماسات مسلكاً آخر يباين ما ذكرناه ، وذلك أنه قال : المجاورة هى الماسة بعينها ، فلم تثبت الماسة عرضاً زائداً على المجاورة . ثم قال : إذا جاور الجوهر ستة خلّفه ستة من المجاورات ، وطرد فى المجاورة ما حكيناه فى الماسات ، ثم قال على ذلك : المباينة تضاد الماسةعلى الحقيقة مضادة الجهل العلم إذا الماسة عين المجاورة على أصله .

ثم قال : لو وقع الجوهر الفرد نبذة عن الجواهر ، ففيه ستة من المباينات مضادة لستة من المجاورات فى الجهات الست . فإذا انضم إليه جوهر من جهة ، زالت مباينة وأعقبتها مجاورة مضادة للمباينة ، وتتابع على الجوهر خمس من المباينات . ثم من قضية أصله أن الجوهر الفرد مباين ست مماسات لستة من
٣٠٩ الجواهر لا بأعيانها / ولا يتصور ثبوت مماسات إلا مع جواهر متعينة .

ثم اختلف جواب الأستاذ فى الجوهر الذىماس ستة منالجواهر ، ثم باينته الجواهر وعاقبت الماسات الست المباينات ، فهل يقال إن كل مباينة تتعلق فىهذه الصورة بالجوهر الذى كان مماساً حتى تثبت المباينة مع تلك الجواهر المتعينة ؟

فقال مرة : إذا تقدمت الماسات ثم تلتها المباينات فهى مباينات للجواهر التى تعينت الماسة . وإنما لا تتعين المباينة إذا لم تتقدم مماسة . واستدلعلى ذلك بأن قال : كما علمنا مماسة جوهر متعين فى جهة من الجهات علمنا مباينة ذلك الجوهر بعينه ، فلزم القطع بالتعيين من حيث لزم القطع به فى الماسة . وإنما لا تتعين الماسة إذا لم يتقدم تعين فى حكم الماسة .

وقال فى جواب آخر : إذا زالت الجواهر الست عن جهات الجوهر

المتوسط ، حلّتْ الجوهر ست مباينات مع ستة من الجواهر من غير تعيين . وهذا أصح الجوابين ، فإنا نعلم أن مباينة الجوهر الجواهر قبل اتفاق مماسة كمباينته لها بعد اتفاق المماسة . فإذا لزم نفى التعيين فى إحدى الحالتين ، لزم مثله فى الأخرى وعاد الجوهر بعد المماسة إلى ما كان عليه قبلها .

ومما ذكره الأستاذ فى أحكام المباينة أن قال : إذا قدرنا جوهرين متباينين وبينهما تقدير حيزين لجوهرين ، ثم وقع جوهر ثالث فى أحد الحيزين المتوسطين، فإن وقع فى الحيز الذى يلى أحد الجوهرين فقد قَرُبَ منه وبعُد من الآخر . وقربه من أحدهما عين بعده من الآخر .

وقد أطلق المحققون خلاف ذلك فقالوا : القرب من أحد الجوهرين غير البعد من الثانى ، كما أن الحركة عن المكان الأول غير السكون فى المكان الثانى . وكما أن الأمر بالشىء غير النهى عن أضداده .

٣١٠ والذى قاله الأستاذ سديد على أصله ، فإن من مذهبه أن الجوهر إذا جاور / جوهراً ثبت فيه خمس من المباينات . ثم حقق الأستاذ مذهبه بأن قال : لو جعلت الجوهر قريباً بعيداً بمعنى واحد ، لزمنى أن أقول : إذا قرب الجوهر من جوهر يقرب ويبعد من آخر ببعد وهو عين القرب . فإذا زال البعد ، بأن يدنوا الجوهر البعيد فيجاور الجوهر المتوسط ، فيلزم من ذلك زوال البعد لمضادة القرب إياه ، ثم إذا زال البعد لزم منه زوال القرب إذ المعنى الواحد يستحيل أن ينتفى بالمضادة من وجه ، ويبقى من وجه . ويتمثل فى ذلك بأمر قدره وإن لم يكن ذلك جائزاً . ومن ذلك نفى ذوى التحقيق الاستشهاد بالتقديرات فقالوا(١) : لو قدرنا سواداً حلاوة ، وسبق إليه اعتقاد معتقد ، فلو طرأ البياض على محله، انتفى السواد من حيث كان بياضاً ، وإن لم يكن يضاده فى كونه حلاوة . فلما ثبت فى الذى نحن فيه إذ القرب لا يزول بزوال البعد ،

---

(١) فى الأصل : فقال .

دلّ على أن البعد غير القرب . والبعد عند الأستاذ هو المباينة ، والقرب هو التجاور . فهذا وجه كشف قوله .

ومما يتعلق بالذى نحن فيه أن قائلا لو قال : إذا ماس الجوهر جوهراً من جهة ، فهل يجوز أن يقال إنه مباين له من سائر الجهات مماس له من جهة واحدة ؟

فالذى صار إليه بعض المتكلمين إطلاق ذلك . والذى ارتضاه الأستاذ شيخى أبو القاسم الإسفرايينى* أن ذلك ممتنع . فإن الشىء إنما يباين ما يباينه على الوجه الذى يجوز أن يماسه عليه . فإذا استحال أن يماس الجوهر جوهراً من جهتين فصاعداً ، استحال تقدير المباينة فى جهتين ، وكذلك يستحيل تقدير مماسة فى جهة مع ثبوتها فى أخرى . واستتبع بمماسة الجوهر جوهراً وجود المباينة بينهما من كل وجه ، وهذا هو السديد الذى لا يجوز غيره .

ومما ذكره المحققون فى أحكام الاجتماع والافتراق أن قالوا : يجوز تقدير
٢١١ الافتراق فى جملة جواهر العالم حتى تكون مفترقة لا اجتماع فيها / ولا يجوز تقديرها مجتمعة حتى لا يكون فيهـا افتراق . وإيضاح ذلك أن جواهر العالم لو تبددت، وزالت تركيباتها ، واختص كل جوهر بحيز ، فهى مفترقة على الحقيقة ، ولا اجتماع فى شىء منها . ولو تركبت جملة جواهر العالم وتمثلت متآلفة فالأجزاء الباطنة التى أحدقت بها الجواهر من جهاتها لا مفارقة فيها . والأجزاء الظاهرة البارزة التى هى الصفحة العليا ، فيها الافتراق . فإن الجواهر لم تحط بها من كل الجهات .

---

(١) أبو القاسم الإسفرايينى : هو أبو القاسم عبد الجبار بن على بن محمد بن حسكان الإسفرايينى الإسكافى المتوفى سنة ٤٥٢ هـ . وكان رجلا من أفاضل العصر، متضلعاً فى علوم الفقه ، ومن كبار المتكلمين الآخذين بمذهب الأشعرى . وكان يشتغل بالمناظرة والتدريس والفتوى ، وكان فى الوقت نفسه من الآخذين بطريقة السلف فى الزهد والفقر والورع . (انظر السبكى — طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢٢٠).

فإن قال قائل : فكم تثبتون فى كل جوهر من الافتراق ؟

قلنا : فى كل جوهر مباينة واحدة على ماأصلناه من المباينات . إذ كل جوهر من الصفحة العليا يماس جوهراً تحته وآخر يمينه ، وآخر يساره ، وآخر قدامه ، وآخر وراءه ، وتبقى جهة واحدة لا يماس منها جواهر . وهذا واضح لا خفاء به .

ومما ينبغى أن يتقدم على ذكر الحجاج فى المسألة : أن الجوهر الفرد لا يفارق جملة جواهر العالم . وهذا مما تقدم فى تضاعيف الكلام ، ولكنا نزيده إيضاحاً فنقول : إنما يباين الشىء ما يتصور مماسة له بدلا من المباينة ، ولا يتصور أن يماس الجوهر أكثر من ستة من الجواهر ولا يباين أكثر من ستة ، إذ كل مباينة ثابتة فلها ضد من المماسة يعاقبها. فإذا انحصرت المماسات فى الست وجب انحصار المباينات .

ثم قد قدمنا من أصل الأستاذ أن الجوهر الفرد يباين ستة من الجواهر من غير تعيين . وقد ذكر شيخى فى ذلك طريقة مرضية فقال : الجوهر يفارق ستة من الجواهر على التعيين ويختلف ذلك بموقع الجوهر من الجواهر . فإن وقع بين الجواهر ولم يجاورها ، بل كان مفارقا لها ، فإنما يفارق الأجزاء التى تحاذيه وهى متعينة فى معلوم الله . ولو تأتت منا خطوط مستقيمة إلى الجواهر الست لتعينت لنا . فإذا كان موقع الجوهر هكذا ، / فنقطع بأنه يفارق جواهر معينة وهى ٣١٢
الجواهر التى تحاذيه من الجهات الست فأما إذا كان الجوهر مستغنياً عن الجواهر أو مستقلا عنها ، فهو مفارق لجزء واحد يحاذيه من جهة تحت أو من جهة فوق، ويفارق خمسة من الجواهر لا بأعيانها .

وهذا التفصيل الذى ذكره حسن ، ولكن فيه نظر . فإنا إذا صورنا جوهراً مُشتَوِشاً بالجواهر مبايناً لها ، فالجواهر التى تحاذيه يجوز تقدير مماستها له لو جرت إليه مع بقاء المحاذيات فى أحيازها . وكل جوهر جاز تقدير المجاورة بينه

أو بين جوهر، جاز تقدير المباينة بينهما. وتقدير المجاورة لم يختص بالجواهر المحاذية، فيجب أن لا يختص تقدير المباينة بها.

وهذه المذاهب بجملتها لم يرتض القاضي معظمها في بعض أجوبته. وسلك مذهبا في الاجتماع والافتراق، ولا يصح عندي سواه. وذلك أنه قال: لا حكم للجوهر من الكون إلا اختصاصه بحيزه، وإذا اختص بحيزه وإذا اختص بحيزه وتتابعت له الأكوان في ذلك الحيز الواحد، فلو انضم إليه جوهر فهو على ما كان عليه من اختصاصه ما تبدلت صفته، وانضمام الجوهر لم يغير حكمه في قضية العقل، والتسميات تعتور الكون من غير تقدير زائد في العقل. فإذا كان الجوهر فرداً، سمى الذي يخصصه بحيزه كونا: حركة أو سكونا. فإذا انضم إليه جوهر آخر كان الكون المتجدد عليه بعد الانضمام مماثلا للكون الذي كان قبله، وليس يسمى مع انضمام جوهر إليه إجتماعا ومجاورة ومماسة. فإذا فارقه ذلك الجوهر، سمى الكون المتجدد على الجوهر المستقر في حيزه مباينة،
٣١٣ فتتبدل عليه التسميات والأكوان لا تختلف /.

ومن قضية هذا المذهب: أنه لا تختلف الأكوان [إذ] يوجب أحدهما التخصيص بحيز ويوجب الآخر التخصيص بغيره. ويخرج من مضمون هذه الطريقة أن الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر، فلا يقوم به إلا كون واحد، إذ لا حكم للجوهر المتوسط بين الجواهر المطبقة به. ولا معنى لتماس(١) الجوهرين إلا أنهما تثبتا في حيزين ليس بينهما موقع لجوهر ثالث، وحكم كل جوهر من الجواهر اختصاصه بحيزه. وهذه الطريقة هي التي نتصورها ونوضح بالأدلة صحتها. ونذكر عمد شيخنا وما عول عليه موافقوه، وننتقص عنها إن شاء الله.

فأما الدليل على صحة ما إرتضيناه فأوجه: أحدها أن نقول: إذا استقر

---

(١) في الأصل: لماس.

الجوهر فى حيزه ، ثم انضم إليه جوهر آخر فلا يخلو من يخالفنا فى المسألة : إما أن يقول حالة الجوهر الذى كان مستقراً فى حيزه لم تتبدل ، وإما أن يقول تبدلت حالته . فإن قال: تبدلت حالة الجوهر ، فقد سلم المسألة . ويلزمه على قود هذا التسليم أن يقول : الكون القائم بالجوهر المستقر بعد الانضمام مثل الكون الذى كان عليه، وهو تصريح بنفى المماسة . ويلزم أيضاً فيه الحكم بإيجاد الكون فيه كما كان قبل الانضمام .

وإن زعم الخصم أن حالة الجوهر قد تبدلت ، وقام به عرض يخالف الكون الذى قام به على إنفراده . وهذا مذهب الخصم ، فهو ظاهر البطلان . وذلك أنا نقول : لم يتجدد إلا وقوع جوهر فى حيز بحيث ليس بين الحيزين تقدير حيز آخر . فيستحيل أن تؤثر نفس الجوهر الثانى فى الجوهر الأول ، إذ الجواهر لا يؤثر فى بعضها بعض بإجماع المحققين . ولا فرق فى ذلك بين جواهر منضمة وبين جواهر متفرقة . فكما يستحيل أن يوجب جوهر حكماً لجوهر مع تباينهما ، فكذلك يستحيل أن يوجب حكماً فى جوهر مع تقدير الإنضمام .

والتحقيق فى ذلك أن المانع من تأثير جوهر فى جوهر عدم قيام أحدهما بالثانى ، وهذا متحقق فى المنضمين تحققه فى المتباينين . وإذا بطل أن يؤثر جوهر فى جوهر ، فكذلك يستحيل أن يؤثر كون جوهر / فى جوهر آخر ، إذ كون كل ٣١٤
جوهر يختص به ، والمعنى المختص بمحله لا يؤثر فى غير محله .

وأولى الناس بهذا الأصل شيخنا مع مصيره إلى : أن حكم العلم يختص بمحله ، ولا يتعدى الجملة التى محل العلم منها . فإذا إستبان استناد تبدل حكم الجوهر المستقر فى حيزه إلى الجوهر الآخر ، فيستحيل . وإستبان أن حالة هذا التبدل على كون الجوهر الثانى محال . فلا يبقى بعد ذلك إلا القطع بأن الجوهر الأول باق على ما كان عليه .

والذى يوضح ذلك : أنه لوجاز تقدير تغير الجوهر عما كان عليه لانضمام غيره

إليه أو لمباينته له ، لجاز طرد ذلك فى جملة الأعراض القائمة بمحالها . وأقل ما يلزمنا عليه أن لا نستبعد من المعتزلة قولهم فى إشتراط البنية عند ثبوت الحياة ، وهذا مالا فصل فيه .

ومما نستدل به أيضاً أن نقول : إذا انضم ستة من الجواهر إلىالجوهر المستقر فى حيزه ، فالذى صار إليه شيخنا ، وجملة متبعيه . أنه تقوم بالجوهر المتوسط ست مماسات ، ثم يقع الاكتفاء بها ، ولاحاجة إلى إثبات كون سابع يخصصه بحيزه . والقاضى ، وإن ذكر ذلك فى نقل مذهبه ، فلم يذكره ناقلا ؛ بل قاله معتبراً مفرعاً على أصل شيخنا .

فإذا وضح ذلك رجعنا إلىمقصدنا وقلنا : لو كان الجوهر فى إختصاصه بحيزه مفتقراً[1] إلى كون وهو مختص بحيزه كما كان ، فيجب أ ن يدوم له الافتقار إلى الكون المخصص . والمماسات عند مثبتيها مخالفة للكون الثابت حالة الانفراد . والحكم الذى يوجبه عرض،لا يوجبه خلافه . فإن العلم الموجب لمحله كونه عالماً ، لما كان مخالفاً للإرادة ، استحال سد الإرادة مسد العلم فى إيجاب حكمه ، وهذا واضح لاخفاء به . ولا مخلص منه إلا تقدير كون[2] سابع ، وهو خلاف أصل شيخنا .

ومما نستدل به على من قال : المجاورة غير المماسة أن نقول : لا يجوز تقدير
٣١٥ مجاورة من غير مماسة ، ولا تقدير مماسة من غير مجاورة والمعنى / الواحد لابد من إثباته ، ولم تقم دلالة على غيره . فيجب القطع بالواحد ونفى ماعداه . وبهذه الطريقة نتوصل إلى الحكم باتحاد العلل . ولأجلها قطعنا بأن الحركة عن المكان الأول غير السكون فى المكان الثانى . وليس من أثبت المماسة معنى زائداً على المجاورة بأسعد حالا ممن أثبت الحركة والسكون زائدين على السكون المخصص بالحيز .

---

(١) فى الاصل : مفتقر
(٢) فى الاصل : كونه

وبمثل هذه الطريقة ، توصلنا إلى أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به من حيث لم أرُمْ الحكمان ، ولم تقم دلالة على تعدد المعنيين .

فإن استدل من نصر مذهب شيخنا فى إثبات الماسات بأن قال : كل ما يدل على أن الحركة معنى ، فهو بعينه دال على أن الماسة معنى .

قلنا : إنما ندرك ما نرومه بالحركة اختلاف(١) المنظرة على الجوهر . فإذا رأينا جوهراً على منظرة السكون ، ثم رأيناه على هيئة الحركة وأدركنا التفرقة بين الحالتين ، أسندناهما بعد السبر والتقسيم إلى إثبات معنى . وهذا بعينه متقرر فى مفترقين إجتمعا ، وفى مجتمعين افترقا . فيجب القطع بإثبات الاجتماع مخالفاً لما قبله .

وسبيل الجواب عن ذلك أن نقول : إن كان التعويل على اختلاف المنظرة ، وجب لذلك أن يقال : إذا تباعد جوهران ثم افترقا، ولم يبق بينهما إلا تقدير حيز واحد ، فيجب أن يكون افتراقهما عرضاً مخالفاً كالماسة المخالفة لأغيارها من الأكوان . ووجه إلزام ذلك أن المنظرة قد اختلفت بقرب الجوهرين ، كما اختلفت باجتماعهما . فإن رام المخالف خروجاً من ذلك وقال : كونهما فى القرب يخالف كونها فى البعد ، فإنهما فى تباعدهما مختصان (٢) بحيزين ، وهما فى قربهما مختصان (٣) بحيزين آخرين، فقد وضح مخالفة كونهما فى قربها لكونهما فى بعدهما، وهذا تدليس . فإنهم إن اكتفوا بذلك ، وقلنا بمثله فى المجتمعين ، فإن الجوهرين المتباعدين إذا تدانيا وتزحزح كل واحد من حيزه نحو الآخر ، حتى لم يبق بينهما حيز ، فكونيهما الآن خلاف كونيهما قبل بلا شك . والخصم لا يكتفى بذلك / ، ٣١٦
بل يثبت الماسة زائدة على الكون المخصص بالحيز . ويظهر مقصودنا فى أن نصور جوهراً مستقراً قد قرب منه جوهر آخر ، فقد اختلفت المنظرة . ولم يختلف كون المستقر فى هذه الصورة .

(١) فى الاصل : باختلاف (٢) فى الأصل : مختصين
(٣) فى الأصل : مختصين

ثم نقول : معولنا فى إثبات الحركة على أن الجوهر كان مختصاً بحيز ، ثم صار مختصاً بغيره مع جواز أن يبقى على استقراره . فهذا هو المعتمد فى إثبات الحركة ، وهو غير متحقق فى الجوهر المستقر إذا انضم إليه غيره ، إذ لم يتبدل عليه حيزه ، فافهموه .

ومما يتمسك به ناصر مذهب شيخنا أن يقول: إذا ماس جسم حساس جسماً، أحَسّ المماسة وأدركها ، كما نحس كل محسوس ، ونعلم أنه طرأ عليه بانضمام جسم إليه ما لم يكن قبل . قال : وجاحد ذلك يقرب من جحد الضرورة . وهذا تدليس أيضاً ، فإن الذى يحسه الجسم الحساس حرارة ما انضم إليه أو برودته أو لينه أو خشونته . فأما أن يحس كونه قائماً به ، فلم تجر بذلك عادة . والمعنى الزائد الذى صادفه الحساس فى نفسه هو إدراكه للحرارة أو البرودة ، أو الليونة أو الخشونة .

والذى يوضح ذلك أن الجسم قد يمرن على ملاقاة جسم على طول الدهر حتى يخيل إليه أنه غير مماس له ، وهكذا سبيل كل أحد فى ملاقاة الهواء على ركوده ، فاندفع السؤال .

وقد جوز شيخنا رضى الله عنه أن يدرك المدرك حرارة ما بعد عنه ولينه وخشونته ، وأجرى الله العادة بذلك .

فصل

[فى إثبات المعتزلة المماسة]

قد سلك المتأخرون من المعتزلة مسلكا آخر يخالف مسلك شيخنا فى إثبات المماسة ، فقالوا : إذا تجاور جوهران واختص أحدهما برطوبة والآخر بيبوسة ، ولّدت المجاورة فى هذه الحالة بين الجوهرين تأليفاً واحداً قائما بهما جميعاً . وإنما يصعب تفكيك الجوهرين المتألفين لقيام تأليف واحد بهما ، فهو فى حكم الرابط لأحدهما بالثاني . وصار إلى هذا المذهب جملة المتحذقين من معتزلة البصرة .

وإذا وقع الجوهر بين ستة من الجواهر ، وتألفت الجواهر ، فقد / إختلفت ٣١٧ و
فى ذلك المعتزلة فصار بعضهم إلى: أنه يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد . وتمسك بأنه إذا لم يبعد انقسام تأليف على جوهرين، لم يبعد ذلك فى الجواهر. ومن حقق منهم أبى ذلك وأنكره ، وصار إلى أن الجوهر إذا تألف مع ستة من الجواهر فتقوم بالجملة ست من التأليفات . ولم يصر منهم صائر إلى إثبات سبعة من التأليفات . إذ لو قالوا ذلك لانفرد كل جزء بتأليف ، ولا يتحقق مع ذلك قيام التأليف بجزئين . واستدل هؤلاء على ابطال قول من قال : إن التأليف الواحد يقع الاجتزاء به بأن قالوا : المباينة بين الجوهرين وإن لم تضاد التأليف، فهى تضاد شرط التأليف وهو المجاورة . فإذا قدرنا جوهراً بين ستة ، ثم زال واحد عن صفة التأليف ، فقد زال التأليف بزواله . فلو كان القائم بالجميع تأليفاً واحداً ، لوجب أن يبطل تأليف الجميع ، إذ من المستحيل أن يبطل من وجه ولا يبطل من وجه .

والتمسك بذلك سديد ، ولكنه غير مستقيم على مذهب الجبائى ،وهو الأصل فى القول بالتأليف . وقد قال بما يصده عن إنكار ما أنكره . فإن من أصله أن طائفة لو تلوا آية واحدة ، فيوجد مع تلاوة كل واحد منهم كلام الله تعالى قائما بالتالى ، ثم لا يتعدد كلام الله بتعدد التالين والقراء (١) . ثم إذا كفّ أحد القراء نفسه عن القراءة ، فيعدم عنه كلام الله . والذى عدم عنه بعينه موجود قائم بغيره . فإذا لم يستبعد ذلك ، فينبغى أن لا يستبعد أن يعدم التأليف الواحد من وجه مع وجوده من وجه . ونحن نوضح وجه الرد عليهم فى أصل مذهبهم ثم نتبين اضطرابات لهم فى أحكام التأليف .

فمن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا تألف جوهران وزعمتم أن التأليف الواحد قام بهما فلا تخلون : إما أن تقولوا قام التأليف بأحدهما ثم قام بالثانى غير ما قام بالأول ، وإما أن تقولوا قام بأحدهما ، ما قام بالأول ، وإما أن

---

(١) في الأصل : والقراه

٣١٨ تقولوا قام بأحد الجوهرين بعض تأليف وقام بالثانى البعض / .

فإن زعموا أن القائم بأحد الجوهرين هو بعينه قائم بالثانى ، فهذا قريب من جحد الضرورات ، فإن العرض الموجود بحيث وجود جوهر مختص به ، فلو قدر بحيث وجود جوهر آخر مع بقائه فى الأول ، فكيف يكون مختصاً بالأول مع وجوده فى غيره . ولو جاز ذلك جاز تقدير جوهر واحد فى حيزين مع استقراره فى كل واحد منهما .

قال القاضى رضى الله عنه : هذا مبلغ فى النظر لا يتعـــدى ولا يتجاوز ، والمراغم فيه معاند . وإن زعموا أن القائم بأحدهما غير القائم بالثانى ، فيلزمهم التصريح بتعدد التأليف ، إذا الغيران من ضرورتهما أن يكونا شيئين يقدر أحدهما منفرداً عن الثانى ، وهذا ترك المذهب .

وإن زعموا أن التأليف ينقسم على جوهرين ، ويقوم بكل واحد منهما بعضه ، كان ذلك محالا . فإن الواحد لا بعض له . ولو جاز تقدير بعض للعرض الواحد ، جاز تقدير بعض للجوهر الواحد حتى يقال : قام عرض ببعض الجوهر . وامتناع قيام عرض ببعض الجوهر ، كامتناع قيام بعض عرض بجوهر .

والذى يوضح ذلك : أن القائم بأحد الجوهرين لم يقم بالثانى على هذه الطريقة ، إذ قام بكل بعض . والذى قام بأحدهما يغاير الذى قام بالثانى . وهذا يوضح كونهما موجودين شيئين .

ومما نتمسك به فى المسألة أن نقول : قد وافقتونا على قيام العلم بالمحل الواحد ، وامتناع قيامه بمحلين . وإذا سبرنا أوصاف العلم وقسمناها ، لم نصادف صفة من صفاته تتضمن منع القيام بمحلين إلا و مثل تلك الصفة متحقق فى التأليف . فإنا إذا نظرنا إلى كون العلم عرضاً أو حادثاً أو موجوداً ، ألفينا ذلك كله فى التأليف . وإذا نظرنا إلى اتحاد العلم ، وجدناه فى التأليف . فما المانع من قيام علم بمحلين ؟ ! وهذا ما لا يجدون فيه فصلا . والذى يقرر ذلك ويوضحه : أن حكم العلم ، على

مقتضى أصولهم ، لا يختص بمحله ، بل يثبت للجملة . فما المانع من قيامه بالجملة من حيث يثبت الحكم للجملة كما يثبت حكم التأليف للجوهرين ، إذ كان التأليف الواحد قائماً بهما . وهذا / لا مخلص للخصم منه . ٣١٩

والذى يحققه أنهم قالوا : إذا قام جزء من العلم بالسواد بجزء من القلب ، استحال أن يقوم بجزء من القلب آخر جهلا بذلك السواد . وحكموا بمضادة الجهل للعلم فى محلين ، كما أحالوا قيام مباينة بأحد المتألفين مع بقاء التأليف فى الثانى ، فوضح ذلك فى التأليف .

ومما نتمسك به أن نقول : التأليف عندكم متولد من المجاورة ، والتأليف باق ، والمباينة لاتضاده بل تضاد المجاورة ، ومن قضية أصلكم أن كل متسبب باق متولد عن سبب لا يعدم بعدم سببه ، إذ السبب مع المسبب كالقدرة مع المقدور. ثم إذا أثرت القدرة فى إيجاد باق من الأعراض ، ثم انتفت القدرة بالعجز ، لم يجب من انتفائها انتفاء المقدر ، فكذلك لا يجب انتفاء المسبب ، إذا كان باقياً بانتفاء السبب . فينبغى أن تحكموا ببقاء التأليف ، مع بطلان المجاورة بالمباينة جرياً على الأصول التى قدمناها .

وسلك القاضى منهم طريقة أخرى فقال : نحن نعلم أن المباينة تنافى التأليف إذا قامت بمحل التأليف ، كما نعلم منافاة الجهل للعلم . وليس إنكار التضاد بين المباينة والتأليف إلا بمثابة إنكار المضادة بين الجهل والعلم مع القطع باستحالة اجتماعهما ، وهذا واضح لم نبسطه لتقرره فى أحكام التضاد إن شاء الله .

وليس مع المعتزلة شبهة يتمسكون بها إلا من جهة واحدة ، وذلك أنهم قالوا: نحن نرى متجاورين يتيسر رفع أحدهما من غير محاولة ومكابدة وتصديع وتفكيك ، ونرى جوهرين يصعب قلب أحدهما من الآخر . فينبغى أن يكون ذلك لزيادة معنى ، ولا وجه فيه إلا أن يقال : يقوم بهما جميعاً تأليف(١) واحد(٢)، فيصيرهما فى الارتباط كالجوهر الواحد ، ولذلك يصعب الشق والتفكيك .

---

(١) فى الأصل : تأليفاً (٢) فى الأصل : واحداً

وهذا الذى قالوه لا محصول له . وأول ما فيه أنهم بنوه على التوليد ، ومن قضية أصلنا أن لا تتعلق قدرتنا بدفع جوهر ولا بضم جوهر إلى جوهر ، إذ قدر
٣٢٠ ذلك مبايناً عن محل القدرة . فإذا لم نقل بهذا الأصل / لم يلزمنا الخوض فى تفصيله .

فإن قالوا : نفرض عليكم الكلام فيمن التصقت أنملته بشىء ، فدفع الأنملة عنه مقدور ، إذ هو فى محل القدرة .

قلنا : هذا تكلف منكم مع غفلة عن مذهب الخصم . وذلك أن القدرة على رفع الأصبع لا تثبت قبل رفعها ، وإذا ارتفع وثبتت القدرة عليه فلا نتبين مع الرفع مكابدة ، إذا المعاناة فى الشىء ، قبل حصوله . والحاصل لا معاناة فيه . ولا قدرة عندنا إلا على حاصل إذا كانت القدرة حادثة . فلا يستقيم لهم تصوير الكلام معنا فى صورة الاتفاق ، إلا بأن نسلم لهم القول بالتولد جدلا . فلو سلمناه لم يكن فيما قالوه حجة . وذلك أن للقائل أن يقول : إنما يصعب تفكيك بعض الجواهر بأن يخلق الله تعالى فيها أكواناً يخصصها بجهاتها أكثر مما يحاوله العبد ، فلا يوجد فعل العبد كذلك . والذى يوضحه : أن رجلين إذا تجاذبا بينهما حبلا وكان أحدهما شديداً آبداً فلا ينجر الحبل إلا فى جهته ، وإن كان لو أراد الآخر جرّ الحبل عند انفراده لانجر بما فعله من الاعتمادات ، ولكن إذا خالفه وغالبه فغلبه لم يثبت فعله . فكذلك يروم العبد إثبات مباينة ، والرب تعالى يخلق فى الجوهرين مجاورات فيبقيان متجاورين ، فتؤول صعوبة التفكيك وتفصيلها إلى ما ذكرنا .

أو نقول : القصبة لو مدت طولا ، لم تنقطع ولم تنقصف وإن عظمت الاعتمادات ، ولو لويت لتكسرت وانقصفت[1] . والتأليف المقتضى صعوبة التفكيك ليس يختلف بتقدير الاعتمادات فى بعض الجهات دون بعض . ولو كان الأمر فى

---

(١) فى الأصل : + وتقصفها

صعوبة التفكيك يتعلق بالتأليف ، لما تحقق فيه اختلاف .

والذى يوضح ذلك : أن الصخرة الصماء نوقد عليها النيران فتتصدع الصخرة إذ أحماها التهاب النار . والياقوتة الحمراء لو أوقدت عليها النار أحقاباً لما تصدعت، كيف ولا تحميها النار ، بل تبقى على ما كانت عليه / قبل مسيس النار . ٣٢١

وأعجب من ذلك أن من الجواهر ما يزداد على النار تصلباً ، ومنها ما يتفتت على النار كالخرق . وكل متخـذ من تراب لا يزداد على ملاقاة النار إلا تصلباً . والصخور الصم تتفتت وتصير رماداً . فدل أن الأمر فى ذلك ليس يتعلق بالتأليف ، وإنما هى عوائد أجراها الله كما شاء .

فإن قالوا : إنما الذى ذكرتموه فى الياقوت فإنه لا تخلخل فيه ، ولا تجد النـار مدخلا فى خلله ، وليس كذلك ما سواه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له . فإن الخرق أشد تخلخلا من الصخور . والتصدع أسرع إلى الصخور عند العرض على النار من الخرق منه إلى الخرق . ثم لو صح ما قالوه فى خلل الياقوت ، فهلا صدعت النار الصفيحة العليا ، فإنها لاقتها لا محالة ؟ ثم كذلك تصدعها صفيحة صفيحة ، فبطل ما عول عليه . ثم لو كان ما قالوه سديداً ، لصعب تفكيكه كسراً ، وليس الأمر كذلك . فإنه يكسر بأدنى محاولة ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

فصـــل

مشتمل على اضطرابات الجبائى وابنه فى أحكام التأليف

والذى اختلفا فيه خمس مسائل :

أولها : أن التأليف هل يدرك ؟ فالذى صار إليه الجبائى أنه مدرك بالبصر ويدرك بحاسة اللمس . وأجاب أبو هاشم بذلك فى « البغداديات » وهى مسائل تـكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة . واستقر جوابه فى كتاب

---

(١) فى الأصل : + وتقصفها .

« الأبواب » على أن التأليف غير مدرك . وتمسك الجبائى فى نصرة مذهبه بأن قال : نحن نرى الأشكال كافة ونفصل بين بعضها وبعض ، وندرك اختلافها على المنظرة . وليس يرجع ذلك الاختلاف إلا إلى التأليفات ، فدل أنها مدركة .

وأجاب عنه أبو هاشم فى جوابين : أحدهما أنه قال : اختلاف المناظر يرجع إلى إدراك الجواهر فى بعض المحاذيات دون بعض ، وليس يرجع إلى التأليف .
٣٢٢ والوجه الآخر/أنه قال هلا قلت إن المدرك هو المجاورات دون التأليف فإن التأليفات لا تعلم إلا بامتحان صعوبة التفكيك ، وقد بنيت على بعض الأشكال من خرادل متضامة غير متألفة ، وهذا مالا فصل فيه . وسنذكر تفصيل مذهبهم فى رؤية الأكوان ، وإدراكها بعد فراغنا من أحكام التأليف .

ثم استدل أبو هاشم فى منع إدراك التأليف بفصلين : أحدهما أنه قال : إذا انضمت اليد من الإنسان إلى لصوق والتصقت به ، فيقوم بكل جزء بين يده واللصوق ، جزء من التأليف . فلو أدرك تأليف اللصوق لأدرك تأليف يده .

ومن أحل المحال عند المعتزلة أن يدرك المدرك نفسه أو شيئاً من نفسه ، إذ لا بد من أن يثبت بين المدرِك والمدرَك ضرب من الاتصال وضرب من الانفصال . وسيأتى تقرير ذلك فى الإدراكات ، إن شاء الله .

والفصل الآخر الذى تمسك به أبو هاشم أن قال : لو أدرك اللامس تأليف الصفحة العليا ، لأدرك تأليف الصفحة الأخرى ، إذ يقوم بكل جزء من الصفحتين تأليف واحد . واعترض الجبائى عليه بما لا محيص له عنه ، فقال : إن لم يبعد انقسام التأليف قياماً بجوهرين ، لم يبعد انقسامه إدراكا ليكون مدركاً من وجه غير مدرك من وجه .

وله أن يقول أيضاً : إنما يدرك اللامس تأليفاً يتعلق بما يتعلق به اللمس ، ولا يدرك تأليفاً معلقاً بما لم يتعلق به اللمس .

ولهم فى الإدراكات شرائط أبعد من ذلك ، فلا بعد فى أن يشترط فى إدراك

التأليف كونه غير متعلق بغير ملموس . فقد وضح بما قلناه إنه لم يستقر لواحد منهما قدم فى هذه المسألة .

وأما المسألة الثانية فهى : أن التأليف هل يتصور وقوعه مباشراً بالقدرة ، أم لا يقع إلا متولداً ؟

أما الذى صار إليه الجبائى : أن التأليف يجوز وقوعه مباشراً بالقدرة ويجوز
وقوعه متولداً . والذى ارتضاه أبو هاشم / أنه لا يقع إلا متولداً ، إذ من شأن ٣٢٣
كل مباشر بالقدرة تصور وقوعه دون ما يولده لو لم يكن مباشراً ، ولا يتصور وقوع التأليف دون المجـاورة . وسنبسط القول فى ذلك فى أحكام التولد ، إن شاء الله تعالى .

أما المسألة الثالثة فهى : أن المجاورة هل تولد التأليف من غير رطوبة فى أحد الجوهرين ويبوسة فى الثانى ؟

فالذى صـار إليه معظم من مال إلى التحقيق من المعتزلة أن المجاورة تولد التأليف بين المتجاورين من غير تقدير رطوبة فى أحدهما ويبوسة الثانى . وذهب شرذمة منهم إلى أن المجاورة لا تولد التأليف إلا عند رطوبة أحـد الجوهرين ويبوسة الثانى .

وقد استدل من أبى ذلك بأن قال : لو شرطنا ضرباً من البلة واليبوسة فى قيام التأليف لكنا قدحنا بذلك فى أصل من أصولنا ، إذ من أصولنا أن كل عرض لا يتحقق حكمه بمحله بل يثبت الحكم منه للجملة التى المحل منها ، فلا يثبت عرض هذا وصفه إلا مع بنية مخصوصة فى الجملة ، وبلة ورطوبة ويبوسـة وحرارة [و]برودة على اعتدال . وكل عرض يختص حكمه بمحله ولا يتعداه ، فلا يشترط فى قيامه بالجوهر إلا وجوده مع انتفاء أضداده عن محله . فلو شرطنا فى التأليف رطوبة ويبوسة على اعتدال ، للزمنا أن نجزم الأصل الذى مهدناه ، إذ التأليف

مما لا يتعدى حكمه إلى الجملة ، بل يختص حكمه بما قام به . فلو جاز أن يشترط فيه بلة ورطوبة، لجاز اشتراط مثل ذلك فى الألوان والطعوم وغيرهما من أجناس الأعراض .

وليس للمعترض أن يعترض عليهم بأن يقول : التأليف مما يتعلق حكمه بجملة ، إذ ثبت لجوهرين حكم تأليف واحد . وهذا لا يلزمهم على ما مهدوه ، فإن المعنى يتعدى الحكم من محل العرض [و] أن يثبت الحكم للجملة ، وإن لم يقم العرض بالجملة كالعلم ، يقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم للجملة . وليس التأليف عندهم
٣٢٤ كذلك ، فإنه لم يقم بأحدهما وأوجب الحكم الثانى ، بل قام بهما . فلم / ينفك إذاً حكم محله ، إذ التأليف قائم بالجوهرين جميعاً .

والذى يعترض [به] على ما قالوه أن يناقشوا أولا فى رجوع الحكم إلى الجملة وسنستقصى القول فى ذلك إن شاء الله . ثم نقول : هلا قلتم إن اشتراط غير المحل يثبت لبعض الأعراض ، وإن كان لا يتعدى حكمها محلها ، ولكن من حيث فارق التأليف سائر أنواع الأعراض فى قيام الواحد منها بمحلين ، جاز أن يفارق سائر الأعراض فى الاختصاص بشرط .

والذى يوضح ذلك : أن الأعراض التى تشترط الحياة فى ثبوتها هى التى توجب الأحوال دون مالا تشترط الحياة فى ثبوته من الأعراض كالطعوم والألوان وغيرهما . ثم ناقضتم فى الأكوان وزعمتم أنها توجب أحوالا لمحالها وإن لم يشترط فى ثبوتها الحياة ، فهلا قلتم إن التأليف وإن لم يتعد عن محله، جاز أن يختص من بين سائر الأعراض بشرط ؟ ومن الدليل على ذلك أن التأليف لا بد له من مجاورة ، فلئن لم يبعد كونه مشروطاً بها بدءاً ، فلا تستبعدوا [ذلك] إذا لم يكن كونه مشروطاً برطوبة أو يبوسة .

ومما استدل به من نفى كون الرطوبة شرطاً أن قال : لو كانت الرطوبة شرطاً فى التأليف لشرط دوامها ، كما أن المجاورة لما كانت شرطاً فى التأليف ، شرط دوامها. ونحن نرى متألفاً لا رطوبة فيه كالصخور والياقوت ونحوهما .

وللمعترض أن يعترض على ذلك فيقول : يجوز أن تكون الرطوبة مشروطة إبتداء ولا يشترط بقاؤها . وهذا كما أن المباشر بالقدرة يشترط تعلق القدرة به قبل وجوده ، ولا يشترط دوام التعلق ما دام وجوده .

قالوا : وهذا هو القياس فى كل ما يؤثر فى حدوث شىء مباشرة أو تولدا ، والمجاورة خارجة عن القياس لدلالة خصصتها ، فلا معنى لاعتبار غيرها بها إلا أن تقوم دلالة فى غيرها كما قامت فيها .

ومما تمسك به من لم يشترط الرطوبة أن قال : لو شرطنا الرطوبة واليبوسة
لم يكن/ أحد الجوهرين أولى بأحد الوصفين من الثانى، ورطوبة أحدهما إذا كانت ٣٢٥
لا تتعداه فلا أثر لها فى الجوهر الثانى . فقد وجدت إذا رطوبة فردة فى أحدهما ويبوسة فى الثانى . ولا أثر للرطب فى اليابس ، ولا لليابس فى الرطب ، فبطل اشتراط الرطوبة واليبوسة . وهذا مدخول ، إذ المعترض أن يقول : رطوبة أحدهما مع يبوسة الثانى يولدان التأليف بينهما مع المجاورة ، ولا حجة فى قول من قال : الرطوبة لا تتعدى محلها . فإن مجاورة كل جوهر لا تتعداه إلى مجاورة غيره ، وولدت المجاورة مع ذلك التأليف . فإن لم يبعد ذلك فى المجاورة لم يبق لاستبعاده وجه فى الرطوبة واليبوسة .

واستدل من شرط مع المجاورة رطوبة ويبوسة بأن قال : لو تجاور جوهران على وصف اليبس والجفاف لم يتألفا ، وإنما يتألفان ويلتزقان عند اختصاص أحدهما برطوبة واختصاص الثانى بيبوسة . ولو كان التأليف تولده المجاورة المحضة ، لوجب أن يتألف كل متجاورين ، وليس الأمر كذلك . وهذا ظاهر اللزوم على مقتضى أصولهم .

وقد اضطرب كلام المعتزلة فى ذلك . فالذى ارتضاه أبو هاشم أن كل متجاورين متألفان إذا تحقق التجاور بينهما . وهذا الذى ذكره طرد القياس من وجه ، ولكنه إفساد لعمدة المعتزلة وتعويلهم، إذ عمدتهم فى إثبات التأليف صعوبة التفكيك . فإذا زعم أبو هاشم أن كل متألفين متجاورين ، وكل متجاورين

متألفان ، مع العلم أنه يصعب التفكيك فى بعضها ولا يصعب فى بعضها ، فلا يبقى مع ذلك لمثبتى التأليف شبهة . وكل سياق المذهب كد على أصله بالإبطال ، كان باطلا .

وأما المسألة الرابعة فتشتمل على ذكر اختلاف التأليفات وتجانسها ، وهذا مما اختلف فيه الجبائى وإبنه . فقال الجبائى : التأليفات مختلفات إذا اختلفت جهات
٣٢٦ المتألف بها. وإذا أحاطت ستة من / الجواهر بجوهر وتألفت الجواهر ، فتأليف المتوسط مع الأعلى يخالف تأليفه مع الأسفل ، وكذلك القول فى جملة الجهات .

وقال أبو هاشم : التأليفات متجانسة . واستدل الجبائى بأن قال : التأليفات تختلف فى المناظر . ويفصل ذو الحاسة السليمة بين التأليفات الثابتة فى جهة الطول، وبين التأليفات الثابتة فى جهة العرض . والذى ندركه من إختلاف المناظر يرجع إلى اختلاف التأليفات . وكذلك يفصل الناظر بين الأشكال ويدرك اختلافها فى تألفها ، كما يدرك اختلاف الألوان والطعوم والروائح .

وإستدل أبو هاشم بأن قال : أخص أوصاف التأليف قيامه بمحلين ، وهذا مما تشترك[1] فيه جميع التأليفات ومن حكم المشتركين فى الأخص التماثل. ثم إنه اعترض على ما استدل به أبوه من قوله : الناظر يفصل بين المتألف طولا وبين المتألف عرضاً . فقال : ليس يرجع هذا الفصل إلى اختلاف التأليفات ، وإنما يرجع إلى اتصال الأشعة المنبعثة من الناظر ، فإذا اتصلت بخط ماثل طولا بين يدى الناظر ، كان اتصال الشعاع بالخط طولا . وإذا كان الخط معترضاً كان اتصال الشعاع على وجه آخر .

والذى يوضح ذلك : أن هذا الخط إذا وقف بعض الناظرين على طوله ، ووقف بعضهم على عرضه ، فالذى قدره الجبائى مع اختلاف المنظرتين يتحقق فى هذه الصورة مع استحالة اختلاف يوهم فى التأليفات . وكذلك لو وقف الواحد على رأس الخط ونظر إليه طولا، ثم إنعرج هو بعينه ووقف بإزاء الخط عرضاً،

(١) فى الاصل : تشترك

فربما يخيل إليه اختلاف فى المنظرتين وإن لم تتبدل التأليفات .

واعترض أيضاً على استدلال أبيه باختلاف الأشكال فقال : اختلاف المناظر فيها يرجع إلى اختلاف إيصال الأشعة كما قدمناه . والذى يوضح ذلك : أن الشكل المربع يمكن أن يقطع على هيئات الأشكال، ثم إذا قطع بطل بعض تأليفاته والباقى منها لم يختلف ولم تنقلب/أجناسها وإن كانت المناظر تختلف ، وهذاواضح ٣٢٧
فى الرد على الجبائى .

والمسألة الخامسة تشتمل على فرع متشعب من اليبوسة والرطوبة . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة صاروا إلى أن الرطوبة واليبوسة ليسا شرطين فى ثبوت التأليف ، وأن المجاورة بمجردها تولد التأليف . وإذا تمهد ذلك فقد وجه على الصائرين إلى هذا المذهب سؤال ، ويتبين بانفصالهم عنه إختلافهم فى حكم من أحكام التأليف . وذلك أنهم قيل لهم : إذا صرتم إلى أن المجاورة تولد التأليف ، ونحن نعلم أن تفكيك بعض الأجسام يصعب من تفكيك بعض ، فلمَ كان ذلك ؟ فاختلفت أجوبة المعتزلة .

فأما الجبائى فقد حمل ذلك على اختلاف التأليفات . وقد قدمنا من أصله أنها مختلفة ، وإنما يصعب تفكيك بعض الأجسام ويسهل تفكيك بعضها لاختلاف جنس التأليف .

وذهب أبو هاشم إلى أن ذلك يرجع إلى قلة التأليفات فى بعض الأجسام وكثرتها فى بعضها ، فما قلت فيه التأليفات كان تفكيكه أسهل ، وما كثرت فيه التأليفات ، صعب تفكيكه .

ثم ما ذكرناه من كثرة التأليفات وقلتها ينقسم إلى وجهين : فقد يراد به قيام تأليفين فصاعداً بجزئين وقيام تأليف واحد بجزئين آخرين وهذا يأباه الجبائى. فلا يجوز أن يقوم بجزئين أكثر من تأليف واحد. وجوز كافة المعتزلة قيام تأليفين بجوهرين بشرط أن يكون كل تأليف قام بهما. وقد تحمل كثرة التأليفات وقلتها

على محل آخر ، فيقال : إذا اشتمل جسم على عشرة من الجواهر وكلها متألفة واشتمل جسم آخر على عشرة أيضاً، ولكن بعض أجزائه تألف ، وبعضها منفرج، فتفكيك مثل هذا الجسم أسهل لا محالة .

أوذكر بو هاشم طريقة أخرى حكاها عنه القاضى فى كتاب « العلل » فقال : المجاورة تولد التأليف ، ولا حاجة إلى الرطوبة واليبوسة فى توليد أصل التأليف ، ولكن تختلف صفتا التأليفين بمقارنة الرطوبة واليبوسة محل أحدهما وعدمها
٣٢٨ فى محل الثانى . ثم وجّه على نفسه سؤالا وانفصل عنه ، وذلك أنه / قال : فى المصير إلى ماذكرناه تثبيت حكم متجدد لعرض ، وهذا يتضمن فى ظن بعض المعترضين ، قيام معنى بالعرض . ثم قال : وليس الأمر كذلك ، بل قد يختلف الحكم على العرض ، وعلى أصولنا من غير إفتقار إلى تقدير قيام معنى به . وهذا نحو قولنا : العرض فى العدم يستحيل أن يقوم بمحل ، ويجب قيامه بالمحل فى وجوده . وأقرب من ذلك أنه تجدد له وصف الوجود من غير اقتضاء معنى ، وكذلك الإعتقاد الواحد يكون جهلا إذا لم يتعلق بالمعتقد على ما هو به من اعتقاد المعتقد بأن زيداً فى الدار وليس هو فيها ، فالاعتقاد جهلا . فإذا دام هذا الاعتقاد وبقى حتى حصل زيد فى الدار ، فنصف الاعتقاد حينئذ بكونه علماً .

والذى ذكره جاز على مناقضاتهم ، ولكن جميع ما استشهد به ينقض عليه إثبات الأعراض على ما قررنا ذلك فى صدر الكتاب. فهذه جمل من مذاهبهم فى التأليفات .

فإن قال قائل : ذكرتم اختلافهم ولم تنصوا على مذهبكم فى كل مسألة .

قلنا : إنما فعلنا ذلك لأن اختلافهم يعلق بتفصيل ما أنكرنا أصله. فإنا أوضحنا استحالة قيام تأليف بجوهرين .

فإن قيل : وما التأليف عندكم ؟

قلنا هو المماسة . وقد قدمنا شرح مذهبنا فى المماسة وأوضحنا أن شيخنا يثبتها زائدة على الكون الموجب تخصيص الجوهر بحيز متعين . ثم ذكرنا تفصيل المذهب فى أعدادها وما يتماثل منها وما يختلف . وبينا من اختيار القاضى أن المماسة ترجع إلى نفس الكون المقتضي تخصيص الجوهر بحيزه .

فصل

مشتمل على اختــلاف المعتزلة فى أحكام الأكوان

فما اختلفوا فيه بقاء الحركة . فالذى صار إليه أبو على الجبائى أن الحركة لا تبقى ؛ وإلى ذلك صار معظم المعتزلة فقال : الحركة هى كون الجوهر فى حيز بعد الكون فى غيره ، ثم كونه فى الحيز الثانى لايبقى زمانين ، فإن استقر الجوهر فى الحيز الثانى تجدد / له سكون فى الحالة الثانية ، وبقى ذلك السكون إلى أن يطرأ ٣٢٩
على المحل ضده . فهذا مذهب معظم المعتزلة .

وذهب ابنه أبو هاشم فى آخر أجوبته ، إلى أن الحركة باقية ، فإنه لا معنى لها إلا الكون فى المكان الثانى بعد الكون فى غيره ، والسكون فى المكان الثانى فى الحالة الثانية هو الكون فى الحالة الأولى . ولا تخفى أصولنا فى ذلك . فإنا نمنع بقاء جميع الأعراض . وإنما ينشأ الاختلاف بينهم من أصل : وهو أن الجبائى وأتباعه صاروا إلى أن الحركة تخالف السكون . وأنكر أبو هاشم ذلك ، فقال : الحركة فى المكان الأول عين السكون فى المكان الثانى ، وهذا مذهبنا . ولو كنا من القائلين ببقاء الأعراض، لحكمنا ببقاء السكون فى المكان الثانى كما صار إليه أبو هاشم ، فهو القياس مع القول ببقاء الأعراض .

وأقصى ما تمسك به الجبائى شيئان : أحدهما : اختلاف المنظرة ، وقد سبق الجواب عن ذلك فى مسائل التأليف . والثانى : أنه قال : الحركة التى هى كون فى المكان الثانى توجب الخروج من المكان الأول وقطعه إلى غيره ، والكون الثانى فى المكان الثانى لا يوجب ذلك ، وهذا من ركيك القول ، فإنا أوضحنا فيما قدمنا ، أن الخروج غير الدخول . ولا فرق بين قول القائل : الدخول يوجب الخروج وبين قوله : الدخول يوجب الدخول ، فلم يتحصل مما قاله شىء إلا أن الكون فى المكان الثانى يضاد الكون فى المكان الأول . وهذا المعنى متحقق فى الكون الثانى فى المكان الثانى تحققه فى الأول .

ومما اختلفوا فيه : أن أبا هاشم ومعظم المعتزلة ، صاروا إلى القول ببقاء السكون مطلقاً من غير تفصيل . ومن منع بقاء الحركة لم يمنع بقاء السكون .

وذهب الجبائى إلى أن السكون لا يبقى فى حالتين : إحداهما أن الجسم الثقيل الهاوى بما فيه من الاعتمادات إذا أمسكه الله تعالى فى الجو [و] لم يكن تحته عماد يمسكه ويقله ،
٣٣٠ فتتجدد السكنات على / الجسم فى هذه الحال ولا يبقى له سكون . ولولا تجدد السكنات وتعاقبها ، لزال الجسم الثقيل هاوياً إذا لانَ .

فأما إذا كان الجسم معتمداً على جسم تحته يقله ، فسكون الجسم المعتمد باق عند الجبائى . وذهب غيره إلى الحكم ببقاء السكون فى الحالين . والقياس مع القول ببقاء الأعراض خلاف ما اختاره الجبائى . فهذه إحدى الصورتين اللتين حكم الجبائى فيهما بأن السكون لا يبقى .

والصورة الأخرى : السكون المقدور للحىّ الواقع فى محل قدرته فهو غير باق عند الجبائى . وإنما حمله على ذلك قوله : إن القادر منا على الفعل والترك لا يجوز أن يخلو عن أحدهما ، فلو فعل سكوناً وحكمنا ببقائه ، فيشتغل المحل به عن سكون آخر ، فيبقى القادر على الحركة والسكون لا يفعل بقدرته حركة ولا سكوناً .

وجوّز أبو هاشم خلو القادر عن فعل أحد الضدين . فألزم على مذهبه ، وقيل له: إذا فعل الحى سكوناً ، وبقى سكونه ، وانقطعت عنه قدرته ثم اتصل به أمر بالحركة على التضييق فإذا لم يتحرك المأمور بها فيأثم إذا كان الأمر على الإيجاب. فيقل لأبى هاشم : لم أثبته ولم يصدر منه فعل ؟ فقال : استحق الذم لأنه لم يفعل ما أمر به .

فقيل له : استحقاق الذم محال إسناده إلى عدم ، وكيف يستبعد من القائلين بالكسب استحقاق الذم على ما لم يخترعوه من يجوز استحقان الذم على عدم ! ! ولهذه المسألة لقب بالذّمى . ولهذه المسألة بيان فى التعديل والتجويز يأتى الشرح عليها إن شاء الله .

ومما يتصل بتحقيق هذا الفصل ، وبه يتم بعض الغرض فيما قدمناه ، ذكر اختلاف المعتزلة فى استقرار الأرض وموجب ذلك لها . فالذى صار إليه الجبائى أن معظم الأرض مما يلى جهة السفل استقراره يتجدد بتجدد السكنات عليه ، ولولا تجددها لهوت الأرض . وإنما شرط تجدد السكنات / فيما ذكرناه ، لأن ٣٣١
الحادث أقوى على أصول المعتزلة من الباقى ، ولذلك قالوا : الضد الطارىء ينافى الباقى ويقتضى إعدامه . فإذا قيل لهم : هلا كان الباقى مانعاً للطارىء من الطرّو ، فلا يرجعون عند توجيه السؤال إلا إلى اعتقادهم بأن الجاذب أقوى ، وهو بالمدافعة والمضادة أولى . ثم إذا وقف ما ذكرناه من الأرض لتتابع السكنات فيه ، فالذى فوقه يسكن بسكون باق إذ هو معتمد على ما تحته . فهذا أصل الجبائى .

وأوضح أجوبة أبى هاشم وأبرها عند أصحابه فى استقرار الأرض أن إحدى شطرى الأرض ، وهو الذى يلينا ، فيه اعتمادات سفلية ؛ والشطر الآخر من الأرض فى جهة تحت ، خلق الله تعالى فيه اعتمادات علوّة . فإذا اعتدلت اعتمادات الشطرين تسفلا وتصعدا ، اقتضى ذلك استقراراً ، وتنزلت الأرض منزلة جسم يتجاذبه مسويان فى القوة والآلة . فيقتضى ذلك وقوف الجسم بينهما . وقال أبو هاشم : لولا ما صورته من الاعتمادات العلوية فى بعض الأرض ، لما تصور سكونها إلا على تقدير التجدد ولا على تقدير البقاء ، ولا يستقر عنده جسم ثقيل إلا بأن نقدر فى بعضه اعتماداً(١) علوياً(٢) . وسنبسط قوله فى باب الاعتمادات .

وذكر بعض المتحذقين من متأخرى المعتزلة مسألة مترتبة على قياس أصولهم ، وذلك أنه قال : لو زالت سكنات الأرض بأن لم تتجدد على قول الجبائى ، وزال الاعتماد العلوى على ما اختاره أبو هاشم ، فتهوى الأرض لامحالة . فلو خلق الله تعالى تحت الأرض صفحة منبسطة على عرض الأرض متركبة من أفراد الجواهر ، فما القول فى ذلك ؟

---

(١) فى الأصل : اعتماد (٢) فى الأصل : علوى

فذهب بعض المتأخرين إلى أن تلك الصفحة تمسك الأرض فى حال حدوثها وإن لم تختص بزيادة اعتمادات وكثرة تأليفات . وإنما قال ذلك لأن الشىء فى حال حدوثه يستحيل أن يتحرك لما قدمناه فىصدر الأكوان . ولو هوت الأرض
٣٣٢ فى تلك الحالة للزم من هويها / أحد أمرين وهما مستحيلان : أحدهما أن يتحرك الجوهر فى حال حدوثه ، وهذا متناقض فى القول ، إذ الحركة زوال ، ولا يتحقق الزوال إلا فيما بقى زمانين . وإن منعنا تحركه وجوزنا مع ذلك هوى الأرض ، للزم منه أن يجامع أجزاء الصفحة السفلى أحياز الصفحة المخلوقة ، وفى ذلك تقدير جوهرين فى حيز ، وهو مستحيل على مذهب القائلين بمنع تداخل الأجسام .

وهذا القائل إنما يقول : ذلك على تقدير لا بد من الإحاطة به ، وهو أن الأرض الهاوية إذا أشغلت فى هويتها حيزاً من غير لبث فيه ، وكان شغل الحيز الذى يليه فى الوقت الثانى عند ارتفاع الموانع ، فإذا خلق فى الوقت الثانى الصفحة التى يغشاها منعت هوى الأرض وحدوثها .

وهذا الذى قاله هؤلاء متجه ، وهو مذهبنا . فإنا نمنع تحرك الأرض لوكانت هاوية إلى جهة سفل فى الصورة التى ذكروها . غير أنا ننازعهم فيما ذكروه من الإمساك. فلا يمسك عندنا جسم جسما ، وإنما يبقى كل جسم ثقيل مستقراً بأن يخلق الله تعالى فيه أكواناً متجددة يخصصها للجهة التى هو فيها . وحكى عن الخباز* عن أبى هاشم : أنه منع خلق الجواهر على الصورة التى ذكرناها . فإنه علم أنها لو تصورت لاستحال هوى الأرض فى حدوثها ، ويستحيل عنده أن تمنع ذوات

---

* الخباز . متوفى سنة ٤٤٩ هـ .

وهو أبو عبد الله محمد بن على بن محمد النيسابورى الخبازى . عرف بأنه شيخ القراء . وقد كان نبيلا ، طيب القلب ، صاحب مشورة بين أصحابه ورفقائه ، وقد تلقى عليه الجوينى علوم القرآن الكريم (انظر الذهبى — سير أعلام النبلاء جـ ١١ ق ١ ل ١٥٩ يمين) .

الجواهر من مسبب الاعتماد ، إذ لا يمنع من مسبب الاعتماد إلا الاعتماد . وليس في الصفحة التي صورناها اعتماد يغالب اعتماد الأرض .

ومما يليق بهذا الفصل، وهو تتممته ، اختلاف بين الجبائي وابنه في أن الجواهر القليلة هل يجوز أن تقل الأجسام الثقيلة ؟ فمنع الجبائي ذلك . ولذلك شرط تتابع السكنات في معظم الأرض ليعتمد عليه ما فوقه . وأجاز أبو هاشم استقرار الجسم الكثير الأجزاء على الجسم القليل الأجزاء / إذا زادت اعتمادات المتسفل تصعداً ٣٣٣
على اعتمادات المستعلي تسفلا ، وإنما بنى كل منهما فرعه على أصله .

فمن أصل أبي هاشم أن الاعتمادات العلوية في بعض الأرض هي التي تقل مافوق الاجزاء المتسفلة . ومن أصل الجبائي أن الاعتماد لا يولد شيئاً ، والحركات هي التي تولد . ومن أصله أيضاً منع قيام سكونين بجوهر واحد. وإنما يستمسك الجسم الثقيل بتجدد السكنات عليه . وإذا كان الجسم المتسفل أقل أجزاءاً، قلّت سكناته كما قلّت أجزاؤه ، فلا يصلح أن يكون اعتماداً للذى فوقه . وأبو هاشم يقول : إنما يكون العماد عماداً (١) لما فيه من الاعتماد ، ويجوز عنده قيام اعتمادات بالجزء الواحد . فأحِطْ بمذهبهما علما لتستعين به على نقض أصولهما في مذاهب الكلام .

ومما اختلفا فيه ادراك الأكوان . فذهب الجبائي إلى أن الحركة مدركة بحاسة البصر واللمس . والسكون مدرك أيضا عنده بالحاستين . وأبى أبو هاشم ذلك أشد الإباء ومنع تعلق الإدراك بالأكوان . واستدل الجبائي بالطريقة التي تقدمت له ، وهو التمسك باختلاف المناظر . ووجه تحقيقها في هذه المسألة أن من رأى جوهراً ساكناً ثم رآه متحركا فيفصل بين منظريه ضرورة ويدرك بينهما تفرقة بديهية كما يدرك التفرقة بين الأسود والأبيض . فوضح بذلك أن الحركة مدركة.

---

(١) في الأصل : عماد

العلو ، واعتماد من جهة السفل . والذى ارتضاه القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسبيلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم ننعطف على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الإعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس للإعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الإعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ،
٣٤٣ كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خلوه عن الألوان والأكوان المتضادة . فلزم من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خلوه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعنا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . ومما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الإعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معولكم فى منع قيام سوادين بالمحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضد له ، إذ لا ضد للإعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط إطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكمين فى مسألتين بدلالتين مختلفتين . فلئن لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الاعتمادين ، استمرت فيهما طرق

ثم قال : وقد تختلف أحوال المدرك بأمور ترجع إلى الأشعة المنبعثة من حاسته وإن لم يختلف المدرك فى نفسه . والذى يحقق ذلك عندهم أن من سدد شعاعة فى جهة نظره ، فيصح له الإراك . فإن عرج الشعاع وميله إلى مؤخر إماقه ، فيخيل إليه الشىء شيئين، والمدرك لم يختلف فى صفته . والذى قاله يلزم الجبائى على مقتضى أصله .

فإن قال قائل : ما حقيقة أصلكم فى إدراك الحركة والسكون ؟

قلنا : إن كان السؤال عن تجويز / إدراكهما فلا منع فيه عندنا ، فكل موجود ٣٣٥ جائز إدراكه . وإن كان السؤال عن تعلق الإدراك بالحركة والسكون على التحقيق والوقوع والوجود ، فقد اختلف جواب القاضى فى ذلك . وأوضح أجوبته أن الحركة مرئية وكذلك السكون . ثم وجه على نفسه سؤال أبى هاشم ولم يكترث به ، إذ يجوز على قضية أصلنا أن يدرك المدرك شيئين ، ولا يدرك الاختلاف بينهما . والأمر فى ذلك يطول تتبعه ، وسنذكره فى الإدراكات مستوعباً مستقصى إن شاء الله

ومما إختلفا فيه : أن الحركة والسكون فى العدم ، هل يتصفان بصفة الحركة وسمة السكون ؟ فالذى صار إليه الجبائى إطلاق القول بذلك طرداً لقياسه فى فى تجنيس جملة الأعراض فى العدم . ومنع أبو هاشم ذلك وقال : الحركة كون فى مكان بعد السكون فى غيره ، وليس يتحقق ذلك إلا مع قيام الكون بمحله . ثم إذا تقرر ذلك فى الحركة ، أطرد فى السكون من حيث كانت الحركة سكونا .

وجملة أصل أبى هاشم أن كل عرض يتناقض توهم قدمه ، لا تثبت له حقيقة صفته فى عدمه . وكل عرض لا يتناقض فيه توهم القدم فتثبت صفته فى العدم . وبيان ذلك : أن الحركة يستحيل تقدير قدمها ، إذ من ضرورتها وقوعها على عقب متقدم ، وهذا ينافض القدم لا محالة . وليس كذلك السواد ، فإنه ليس فى توهم قدمه ما يناقض صفة من صفاته .

وقد تمسك الجبائى على ابنه بأن قال : أخص وصف الحركة كونها زوالا من جهة مخصوصة ، وكل ما كان أخص الوصف ، فيلزم الذات وجوداً وعدماً .

وانفصل أبو هاشم عنه بأن قال : اتصاف الشىء بكونه حركة بمثابة اتصاف الجوهر بالتحيز ، ثم لا يتحقق التحيز فى العدم ، بل يختص بالوجود ، فكذلك اتصاف الكون بكونه حركة مما يشترط فيه الوجود . ثم سبيل ذكر أخص الحركة كسبيل ذكر أخص الجوهر . ثم نقول فى ذكر أخص الجوهر : هو الذى يتحيز فى
٣٣٦ الوجود / ، وكذلك نقول فى ذكر خاصة السكون الذى فيه كلامنا : هو الذى يزول به الجوهر فى وجوده . فهذه مناقضاتهم أوردناها ولم نترك منها مذهباً لهم فيها أصلا ، ليتدبر المتدبر مناقضات الخصوم ويتشبث بها فى مجارى الجدال .

فصل

من بقية أحكام الأكوان

إعلموا أرشدكم الله أن الجوهر تحيط به ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير أكثر من ذلك . وإذا انضمت ستةمن الجواهر إلى جوهر ، فهذا أقصى الانضمام. ولم يمنع أحد إحاطة ستة من الجواهر بالجوهر الواحد . إلا أن شيخنا أبا الحسن حكى عن بعض المنتمين إلى الكلام أن الجزء لا يلاقيه إلا جزء[1] . وهذا القائل رام بهذا المذهب التخلص من تمويه النظـّام فى إحاطة ستة من الجواهر بالجوهر الواحد ، ولكنه التزم إنكار المحسوس فى مجانبة تمويه .

قال الأستاذ أبو اسحق : تألف الجواهر معلوم ضرورة . ومهما تركبت الجواهر خطاً مستطيلا فالجواهر المتوسطة كل جوهر منها يلاقى جوهرين ، ولولا ذلك ما اتصل الخط . وجاحد ذلك منكر للضرورة . فإن قضية أصله أنه لا ينضم إلا جوهران ويتحافا بعد ذلك . فلزم أن يكون بين كل جوهرين والجوهرين

(١) فى الأصل : جزءاً

الآخرين حيز حالّ ، وهذا ينفى اتصال الخط ، ثم ما من حيز حالّ إلا ويجوز تقدير إشتغاله بجوهر . ثم إن قدرنا فيه جوهراً ، لزم أن يكون متصلا من جانبيه ، فلا معنى للصير إلى مذهب فى دقيق الكلام يجر إلى جحد الضرورة .

فإن قال قائل : فما وجه انفصالكم عن تمويه النظّام ؟ فإنه قال : الذى لاقاه الجوهر الفوقانى لم يلقه الجوهر المتسفل ، إذ لا تجوز ملاقاة جوهرين للجوهر الواحد فى الجهة الواحدة ، فلما جاز فى الجهتين ولم يجز فى الجهة الواحدة ، لم يكن ذلك إلا لتقدر وجهى الجوهر . ثم قود ذلك من وجهين آخرين :

أحدهما : أن أحد وجهى الجوهر إذا استتر بالأعلى فهو مرئى من الجهة الأخرى ، فكيف يكون الشيء الواحد مرئياً محتجباً ؟ ! والوجه الآخر أنه قال: تحقيق إتحاد الجوهر يمنع من اتصال الجواهر به / لما قدرناه ، وإتصال الجواهر ٣٣٧
مضبوط ضرورة ، وكل دقيق نافر جلياً ، كان أولى بالرد من الجلى ، فكيف إذا نافر ضرورياً ! !

وأول ما نفاتحه بهأن نقول : نفى نهايةالأجزاء يمنع من اتصالهاعلىوجهلا مدفع له ، وذلك أنا إذا نظرنا إلى الصفحة العليا من خشبة ، ونظرنا إلى الصفحة السفلى منها ، فنعلم أن الصفحة العليا تتصل بصفحة مستترة بالعليا ، وكيف يتحقق اتصالها ، وهى فى نفسها لا تتناهى لتنتهى إلى الاتصال . وإنما يتحقق الاتصال بين منقطع الشيئين . وأصل النظّام يمنعه من تصوير منقطع الصفحة التى نراها لتتصل منقطعها بمنقطع طبقة تحتها . وقد أوضحنا واضطررنا النظام إلى القول بالطفرة فى ذلك .

قال الأستاذ أبو اسحق : ظن النظّام فى أن الاتصال لا يتصور مع تحقيق الاتحاد ، مقلوب عليه ؛ إذ المانع من الاتصال نفى التناهى . فلو لم يقل بالاتحاد لما تصور الانقطاع ، واذا لم يتصور ، لم يتصور الاتصال . وهذا واضح فى العكس عليه .

ثم نقول : لامعنى لاتصال ستة من الجواهر بالجوهر الواحد ، إلاأن الجواهر شغلت أحيازاً ولم يتخللها تقدير حيز يشغله جوهر آخر ، ولا معنى الملاقاة إلا ذلك . وإذا فرضنا فى جوهرين وضح فى الستة . فإذا خلق الله جوهراً فرداً ، ثم خلق جوهراً آخر ملاقياً له ، فلا تؤثر ذات أحد الجوهرين فى الآخر ، ولا تؤثر أعراضه أيضاً فى ذات الآخر لأصول قدرناها . بل كل جوهر مختص بحيزه وكونه الذى خصصه به . ولامعنى لتلاقى جوهرين واجتماعهما ، إلا أنهما ثبتا سويا فى حيزين لا يقدر بينهما حيز لجوهر ثالث .

وإنما صعب موقع هذا السؤال على الجهلة من حيث حاولوا تصوير الجوهر الفرد فى ضمائرهم ، ورتبوا على تصويره تصوير الاتصال به . وليس يتصور فى هواجس الأنفس وفكر القلوب إلا الأجسام ، وكيف يطمع فى تصوير فرع ليس يتصور أصله ؟! . وهذا دفع ظاهر لتمويه النظام ، ولا يبقى له بعدُ إلا التشغيب
٣٣٨ الذى لا يكترث بمثله لبيب . وهذا نحو سؤاله عن جوهر / على متصل جوهرين . فإنه لما منع عن ذلك كفّر منه ونحر ، وصور جسما(١) على متصل جسمين .

ومعظم الزلل فى هذه المسألة ينشأ من تصوير الجوهر الفرد فى الأوهام ، وهو مستبعد فى اطراد العادات .

فأما الذى ذكره من تستر الجوهر من وجه وانكشافه من وجه ، فهذا لا محصول له . فإن الجوهر الفرد لم تجر العادة برؤيته . والحجب عندنا غير مانعة من الإدراك . فلو أجرى الله العادة بادراك الجوهر الفرد ، لكان من أدركه من جهة فقد أدركه على الحقيقة ، ويستحيل أن يقدر له وجه غير مدرك .

فإن قال قائل : إن لم تلتزموا كون الحجب مانعة ساترة فى تحقيق البصر ، فلا تمنعوا ذلك فى جرى العادة . والذى قدمنا يلزمكم فى جرى العادة ، وهذا باطل

---

(١) فى الأصل : جسم .

فإن الحجاب ليس يحجز المدرك عن المدرك فى مستقر العادة ، بل قد يترتب عليه نحياً حجز المدرك عن المدرك . والدليل عليــه أن المحتجز بكفه لا يدرك قرصة الشمس ، وليس ذلك لستره إياها بكفه ، بل هو لستره نفسه عنها . وهذا من أغمض مسائل الإدراكات ، وسنذكرها فيها إن شاء الله .

وهذه جملة مقنعة فى الأكوان ، فتدبروها ترشــدوا . وقد كنت جمعت فى الأكوان كلاماً كثيراً ، ولم أغادر ، مع إيثار الاختصار ، من عمده شيئاً .

ومما يتعلق بالأكوان الاعتمادات . ونحن الآن نخوض فى ذكر أصولها وتهذيب محصولها جارين فى استيعاب المعانى واختصار العبارات .

باب
فى الاعتمادات وحقائقها وذكر وجوه الاختلاف فيها

اعلموا أن أول ما يقتضى الترتيب تقديمه ذكر الثقـل والخفة ومعناهما ، واختلاف أهل الحقائق فيهما .

فإن قال قائل : فما قولكم فى ثقل الأجسام ، أهو من الأعراض أم هو راجع إلى أنفس الجواهر ؟

٣٣٥ قلنا : هذا مما اختلف فيه الحذاق . فصار صائرون إلى أن ثقل الجوهر نفسه / وهو آيل إلى وجوده دون معنى زائد عليه . فكل جوهر عند هؤلاء ثقيل لنفسه ، ولا يتصور تفاضل جوهرين فى الثقل ، كما لا يتحقق تفاضلهما فى سائر الصفات النفسية . وإذا كانت الزبرة من الحديد أثقل مما فى مثل حجمها من الخشب ، فإنما ذلك لكثرة أجزاء الحديد وانضمامها وتراصها وقلة انفراجها . فهذه طريقة .

وصار صائرون من أئمتنا إلى أن الثقل معنى ، زائداً على وجود الجوهر . ثم من سلك هذه الطريقة افترقوا : فالذى صار إليه القاضى ومعظم المحققين أن الثقل عبارة عن : اعتماد الشىء فى جهة سفل ، على ما سنوضح بعد ذكر الاعتمادات وتفاصيلها . وصار صائرون إلى أن الثقل هو الاعتماد . فلا يجوز جوهر أثقل من جوهر مع التساوى فى الثقل ، إذ الثقل هو الاعتماد إلى جهة السفل ، ولا يتقرر عندنا قيام اعتمادين متماثلين بالجوهر الواحد ، فيترتب عليه تفاضل فى الثقل المفسر بالاعتماد .

فإن قال قائل : فهل يفارق هذا المذهب فى ما ذكرتموه المذهب الأول ، وهو صرف الثقل إلى وجود الجوهر ؟

قلنا : يفترق المذهبان من وجه ، وذلك أن القائل الأول يمنع خفة الجوهر ويقطع بثقل كل جوهر . ومن صرف الثقل إلى معنى ، يقول : قد يتصف جوهر بالثقل بأن يكون فيه اعتماد سفلى ، ويتصف جوهر بالخفة بأن يكون فيه اعتماد

عاوى . فعند ذلك يفترق المذهبان ، فإن من صرف الثقل إلى نفس الجوهر ، لم يصفه بالخفة إلا تجوزوا . وإذا قال : جسم أخف من جسم ، عنى بذلك قلة الأجزاء فى أحدهما وكثرتها فى الآخر . ومن زعم أن الثقل راجع إلى الاعتماد ، يصف الجوهر الواحد بالثقل تارة وبالخفة أخرى . ومن صار إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتمادات ، فيثبت الخفة عرضاً مضادة للثقل . فهذه جملة مذهبنا فى الثقل ومعناه .

فأما من قال : الثقل راجع إلى نفس الجوهر ، وتفاضل الأجسام فى الثقل والخفة آيل إلى كثرة الأجزاء وقلتها ، فقد استدل على ذلك بأن قال : / إذا نظرنا ٣٤٠
إلى رمانة القبانى وإلى ما يماثل حجمها من الخشب ، واستيقنا تعاظمهما فى الثقل ، فنعلم أن أجزاء الرمانة أكثر وأشد اكتنازاً وانضماماً من أجزاء الخشبة . فآل صرف الثقل إلى أنفس الأجزاء .

ومن صار إلى أن الثقل معنى زائداً ، استدل بأن قال : إذا ملأنا إناءً ماء وضبطنا مبلغ وزنه ، ثم فرغناه منه ، وملأناه من الزئبق ، فيصادف الزئبق أرزن وأثقل من الماء بأضعاف مضاعفة ، والأجزاء لا تتفاضل كثرة ولا قلة . والذى يوضح ذلك أن الإناء إذا كان مفعماً بالماء مترعاً به ، وأجزاء الماء تتضام فى مستقر العادة ولا تتجافى ، فإنها لو تجافت لتخللت فرجها أجزاء الهواء ، والماء والهواء يشتد تنافرهما فى مجرى العادة . والذى يوضح ذلك أنك لو عكست قصعة على وجه الماء وتحاملت عليها حتى انغطست وانغمرت فى الماء ، ثم لو تعكست بعد الانغطاس بسرعة أجزاء الهواء التى كانت فى القصعة إلى خرق الماء وقلعه والانسلال منه تصعداً ، فلو كان فى أجزاء الماء فرج وخلل وهواء ، لانبث هواء القصعة فى طبقات الماء من غير انسلال منه . فإذا ثبت أن أجزاء الماء على أقصى ما تقدر من الانضمام ، فلا يتصور مع ذلك تفاضل فى القلة والكثرة ، فلزم صرف الثقل إلى معنى .

ومن تمسك بالمذهب الأول انفصل عن ذلك بأن قال : لسنا ننكر تجافياً فى

أجزاء الماء ، وإن كنا لا ندركه برأى العين . والدليل عليه أن المائع الذى إمتلأ الإناء به إذا إنجمد انحط عن فم الإناء ، وما ذاك إلا لاكتنان حدث فى الأجزاء لم يكن ، فلسنا ننكر تخلخلا على الجملة .

وليس للمعترض أن يعترض على ذلك فيقول : إنما انحط ما فى الإناء لزوال بعض أجزائه واختطاف الهواء إياها . فإن هذا لوكان سديداً ، لانتقص وزن الشيء فى حال إنجماده عن وزنه فى حال إنمياعه . وليس الأمر كذلك ، فإن الإناء الذى
٣٤١ فيه سمن مذاب ، إذا إنجمد ، لم ينقص وزنه مع ظهور إنحطاطه . ولو / ذاب بعد إنجماده ، لعاد مالياً للإناء .

فإن قال قائل : إذا قدرتم(١) تجافياً فى خلل أجزاء الماء ، فينبغى أن تكون تلك الفرج مضغوطة بالهواء ، وهذا سبيل كل فرجة بين جسمين . وإذا كان كذلك ، فالإناء ممتلىء بالجواهر إذا ، فينبغى أن تعادل جواهر الزئبق . فإن الجوهر هواء كان أو ماء ، لا يتفاضل فى الثقل عند من صرف الثقل إلى أنفس الجواهر .

والقائل الأول أن ينفصل عن ذلك ويقول : لست أنكر فرجا لا يحتوى على أجزاء الهواء ، ولست أنكر تخلخلا فى أجزاء الهواء .

ومما تمسك به من أثبت الثقل معنى أن قال : ملأ الإناء من الزئبق مثل ملئه من الماء قريباً من خمسين ضعفاً . فلوكان الأمر فى ذلك آيلا إلى الفرج ، لما تفاوت هذا التفاوت العظيم .

واستدل أيضاً هذا القائل بأن قال : الزق الملفوف لو وزن فكان رطلا ، ثم نفخ فيه وأحكم بالوكاء ، ثم رد فى الميزان ، ولم يكن رجحان فى عين الميزان مع علمنا بثبوت أجزاء الهواء فى الزق بعد أن لم تكن . وهذا لأن الهواء لا ثقل له ، وهذا محيل جدا ، ولأجله مال القاضى إلى أن الثقل معنى ، والله أعلم .

فإن قال قائل : إنما لم يثقل الزق لرومه الاستعلاء . فهو كالثقيل المربوط بعماد إذا ماسته الكفة ، وهذا ما نستخير الله فيه .

---

(١) فى الأصل : قددرتم

فصل

[فى الاعتماد ومعناه]

فإن قال قائل : قد قدمتم الثقل ومعناه ، فما الاعتماد وما معناه ؟

قلنا : من صار من أصحابنا إلى أن الثقل يؤول إلى أنفس الجواهر ، فلا يقدر الاعتماد معنى . وقد يميل الأستاذ إلى ذلك فى كثير من مجارى كلامه ، ويقول ذلك على أصول أهل الحق ؛ إذا نفوا كون الثقل معنى . وقد وضح من مذاهبهم أن الإعتماد الذى يثبته من يثبته لو قدر ثبوته لما اقتضى هوياً ولا تصعداً . وإنما يهوى الثقيل إذا خلق الله فيه أكواناً تخصصه بجهة السفل ، ولو خلق فيه أكواناً تخصصه بجهة أخرى لاختص بتلك الجهة . وإنما يقوى الاعتماد فى أوهام المعتزلة من حيث قدروا الهوى والتصعد منه .

وأوضح الأستاذ ذلك بأن قال : الجهات تختلف كالنسب / فتكون الجهة التى ٣٤٢
تعد يمنة بالاضافة إلى موقفات تعد يسرة ، إذا تبدل الموقف . وكذلك القول فى فوق وتحت . فإنا إذا قدرنا الأرض كرّية ، وقد يميل الأستاذ إليه ، فلا يمنع أن تكون أقدام أهل الصين إلى أقدامنا ، وفوقهم تحت لنا ، وما تحت لنا فوق لهم . فدل أن الجهات تختلف بالنسب . فإذا ثبت ذلك ، وضح نفى الاعتماد ، ودل أن الأكوان هى التى تخصص الجواهر بأحيازها .

ومن قال : الاعتماد معنى ، وهو الذى ارتضاه القاضى ، استدل بأن قال : من إعتمد على الشىء الحساس ، أدرك الحساس إعتماده ، كما يدرك حرارته وبرودته . فلو جاز نفى الاعتماد ، جاز التسبب إلى نفى الأعراض . وهذا يطرق وجوه الفساد إلى طرق الحجاج فى إثبات الأعراض . ثم إذا ثبت أن الاعتماد معنى فتتصور منه ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات .

واختلف أئمتنا فى تضاد الاعتمادات فى الجهات. فصار صائرون إلى أن الاعتمادين يتضادان ، كما يتضاد الذهاب فى الجهتين فيمتنع أن يكون فى الشىء إعتماد من جهة

العلو ، واعتماد من جهة السفل . والذى ارتضاه القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسبيلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم ننعطف على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الإعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس الإعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الإعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ،
٣٤٣ كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خلوه عن الألوان والأكوان المتضادة . فلزم من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خلوه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعنا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . ومما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الإعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معولكم فى منع قيام سوادين بالمحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضد له ، إذ لا ضد للإعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط إطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكمين فى مسألتين بدلالتين مختلفتين . فلئن لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الإعتمادين ، استمرت فيهما طرق

من الأدلة ، سيأتى ذكرها فى باب التضاد إن شاء الله .

والدليل عليه أن الأصحاب كما منعوا إجتماع سوادين ، فكذلك منعوا اجتماع بقاءين وإن لم يكن البقاء ضد .

ومما يتعلق بشرح مذهبنا : أن من جعل الثقل اعتماداً فى جهة السفل ، ثم قال: يجوز اجتماع الاعتمادات ، فوجه تهذيب القول فى ذلك : أن الجوهر إن تعالى وارتفع صعدا ، ففيه الاعتماد العلوى كما قدرنا ، فيسمى خفيفاً عند ذلك . وإن هوى وفيه الاعتماد السفلى ، كما قدرنا ، فيسمى ثقيلا عند ذلك .

والاعتماد تسفلا وتصعدا لا يختلف بالهوى وبالصعود ، ولكن تسمية الاعتماد ثقلا أو خفة يتوقف على مقارنة حركة فى جهة ، وهذا فيه / نظر عندى . ٣٤٤

فإن الصخرة العظيمة وإن تعلقت بمزلف(١) المنجنيق ، فلا يزايلها الثقل ، وإن كانت متصعدة ، وهى فى تصعدها ، كهى فى انحطاطها فى الثقل والخفة ، وكذلك الجسم الواقف ولم يهو ولم يرتفع ، فيلزم أن لا يوصف بالثقل ولا بالخفة . وقد أشار القاضى إلى هذا السؤال ، وسحب عليه إذناً له ، ولم يوضح انفصالا .

وقد قال بعض المختصين به وهو القاضى أبو جعفر السمنانى* . إنما تثبت تسميته الخفة مع الحركة صعدا ، وتسميته الثقل تثبت مع الوقوف والهوى جميعاً .

وإنما صار بعض الأئمة إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتماد، من حيث شعروا

---

(١) فى الاصل : مزاف

السمنانى (٣٦١ – ٤٤٤ هـ) الاعلام ٦ : ٢٠٦

(*) محمد بن أحمد بن محمد السمنانى ، أبو جعفر : قاضى حنفى . أصله من سمنان العراق . نشأ ببغداد ، وولى القضاء بالموصل الى أن توفى بها . وكان مقدم الأشعرية فى وقته . وشنع عليه ابن حزم . له تصانيف فى الفقه .

(أنظر تبيين كذب المفترى ٢٥٩ ، الجواهر المضيئة ٢ : ٢١ ، نكت الهميان ٢٣٧) .

بتناقض القول فى الاعتماد ، وعلموا أن الاعتمادات لا تختلف باختلاف الحركات وتباين الذهاب فى الجهات ، والثقل معنى متحقق عقلا غير آيل إلى التسميات .

ومما ينبغى أن نحيط به علماً ، أن نعلم أن الاعتمادات لا تخصص الجواهر بالأحياز والجهات ، وإنما الذى يخصصها بذلك الأكوان على ما سبق القول فيها . ويترتب على ما قلناه أن الاعتماد الذى فى الجوهر لا يختلف باختلاف أحيازه . فإذا كان الجوهر فى قدر من الجو فانحط عنه ، والاعتمادات السفلية تتعاقب عليه ، والاعتماد السفلى الحادث فى الجو الذى انحط إليه مثل الاعتماد المحقق ، وهو فى الجهة الأولى .

وإنما لم تختلف الاعتمادات باختلاف الأحياز ، لأنه لا أثر لها فى الأحياز ، والاختصاص بها ، فشابهت العلوم والإرادات وسائر الأعراض التى لا تؤثر فى الاختصاص بالأحياز ، ولا تختلف باختلافها .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إن الاعتماد فى جهة العلو يماثل الاعتماد فى جهة السفل ، إذ لا أثر للاعتماد فى الجهات ، كما لا أثر لها فى الأحياز المتبدلة فى الجهة الواحدة ؟
٣٤٥ وهذا السؤال محيل جداً . وسبيل الجواب عنه : أنا نوضح أن الاعتمادات لا/ تتضاد ، ولو كانت متماثلة لتضادت ، إذ من حكم تماثلهما تضادهما على المحل . فلما لم يتضادا دل على اختلافهما ، إذ كل مثلين ضدان . وقد يثبت مختلفان لا يتضادان . فهذه جمل من مذاهبنا فى الاعتمادات . ومن أغمضها تخصص الاعتمادات بالجهات مع أن من أصلنا أن الاعتماد لا يوجب حركة فى جهة ولا يولدها .

والمعتزلة لما أطلقوا الاختصاص فى الاعتمادات بالجهات ، عنوا بذلك انتفاء كل اعتماد ذهاباً فى جهة مخصوصة . ونفى الاعتمادات عندى بأصولنا أجدر ، كما صار إليه الأستاذ والله أعلم .

فأما المعتزلة فقد عظم اختلافهم فى الاعتمادات مع اتفاقهم على إثباتها . وأول ما نذكر من أصولهم تقسيمهم الاعتمادات إلى اللازم والمجتلب ، فالاعتماد اللازم

عندهم هو اعتماد الثقيل فى جهة السفل ، واعتماد النار فى جهة العلو ، ولا يثبت الاعتماد لازماً إلا فى هاتين الجهتين ، والاعتماد المجتلب يجوز ثبوته فى الجهات الست . فإذا رمى الرامى حجراً ثقيلا فى جهة العلو ، فقد تثبت فيه اعتمادات مجتلبة. وكذلك النافخ فى النار يروم تعكسها عن تصعدها ، أثبت فيها عند تعكس ألسنة لهبها ، اعتماداً مجتلباً سفلياً . ولا يتصور فى غير العلو والسفل من الجهات إلا الاعتمادات المجتلبة .

وربما عبروا عن الاعتماد سفلا فى الثقل وعلوا فى النار بالاعتماد الطبيعى . ولا معنى لهذه التفصيلات على أصول أهل الحق ، فإنا إذا أثبتنا الاعتمادات ، لانفصل بين بعضها وبعض فى اللزوم والاجتلاب ، بل نحكم بأن جميعها يستحيل البقاء عليها ، وهى متعاقبة على محالها حالا على حال ، كجملة الأعراض .

ثم اختلف البصريون فى مسائل تتعلق بالاعتمادات . ونحن نذكر أصولها ونؤثر الأصح والأفضل منها .

فما اختلفوا فيه بقاء الاعتمادات . والذى صار إليه الجبائى وطائفة من متبعيه أن الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل . وقال أبو هاشم : الاعتماد / اللازم ٣٤٦ب
الطبيعى ، على ما قدمنا كشف مراده فيه ، باق والاعتماد المجتلب غير باق .

واستدل الجبائى فى الرد على من قال ببقاء الاعتماد بأن قال : لو بقى الاعتماد فى جهة السفل ، بقى الاعتماد فى هذه الجهة إذا كان مجتلباً ، حتى إذا تحامل المتحامل على حجر ثقيل ، فيفعل فيه اعتماداً مجتلباً فى جهة اعتماده الطبيعى ، فيجب الحكم على مذهب القائلين بالفصل فى هذا الاعتماد المجتلب بالبقاء .

وأوضح ذلك بأن قال : إن صح المصير إلى أن الاعتماد يمنة ويسرة غير باق من حيث اجتلب فى جهة ليس فيها اعتماد طبيعى ، فليس يتحقق ذاك فى المجتلب المماثل الطبيعى . وقرر ذاك بأن قال : الاعتماد المجتلب فى جهة السفل شارك الطبيعى فى أخص الأوصاف .

ومن مذهب أبى هاشم أن الاجتماع فى الأخص ، يوجب الاجتماع فيما عداه من الأوصاف . ومما تشبث به أيضاً أن قال : كل جنس من الأعراض اقتضى الدليل الحكم ببقائه ، فلا نفصل فيه بين ما يقع مقدوراً لنا ، وبين ما لا يقع مقدوراً لنا ، وكذلك ما اقتضى الدليل إحالة بقائه كالأصوات ونحوها ، فلا نفرق فيه بين المجتلب المقدور لنا ، وبين ما حدث مقدوراً[1] للبارى تعالى .

واستدل أبو هاشم بأن قال : كل ما يتوصل به إلى الحكم ببقاء الألوان والطعوم ونحوهما ، فهو بعينه يتحقق فى الاعتمادات اللازمة . وكل نكتة تمسكنا بها ببقاء الأعراض ، تنتقض بالاعتمادات اللازمة إذا نفينا بقاءها .

ومما تمسك به أن قال : الجسم الثقيل إذا أجلبت فيه اعتمادات علوية ، فإذا تحرك فى جهة علوية ثم انعكس ورجع ، فإنما يرجع لما فيه من الاعتمادات اللازمة فى جهة سفل ، وهذا الفصل مما اختلف فيه المعتزلة ، وسنفرده بالذكر بعد ذلك ، إن شاء الله تعالى .

ومما اختلفوا فيه : القول فى تضاد الاعتمادات . فالذى صار إليه الجبائى أنها متضادة . وإلى ذلك مال بعض أئمتنا . وقال أبو هاشم : لا تتضاد الاعتمادات إذا
٣٤٧ كان بعضها لازما / طبيعياً . فإذا رمى الرامى حجراً فى جهة علو ، فقد حدثت فيه اعتمادات مجتلبة ، والاعتمادات اللازمة باقية فيه .

واختلف جواب أبى هاشم فى تضاد اعتمادين مجتلبين فى جهتين . فقال فى بعض أجوبته : هما متضادان ، وإنما لا يتضاد اللازم من الاعتمادات مع المجتلب . ثم استقر جوابه على أنهما لا يتضادان ، واستشهد فى ذلك بالحبل يتجاذبه إثنان من جهتين ، فتجتمع فى أجزائه إعتمادات مجتلبة يمنة وأخرى يسرة . وإذا تكافأت الاعتمادات من الجهتين ، إقتضى ذلك إمساك الحبل ووقوفه . وهذا هو الذى لا يلائم مذهبهم غيره . وقد ذكرنا تمسكهم به فى تصوير التمانع . ولا وجه للقول الأول من قول

---

(١) فى الأصل : مقدور .

أبي هاشم . وكما اختلف جوابه فى تضاد الاعتمادين المجتلبين من جهتين ، فكذلك اختلف جوابه فى تضاد إعتمادين طبيعيين من جهة فوق وتحت .

والذى إرتضاه القاضى أن الاعتمادات لا تتضاد على التفصيل الذى قدمناه . واستدل الجبائى فى نصرة مذهبه بأن قال : الحركتان فى الجهتين تتضادان،فكذلك يلزم تضاد الاعتماد فى الجهتين .

وهذا الذى قاله خلف من القول واجتزاء بمجرد الدعوى فى الجمع بين الحركتين والاعتمادين. ولو طولب بالدليل على الجمع بين القبيلين : الاعتمادات والحركات، لم يجد إلى ذكر شيء سبيلا . ثم لو تقبلنا جمعه من غير طلبة بتحرير ، فالفرق بين الاعتمادين والحركتين : أن الحركة توجب تخصيص الجوهر بجهة بعد إختصاصه بغيرها ، ولو جوزنا اجتماع حركتين من جهتين ، للزم شغل الجوهر حيزين فى الحالة الواحدة ، وذلك محال . فأما الاعتماد فلا أثر له فى تخصيص الجوهر بحيز دون حيز ، فلم يلزم من إجتماع الاعتمادين تخصيص الجوهر بحيزين فى الحالة الواحدة . فوضح الفرق .

ثم استدل أبو هاشم بأن قال : الجسم الثقيل إذ جذبه جاذب من جهة فوق ، فيحس منه ثقله ، ويعلم منه اعتماداته فى جهة السفل ، وكذلك يفرق بين / محاولة ٣٤٨
جذب الثقيل وروم جذب الخفيف . فاتضح لذلك أن الثقيل ، وإن اجتلبت فيه اعتمادات من جهة علو ، فهو على اعتماداته اللازمة فى جهة سفل .

ولا جواب للجبائى عما صوره أبو هاشم فى تجاذب الحبل فى جهتين .

ومما اختلفوا فيه اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادات اللازمة .

فذهب أبو هاشم إلى أن الاعتمادات السفلية اللازمة شرط ثبوتها الرطوبة ، والاعتمادات العلوية اللازمة شرط ثبوتها اليبوسة . فكل متسفل رطب ، وكل مستعل يابس . وأبى الجبائى اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادين . واستدل

بأن قال : الحجر الثقيل الذى حميت عليه الشمس أحقاباً ، متسفل هاو ولا رطوبة فيه . وحقق ذلك بأن قال : الصفيحة العليا منه يابسة مدرك جفافها ويبسها بالحس ، ومراغم ذلك ينتسب إلى جحد الضرورة . ولو ساغ جحد درك اليبس فيما صورناه ، ساغ جحد إدراك الرطوبة فى كل رطب . ثم إذا وضح ذلك فى الصفيحة العليا ، فكذلك القول فى الأجزاء الباطنة المكتمنة بالأجزاء الظاهرة . فإن الحجر لو انفلق وتصدع أحسسنا مما بطن فيه ما نحسه من الصفيحة العليا .

ومن الدليل على فساد قولى أبى هاشم : أن الاعتماد اللازم لو افتقر إلى رطوبة(١) أو يبوسة ، لافتقر المجتلب فى تلك الجهة أو فى غيرها إلى ما افتقر إليه اللازم . ولما صح اجتلاب اعتمادات علوية فى الرطب واجتلاب اعتمادات سفلية فى اليابس ، دلّ ذلك على بطلان قول أبى هاشم .

ومما تمسك به الجبائى أن قال : ما لا تشترط الحياة فيه والبنية المخصوصة ، فلا معنى لاشتراط الرطوبة أو اليبوسة فيه . والدليل عليه أن التأليف عند أبى هاشم غير مشروط بالرطوبة ، مصيراً منه إلى أن المعنى إذا لم يتعد حكمه محله ، فلا يشترط فى قيامه بمحله غيرهما . وليس لأبى هاشم عصمة فى المسألة يتشبث بها ، إلا أنه
٣٤٩ قال : الحجر إذا عرض على النار / وأوقدت عليه النار زمناً ، فإما أن ينكسر ويجف ويتفتت حتى يتصعد ، وإما أن يسيل ويذاب . وكل واحد من الأمرين دليل على أن الحجر قبل ملاقاة النار كان رطباً ، ثم لما نشفت النار رطوبته تكسر وانسال ، فهو من أوضح البراهين على ما فيه من الرطوبة . فإن انذيابه إنما كان بمثابة الجليد ، إذا حميت عليه شمس أو نار .

وهذا الذى ذكره أبو هاشم لا محصول له من أوجه : منها أن من الأجسام ما لا يتكلس ولا ينذاب أصلا ، ومنها اليواقيت ، ثم هى هاوية معتمدة على جهة سفل ، وكذلك الجرف ربما تسيل أولا ثم تتجمد ، فلا تسيل بعد ذلك ، ولا تؤثر النار فيها إلا باختطاف أجزائها حتى لا يبقى من أجزائها شىء .

---

(١) فى الأصل : الرطوبة .

ثم قال أهل التحصيل : الجواهر إذا انذابت فهى سائلة غير رطبة ، وهو اختيار الأستاذ . والزئبق سائل لا رطوبة فيه . وكما لا ينكر متجمد رطب ، فكذلك لا ينكر مائع سائل يابس . ولا معنى للسيلان إلا أن تجرى الجواهر على تنضد من غير تقطع . وليس هذا بأعظم مما ادعاه أبو هاشم من رطوبة الحجر المحسوس يبوسته . فلسنا نقول إذاً أن الجواهر إذا انذابت فقد ترطبت ، بل هى على انمياعها مستصحبة يبسها وجفافها ، ومتجمد الذهب كذائبه فى أنه لا رطوبة فى واحد منهما .

والذى يحقق ما قلناه أن الرطوبة تنافى النار فى مستقر العادة وتنافرها . وإذا ألقى حجر خفيف فى النار ، فقد تحمى عليه ساعة متطاولة ولا ينذاب ولا ينكسر مع القطع بوصول أثر النار إلى ما ظهر من الحجر وما بطن ، فلو كانت فيه رطوبة لتسرعت النار إلى اختطافها . ثم أقصى ما فى ذلك أن نطرد له عادة . فبم ينكر على من يزعم أن الله تعالى يحدث فيها رطوبة على مجرى العادة كما يحدث فى الآكل شبعاً وفى الشارب رياً ؟

٣٥٠ وليس من قضية أصلنا التمسك بمحض العادات والعقليات / وهذا ما لا مخلص له منه ، ولكنه لا يستقيم على أصل الجبائى . فإن المعتزلة التزموا فى كثير من الأصول التمسك بمحض العادات . وإلى ذلك مرجعهم فى اشتراط اتصال الأشعة فى الرؤية بالحاسة . وإلى قريب منه رجعوا فى اشتراط بنية مخصوصة للحى بحياة على ما سنبسط القول فى ذلك .

ومما انتشأ(١) عن اختلافهم فى بعض ما قدمناه ، اختلاف الجبائى وابنه فى السبب الذى لأجله يطفو الخشب على وجه الماء ولا يرسب .

فذهب الجبائى إلى أن السبب فى ذلك انخراق الهواء وتخلله فى أجزاء الخشب والحديد ونحوه مما يرسب ثقل تخلخله ويقل ترنح الهواء فيه .

---

(١) يمكن أن تقرأ : أثبتنا .

وقال أبو هاشم : السبب في الطفو : الخفة ، وفي الرسوب : الثقل . واستدل على ذلك بأن قال : وجدنا الفضة تطفو على الزئبق والذهب يغوص فيه ، وليس ذلك لتفاوت التبرين في أمر يرجع إلى الهواء ، وإنما هو لثقل أحدهما ولخفة الآخر .

وتمسك الجبائي فيما قال : بأن الصفيحة من الحديد لو بطحت على الماء لغاصت . ولو غطت أطرافها ، وصورت على هيئة طاجن أو طبق فتقف على الماء ، ولم يختلف ثقل وخفة ، ولكن صار عند انعطاف أطرافه محتوياً على الهواء ، فاستمسك لذلك .

وأما أهل الحق فلا يصيرون إلى واحد من المذهبين . وللطفو والرسوب عندهم عادات مستمرة ، وإلا فالطافي إنما طفي لتخصص كون إياه بجهته ، وإنما يرسب ما يرسب بخلق الله تعالى حركات فيه ، ومباينات في أجزاء الماء . ومعظم مقالات المعتزلة في أمثال ذلك تتشبث بالطبع مع تناقض . فلا هم محصوا القول بالطبائع ، وخاضوه طرداً للقياس ، ولاهم جانبوه . وفي إيضاح الرد على الطبائعيين ما يفسد جميع ذلك .

ومما اختلف فيه أجوبة الجبائي وابنه : اعتمادات الهواء .

فصار الجبائي إلى أنه متصعد . وقال أبو هاشم : ليس هو بمتصعد ولا متسفل
٣٥١ وإنما هو على سجية[1]/ الركود والسكون إلا أن تحدث فيه إعتمادات مجتلبة في بعض الجهات كاعتمادات الرياح في مرّها . وقولها جميعاً متناقض عند أهل الحق .

فيقال للجبائي : لو كان الهواء متصعداً لما شغل الحفائر التي تحفر ، فإنه ينقل عنها . فلما علمنا أنه لا يحيط ... ... ولو كان على تنقيرها بإبطاء انعكست في الحفيرة ، دل ذلك أن الهواء ليس بمتصعد . ويقال لأبي هاشم : لو

---

(١) هذه الصفحة لم نتمكن من قراءتها كاملة لأنها مطموسة في الأصل ، وهذه الأسطر كل ما استطعنا التوصل إلى قراءته .

غطس زق ممتلىء من الهواء ثم [ترك] لا ستعلى الهواء فوق الماء متصعداً ، وليس يذهب لا يمنة ولا يسرة .

ولأبى هاشم أن يلزم أباه ما لا يجد منه مخلصاً ، فيقول : الإناء الهوائى المتحد من الحديد هو الذى يعصم الإناء من الرسوب . فلو كان الهواء مستعليا ولا مثبتاً له لأجزاء الحديد ، لكان لايمسك القائل بتصعد وترسب الإناء ، وهذه مناقضات أغنى الله عنها .

وسئل أبى هاشم عن تصعد النار وقيل له : هل انقطعت ألسنة النار عن الجذوة ذاهبة صعداً ، ولو كانت معتمدة صاعدة لما أمسكتها الجذوة ولسددت أجزاؤها شرراً مصعدة إلى جهاتها فى الاعتمادات ، فلم يجد عما وجه عليه ، ولم يجد عنه على مقتضى أصله جواباً[1] .

فصـــل

[فى اختلاف الجبائى وابنه فى توليد الاعتماد]

ومما اختلفت فيه أجوبة الجبائى وابنه ، أن الجبائى قال : لا يولد الاعتماد شيئا ، وإنما المولد الحركة والنظر والمجاورة . فالنظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التأليف والحركة تولد أشياء نستقصى فى التولد منها الحركة ، والسكون فلا يولد عنده شيئاً. والحركة هى التى تولد الحركة مرة ، والسكون أخرى .

وسبيلنا أن نفرض الكلام فى صورة فيتضح منها اختلاف المذاهب . فإذا رمى الرامى حجراً ، فالمولد لحركات الحجر حركات الرامى عند الجبائى لاعتماداته !

وذهب بعض أصحاب الجبائى إلى أن الحركة هى التى تولد السكون بخلاف الحركة التى تولد الحركة ، وهذا غلط وغفلة على مذهب / الجبائى . فإن من أصله أن ٣٥٢
الحركة التى تولد الحركة ، قد يوجد مثلها مولداً للسكون ، وإنما يختلف الأمر عنده باختلاف أحوال ما تتولد فيه الحركة أو اللون . ولإيضاح ذلك بالمثال : أن الشىء

(١) فى الأصل : جواب .

إذا كان ماراً فى جهة ، فإذا تشبث به المتشبث وجره عن جهته جرة واحدة ، فربما تولد هذه الجذبة فيه سكوناً . ولولم يكن ماراً فيجذبه الجاذب جذبة واحدة فى الجهه التى صورناها ، فتتوالى حركتان : حركة تارة وسكونا أخرى فى الجذبة الواحدة ، وقد تماثلت الجذبات وولدت(١) سكونا فى حال وحركة فى أخرى ، فدل أن المولد الحركة والسكون لا يختلف على أصل الجبائى .

وذهب أبو هاشم إلى أن الحركة والسكون لايتولدان إلا من اعتمادات . وإنما يدفع الحجر لاعتماد المتحامل عليه لا لحركته .

وذهب أبو اسحق بن عياش* من معتزلة البصرة — إلى أن : الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد أيضا الحركة ، ولم يؤثر عن هذا الرجل أن الحركة تولد السكون . واستدل الجبائى بأن قال : لايندفع الحجر الا بأن يتحرك به الرامى فى جهة دفع الحجر . فلوجاز أن لاتكون حركته مولدة مع إطراد العادة فى ذلك ، جاز أن لايقع النظر مولدا مع تعقب العلم إياه .

ولأبى هاشم أن يعترض على ذلك فيقول : إنما يتحرك الحجر للإعتماد عليه ، وذلك مطرد فيه . فلئن كان الجبائى ؛ بإحالة التولد على الحركة أولى من غيره فى إحالة التولد على الاعتماد ، وإنما تستقيم له الدلالة ، لوصور حركة محضة ، تترتب عليها حركة معتادة من غير إعتماد .

وقد ذكر الجبائى صورة تحررت فيها الحركة على الاعتقاد على زعمه ، وذلك أنه قال : إذا حرك المحرك يده ، فإنما تتحرك ظفرة ، والشعر الثابت على يده بحركات

٣٥٣ متولدات من حركات اليد إذ ليس فى الظفر والشعر / حياة ، وما لا حياة فيــه

---

(١) فى الأصل : وتولدت .

*أبو أسحاق بن عياش : إبراهيم بن عياش البصرى ، من أساتذة القاضى عبد الجبار ، ورع ، زاهد . له مجالس يحضرها أهل بغداد . من الطبقة العاشرة من المعتزلة . له : إمامة الحسن والحسين ، وإيضاح البرهان . انظر المحيط بالتكليف ص ٤٢٤ :

لا يتعدى إليه حكم القدرة ، فلتكن الحركات فى الشعور والأظفار غير مباشرة بالقدرة ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون متولدة . فقد ثبت تولد حركة فى حركة من غير اعتماد ، ولذلك قال ابن عياش : إن الاعتماد تولد ، والحركة قد تتجرد فتولد .

واعترض أبو هاشم على ذلك بأن قال : لاتخلو حركة اليد عن مقارنة إعتماد إياها . واستدل على ذلك بأن كل يد متحوشة بأجزاء الهواء ، لاتتحرك فى جهة إلا بدفع أجزاء الهواء غير أن الاعتمادات تكثر وتقل .

وحقيقة أصله أنه لابد من تصوير اعتماد مع كل حركة ، وهذا ساقط جداً . فإن الحركة كون فى المكان الثانى بعد الكون فى الأول . والرب تعالى موصوف بالاقتدار على خلق كون بعد كون من غير تقدير اعتماد . ثم لو لزم مقارنة الاعتماد كل حركة ، وجب أن تكون كل حركة متولدة عن الاعتماد ، حتى يلزم من ذلك أن لاتكون حركات اليد مباشرة بالقدرة ، بل المباشر بها الاعتماد . ثم الاعتماد يولد الحركة ، وهذا مالا قائل به منهم .

واستدل أبو هاشم بفصول نفوا موقعها على أصول المعتزلة . منها أن الاعتماد قد تتحرك وتتولد فيه الحركة ، وذلك أن صفيحة لو كانت بحيث تنتصب لو انفردت ، ولكن عضدت من ورائها بعماد ، ولو تحامل المتحامل على الصفيحة مع بقاء العماد لما تزحزحت ، ولو اعتمد عليها المعتمد ثم زال عماد الصفيحة فى الحالة الثانية من الاعتماد على التعاقب وانقطع الاعتماد ، فتزول الصفيحة لامحالة ، وإن لم يتحرك المعتمد فى جهة زوالها ، فقد ثبت اعتماد محض مولد .

ومن أوضح مايتمسك به أبو هاشم أن قال : اذا اعتمد الرامى على الحجر ، فلا تتحرك يده فى جهة الحجر إلا بعد حركة الحجر . واذا سبقت حركة الحجر ، استغنت عن سبب ، والسبب لايجوز استئخاره عن المسبب ، وإن جاز تقديمه عليه . وهذا قاطع فى إبطال مذهب الجبائى .

وإذ قدرنا الاعتماد مولداً ، فيوجد الاعتماد أولا ، ويتحرك الحجر مترتباً على الاعتماد . وربما استدل أبو هاشم بأمر مصطلح عليه بين أظهر المعتزلة ، وذلك أنه قال : الحركة لا جهة لها ، والاعتمادات هى التى تختص بالجهات ، وما أرادوا باختصاص الاعتمادات بالجهات تحيزها ، إذ الأعراض لا تتحيز ، وإنما المتحيز الجوهر ، ولكن أرادوا بالجهة : أن كل اعتماد اختص أصله بجهة ، ويحسن منها على الاختصاص ، وليس كذلك الحركة ، فإنها وإن كانت ذهاباً فى جهة ، فالسكون[1] فى تلك الجهة يماثلها .

وإنما ذكرت هذه العبارة — مع أنه ليس فيها كبير طائل — لتحيط بمراد القوم منها ، إذا عثرت على كلامهم .

ومن أقوى ما تمسك به أبو هاشم أن قال : الحجر الثقيل إنما يستقر فى الجو ، عند الجبائى [بخلق] سكنات متتابعة فى معظم أجزاء الحجر ، فلو لم يخلق الله سكناتها لهوى الحجر لا محالة ، ثم مولد هويه ثقله واعتماده ، فقد دل أن الاعتماد يولد . وأعدل المذاهب — مع القول بالتولد — مذهب ابن عياش .

فصـــل

[اختلاف المعتزلة فى سبب انعكاس الحجر إذا رمى فى جهة فوق]

ومما اختلف فيه المعتزلة : أن الحجر إذا رماه الرامى فى جهة فوق ، ثم انعكس ، فقد اختلفت المعتزلة فى سبب انعكاسه .

فذهب الجبائى إلى : أن انعكاسه تولد من حركاته صُعدا ، وهذه نهاية الجهل ، فإن الحركات ارتفاعاً ، لو ولدت هوياً ، لولدته أول مرة ، إذ ليس بعضها أولى بتوليد الهوى من بعض .

---

(١) فى الأصل : والسكون .

وقال أبو هاشم ، إنما ينعكس الحجر لاعتماده اللازم السفلى ، وهذا مدخول باتفاق المتحـذقين من المعتزلة ، وذلك أن الاعتمادات العلوية لم تزل تولد أمثالها ، وتتولدمنها الحركة فى جهة الاعتمادات المختلفة ، فهلا دام تولدالاعتمادات ، وترتيب الحركات عليها ، ما وجدت أجزاء الحجر فى الهواء منفـذاً ؟ وهذا مما لا جواب لأبى هاشم عنه .

وذهب عبد الجبار* صاحب « المغنى » إلى : أن الحجر إنما ينعكس لأن الهواء يضطرب أمامه يمنة ويسرة / ولا يزال كذلك فى مدافعة الحجر حتى تقل اعتماداته ٣٥٥
المجتلبة(١) فتغالبها الاعتمادات اللازمة فينعكس لذلك . ومما تكلموا فيه أن الجبائى قال : الحجر المرتفع إذا استبعد له مكثاً فى منتهاه ثم انعكاساً بعده ، وأبى ذلك معظم المتحذقين ، إذ ليس فى الحجر إلا اعتماد مجتلب يولد الحركة فى جهة علوّ ، أو اعتماد لازم يولد حركة الهوى والانحطاط .

وللقائل أن يقول : الاعتمادات المجتلبة إذا غلبت ، ارتفع الحجر ، ثم لا يزال العلو حتى تتساوى الاعتمادات السفلية ، فيتفق للحجر عند تماثل الاعتمادات لبثه ، فإذا غلبت اللازمة ، هوى الحجر . وربما يستدل بعض الناس فى ذلك : بأن الحجر يحس له بطء عند انعكاسه ، ولو تردّى(٢) من مبلغ من ذلك الحجر حجر ، لما رؤى له بطء . وهذا فيه نظر . فإنه ربما يخيـل للناظر بطء الحجر ، وهو ما صعد ، ولكن من حيث بعد عنه ، لم يدرك أواخر حركاته .

---

(١) فى الأصل : المتجلبة (٢) فى الأصل : تردا

* القاضى عبد الجبار . هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانى الأسد أبادى ، أبو الحسين : قاض ، أصولى . كان شيخ المعتزلة فى عصره . كانوا يلقبونه بقاضى القضاة . توفى ٤١٥ هـ ، وله تصانيف كثيرة منها « شرح الأصول الخمسة » و « المغنى » .

(انظر الأعلام ٤ : ٤٧ ، الرسالة المستطرفة ١٢٠ ، السبكى ٣ : ٢١٩ لسان الميزان ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد ١١ : ١١٣) .

مسألة

[فى الكلام على الوسائط]

اتفق المحققون على أن الوسائط إذا ارتفعت بين جوهرين ، لم يلزم اصطكاكهما. وذهب بعض الكرامية إلى أن ارتفاع الوسائط يوجب اصطكاك الأجرام ، وجرهم ذلك إلى أن قالوا : لو أعدم الله الهواء بين السماء والأرض ، لزالت السموات أمّة إلى الأرض ، ولارتفعت الأرض أمّة إلى السماء حتى يصطكا ، وهذا خروج عن الدين وتلبس بالكفر الصراح . فإن الأمر لو كان على ماقالوه ، كان الهواء عماداً للسماء ، وهذا خلاف الإجماع ونص القرآن .

والذى يبطل ما قالوه : أن مقتضى أصلهم منع تداخل الأجسام ، فلو كان الهواء ممتلئاً بالجواهر ، لما انخرق فيها طائر ، ولما تقلب فيها شىء ، ولما هوى حجر من قُلة جبل إلى حضيضه ، ولأمسكه الهواء كما يمسك السماء .

فإن قالوا : لاينقلب منقلب فى الهواء إلا يتسع الهواء فى أقطار العالم ، وينفرج ما ينفرج منه لذلك .

قلنا : إذا حرّك المحرّك يده وهو فى وسط الأرض ، فلا يتزحزح الجزء الذى على طرف العالم من الهواء إلا بعد أن تتحرك جميع الأجزاء من موضع
٣٥٦ حركة اليد إلى أقصى / العالم فى تلك الجهة . وهذه حماقة لايرتضيها محصّل .

مسألة

[فى الخلاء والملاء]

وينساب من هذه المسألة ، وهى متوجهة بالخلاء والملاء ، مسألة : وهى أن الواقف لو وقف على طرف العالم فى معلوم الله ، لم يتصور عند مخالفينا(١) منه أن

(١) فى الاصل : مخاليفنا

يمد يده فى تلك الجهة ؛ بل تلتصق يده به من تلك الناحية . وهذا مبالغ فى الجهالة لا حاجة إلى الإطناب فى إبطاله ، ثم سبيل التحقيق أن نقول : إنما يختص كل جوهر بحيزه لكون تخصصه به ، فما المانع من تباعد جوهرين واختصاص كل منهما بحيز أو كون تخصصه به ؟

وتمسك هؤلاء بأن قالوا : من عَمَدَ إلى قارورة ضيقة المنفذ ، وامتص الهواء منها ، وأمسك رأس القارورة بعد امتصاص الهواء منها ، وقلبها على الماء ، ورفع الإصبع عن رأسها ، فتستعلى أجزاء الماء فى القارورة ، وذلك لاصطكاك الأجرام عند ارتفاع الوسائط . وهذا الذى ذكروه لا محصول له من أوجه :

منها أنا نقول لهم : هلا انكسرت القارورة ؟ وهلا تضامت واصطكت أجرامها كما خلت عن جزء من الهواء ؟

أو نقول . أليس الذى يمنع(١) الهواء من القارورة مُدْرِج رأسها فى فيه ، فكيف يأتى له امتصاص الهواء وفوه يمتلىء من الهواء ؟ ! فتناقض قولهم من قولهم .

ثم الذى تمسكوا به عادة جرت على حسب اطراد العادة فى الشبع والرى وغيرهما ، ولا حكم عند نفاة الطبائع للعوائد مالم تشهد لها العقول . فهذه جمل مقنعة فى الاعتمادات والأكوان محتوية على قول بليغ فى أبوابها مع توفر المعانى والاختصار فى العبارات ، وهى(٢) من أعظم أركان الدقائق . وقد فيّض الله بحارها على أحسن الوجوه . ونحن الآن نخوض بعدها فى إيضاح الأدلة على تقدس الرب سبحانه عن الجهات ، والأحياز ، وقبول الأكوان ، والله المستعان وعليه التكلان .

---

(١) فى الاصل : يمنعوا

(٢) فى الاصل : وهم

باب

القول فى إيضاح الدليل على تقدس الرب

سبحانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات

٣٥٧ / اعلموا أن وجه افتتاح الكلام ، وطريق ابتدائه فى هذه المسألة وأغيارها مما نروم الكلام فيها ، أن نقول : قد قدمنا انتفاء تسميات الأجسام عن القديم سبحانه وتعالى ، وأوضحنا وجه الرد على المجسمة المخالفين فى المعنى ، المثبتين لله — سبحانه وتعالى عن قولهم — تألف الأجسام ، ثم رددنا على الذين أثبتوا إسم الجسم ، وأنكروا فى صفات البارى حقيقته .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنه جوهر ؟

قلنا : مطلق ذلك لايخلو : إما أن يثبت للقديم خصائص الجواهر ويسميه جوهراً ، وإما أن ينفى عنه تعالى أحكام الجواهر وخصائصها ويسميه مع ذلك جوهراً ، وإما أن يثبت له خصائص الجواهر وينفي عنه إسم الجوهر . وهذه الأقسام تخصص جملة المذاهب .

فأما من وافق فى استحالة اتصاف القديم بخصائص أحكام الجواهر ، وخالف فى إثبات الإسم ، فنؤول إلى التنازع معه إلى التسميات والعبارات . وطريق الكلام مع هؤلاء كطريق الكلام مع الذين سموا القديم جسماً ومنعوا وصفه بالتأليف ، وزعموا أنهم[1] عنوا بتسميته جسماً وجوده ، وقد قدمنا فى ذلك ما فيه مقنع .

وللنصارى مسلك فى تسمية القديم جوهرا تعالى الله عن قولهم ، وسنعقد عليهم باباً بعد الفراغ من الكلام على المنتمين إلى الإسلام .

فأما من قال : لله تعالى خصائص الجواهر وأحكامها ، فالقول يتشعب على

---

(١) فى الأصل : أنه .

هؤلاء ويفضى إلى مسائل منها : التحيز ، والاختصاص ببعض الجهات ، ومنها قبول الحوادث والأعراض . ونحن الآن نوضح مقصدنا فى نفى الجهات، ثم ننعطف على تبيين انتفاء خصائص الجواهر عن القديم من سائر الوجوه .

واعلموا أن مذهب أهل الحق : أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن شغل حيز ، ويتنزه(١) عن الاختصاص بجهة .

وذهبت المشبهة إلى أنه — تعالى عن قولهم — مختص بجهة فوق . ثم افترقت آراؤهم بعد الاتفاق منهم على إثبات الجهة . فصار غلاة المشبهة إلى أن الرب تعالى مماس للصفحة العليا من العرش ، وهو مماسّه . وجوزوا عليه التحول / والانتقال ، ٣٥٨
وتبدل الجهات ، والحركات والسكنات . وقد حكينا جملا من فضائح مذهبهم فيما تقدم .

وصار أوائل الكرامية إلى ذلك ، ثم تبرأ منهم المتأخرون منهم ، ومنعوا مماسّة الرب شيئا من الأجسام . وافترقوا فى تفصيل قولهم . فذهب هيصم (٢) وأتباعه إلى أن الرب تعالى مختص بجهة فوق ، وإذا رؤى وأدرك ، أدرك منها ، وبين ذاته وبين أعلى جزء من العالم من الخلاء مالو قدّر مشغولا بالجواهر لاتصلت بذاته . وليس الخلاء الذى ذكرناه موجودا ، ولكن سميناه لضيق العبارة والتوصل إلى الأفهام .

وصار طائفة من الكرامية يعرفون بالتونية إلى أن القديم فى جهة فوق ، ولو قدر فوق الطبقة العليا من العالم من تراكم الجواهر مايزيد على أضعاف الدنيا ، لما بلغت ذات القديم سبحانه .

---

(١) فى الاصل : متنزه

(٢) الأصل : هصيم . صاحب فرقة الهيصمية من الكرامية . وقد عاش فى أواخر القرن الرابع الهجرى : ويعتبره اصحاب الفرق من أقرب فرق الكرامية إلى أهل السنة ، سميت فرقته بالمقاربة .

(انظر الملل جـ١ ١٠٩ ، أعتقادات فرق المسلمين ، الوافى بالوفيات جـ٢ خ) .

ومما يتعين الانفصام به فى هذه المسألة إفراد طائفة عن أحزاب أهل الحق مع انتمائهم إليهم ، وذلك أن بعض من يعزى إلى علم التوحيد ، ويتعلى بزعمه عن رذيلة التقليد ، صار إلى أن القديم مستو على عرشه ، ويأبى من تأويل الاستواء وحمله على بعض المحامل المشهورة فى الاستواء .

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول : هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات ، أم تأبون ذلك ؟

فإن صرحوا بإثبات الجهة، قاطعناهم وألحقناهم بمثبتى الجهة من المشبهة ، وإن لم يثبتوها ولم ينفوها ،كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك ،إذ اثبات الجهة ونفيها أمران تحتوى عليهما قسمة بديهية ، إذ لا رتبة بين الإثبات والنفى . والمتشكك عندنا فى نفى الجهة واثباتها بمثابة المصمم على اثبات الجهة ، فإن كل معتقد يجب العلم به ، فالتشكك فيه بمثابة الجهل به .

وإن صرح هؤلاء بنفى الجهات فقد وافقونا فى المذهب، وقالوا بأعظم ركنى التأويل. فإن الذى يحاذره منكروا التأويل ؛ إزالة الظواهر . والذى نفى الجهة فقد أزال ظاهر الاستواء ، ولكنه لم يعين لفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملا .
٣٥٩ والمتأولون عيّنوا له محملا . وإذا / آل الأمر إلى ذلك ، فهو سهل المرام .

فإن قال قائل :فما دليلكم على انتفاء الجهات عن الذات ،وتقدسها عن الاختصاص ببعضها ؟

قلنا : مخالفونا فى المسألة أحزاب مختلفون . فمنهم الغلاة من الذين لا يتحاشون من كل ما ألزموا ، فإذا ألزموا تقدر الذات التزموه وباحوا به ، وإذا ألزموا تبدل الجهات لم يأبوه وأوجبوا القول به ، وعليه حملوا النزول المروى فى بعض الأحاديث ، ولا ينكرون مماسته للجواهر ومماستها له ،ويفصحون بإحاطة جواهر العالم به ، ويعتقدون أنه على صورة آدم ، وأنه يتشكل للناظرين بأى شكل أراد . وألزم بعضهم أن لا يأمن أن يكون بعض من يتلقاه فى الطريق والأسواق إلهه ،

فالتزمه ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . وهؤلاء تقل أقدارهم ، وتتضاءل أخطارهم عن أن يفردوا ببسط القول عليهم .

والذى يوضح افتضاحهم أن يسئلوا عن الدليل على حدث السموات والأرض ، فإن تشبثوا بسجيتهم فى الركون إلى دعة التقليد ، فسحقا سحقا . وإن راموا مساهمة أهل القبلة فى تدبر آيات الله واعتبارها ، والاستدلال بالصنع على الصانع ، لم يجدوا إلى ذلك طريقا . فإن كل مايذكرونه فى إثبات الحدث ، وأمارات الأولية ، انعكس عليهم فى الموجود الذى اعتقدوه إلها ، فإن قصارى مايتمسك به المعتبرون فى حدث العالم تبدله وقبوله للحوادث ، مع استحالة التعرى منها ، وكل ذلك مقرر فيما وصفوه . وإن أنكروا ركنا ، انعكس عليهم مثله فى العالم . فمذهب هؤلاء : يرددهم بين القول بقدم العالم ، وحدث البارى تعالى عن قولهم ، وقد قدمنا فى نفى التجسيم ما يوضح الرد عليهم .

وصار معظم مثبتى الجهة إلى التمنع من وصف الرب تعالى بالأقدار ، والنهايات ، والحدود ، والأقطار . وقالوا مع ذلك : إنه متحيز ، مقابل لعرشه .

وقد وجّه شيخنا على هؤلاء قسمة بديهية لا مخلص لهم منها . وقال : مايشغل الحيز أو الأحياز — إلا بالتحاذى أجراماً وأجساماً — فلا يخلو من أقسام : إما أن تكون مثل الأجسام / قدراً ومساحة ، وإما أن تكون أكبر منها ، وأكثر ٣٦٠
ذهاباً فى الجهات ، وإما أن تكون أصغر منها . وهذه قسمة بديهية نعلم بطلان المزيد عليها بضرورة العقل ، فلو قدرنا المحاذى للعرش مثلا له ، لزم منه التصريح بإثبات القدر والنهاية . وإن قالوا : المحاذى للعرش أكبر منه ، فيلزم منه أمران يجران إلى الخروج عن الدين : أحدهما : أن الذى قابل العرش يجب أن يثبت له حكم التقدر . والوجه الآخر أنه إذا قابل العرش مقابل ببعضه ، وزاد على العرش ذهابا فى الجهات والأقطار ، فقد ثبت له حكم التبعيض والتأليف للعرش ، وفيما قدمناه فى الرد على المجسمة ما يوضح بطلان ذلك .

وإن قدروا الموجود المقابل للعرش أصغر منه ، لزم تقدره بالقدر الذى يقابل العرش ، ولزم كون العرش أكبر منه ، ولا يخوض فى هذا المخاض إلا متلاعب بالدين .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يثبت القديم محاذيا للعرش ، مقابلا له مع أنه لا يوصف بشىء مما ذكرتموه فى الأقسام الثلاثة ؟

قلنا : القائل بذلك لا يخلو إما أن يصف القديم بكونه متحيزاً شاغلا لحيز أو أو أحياز ، وإما أن لا يصفه بشغل الأحياز . فإن لم يصفه بشغل الأحياز ، فلا معنى لتخصصه بجهة ، فإن ما لا يشغل حيزاً ، يستوى حكمه فى إضافة الجهات إليه ، وإنما يختص بالجهة شاغلها ، ووضوح ذلك يغنى عن كشفه .

ووجه تقريب القول فيه : أن ما لم يشغل حيزاً ، ولم يقم بشاغل حيز ، فيستحيل تقدير الاختصاص فيه ببعض الجهات . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة فى غير محل ، أحالوا اختصاصها بجهة ، وكذلك القول فى الفناء المضاد للجواهر عندهم .

وإن زعم الخصم أن المقابل للعرش شاغل الأحياز ، وهذا حقيقة أصلهم ، فكل ما يشغل حيزاً ويقابل متحيزاً ، فبضرورة العقل يعلم استحالة خروجه عن الأقسام الثلاثة المقدم ذكرها . ولو جاز إدعاء ما ادعوه ، لجاز للقائل أن يقول:
٣٦١ الجواهر والأجسام إذا تقابلت ، فلا يتقدر بعضها ببعض / ويخرج المقابل للشىء عن أن يكون مثله ، أو أكبر منه ، أو أصغر منه . ومن انتهى إلى ركوب ذلك ، سقطت مكالمته .

ومن أوضح ما يلزمهم فى القول بإثبات الأقدار أن نقول : كل ما لاقى متقدراً فى جهة ، فجهة ملاقاته إياه منقطعة ، فقد انتهى فى جهة الملاقاة ، وهذا مالا خفاء به .

ثم نقول لهم : ليس بعض الجهات أولى بتقدير الملاقاة فيها من بعض ، فلئن

جاز اعتقاد المحاذيات من جهة تحت مع المصير إلى نفى التقدير ، كان تقدير الملاقاة يمنة ويسرة ، وقدّاماً ووراء ، يلزم مثله فى جهة فوق . ثم قصارى ذلك يجر إلى أن ينعتوا الرب بجواز كونه محاطاً بالأجرام والأجسام . ثم إذا انجروا إلى ذلك، اضطروا إلى التقدير بحيث لا يجدوا عنه مخلصا .

ومما نتشبث به فى الرد على القائلين بالجهة ، المانعين من تجويز المماسة أن نقول: أما من صار إلى أن الأجسام لو قدر تراكبها فوق الطبقه العليا من العالم ، لبلغت الموجود الذى نعتوه ، ولكنهم زعموا أن ذلك لا يجوز .

فنقول لهم : ما المانع من خلق جوهر فوق الجوهر الأعلى من جواهر العالم ؟ فلا يجدون فى ذلك مدفعاً . ولو جاز منع خلق الجواهر فى بعض جهات العالم ، لجاز منعه فى سائر الجهات ، إذ ليس بعضها بالجواز ولا بالمنع أولى من بعض . وإن سمحوا بجوهر ، ألزموا امثاله ، إلى أن يتقدر الاتصال بالموجود الذى نعتوه ، فلا مطمع لمثبتى الجهات فى منع المماسّة .

وأما الذين صارو إلى أن الأجسام ، وإن قدر تراكبها ، فلا تبلغ الموجود الذى وصفوه ، فهذا إبعاد منهم ، لا يخلصهم عما أريد بهم . وذلك أنا نقول : إذا زعمتم أن الموجود الذى وصفتموه شاغل لحيز أو أحياز ، فله منقطع فى جهة تحت لا محالة ، فما المانع من تصوير وجود جوهر عند منقطعه ، وكل الجهات متساو فى تقدير خلق الجوهر مختصاً به ، فيلزم هؤلاء ما لزم إخوانهم .

ثم نقول لهم : هل تجوزون أن يخلق الله تعالى فى يمنة العالم - مثلا - جوهراً؟ ولو قدر تنضد الجواهر وتراكبها من منقطع العالم ، لما بلغت ذلك/الجوهر . فإن لم ٣٦٢ يجوزوا ذلك ، وهو مذهبهم ، سُئِلوا عن الدليل عليه ، وطولبوا بإفصاحه ، فلا يعتصمون بشىء إلا انتقض عليهم بأصلهم فى تجويز متحيز فى جهة فوق لا تبلغه الجواهر .

ثم يبطل ذلك بأصل الكرامية . فإنهم قالوا : البعد المفرط أو القرب المفرط

مانعان من الإدراك بالحاسة . ومن معتقدهم أن الرب تعالى مرئى .

فيقال لهم : قد صورتم أقصى البعد فى الموجود الذى وصفتموه ، فكيف يتحقق مع ذلك على مقتضى أصلكم إدراكه ؟ وهذا إلزام منا إياهم ، وليس القرب والبعد مانعين عندنا من الإدراك على ما نقرره بعد ذلك إن شاء الله عند ذكرنا استقصاء القول فى الإدراكات . وقد ثبت بما أوضحناه أن المصير إلى إثبات الجهة والتحيز يجر إلى تجويز المماسة ، ولا سبيل إلى الجمع بين إحالة المماسة وثبوت التحيز . وقد قررنا لزوم المصير إلى وصف المتحيز بالأقدار .

ثم استدل القاضى فى نفس المسألة بأن قال : لو كان القديم متحيزاً ، لكان مشاركا للجوهر فى أخص وصفه ، والمشتركان فى أخص الأوصاف يلزم تماثلهما . وقد قدمنا منهجه فى هذا الفصل فى أحكام التماثل والاختلاف ، وذكرنا وجوه الإعتراض عليه ، وطرق انفصاله عنها ، ولا معنى لتكرير ما سبق .

ومن أوضح ما نستدل به أن نقول : لو كان القديم ـ تعالى عن قول الزائغين ـ مختصاً بجهة ، شاغلا لحيز ، فلا يخلو القول فى ذلك إما أن يقال : إنه اختص بجهة لكون خصصه بها ، أو اختص بها لذاته .

فإن زعم الخصم أنه اختص بها لذاته ، كان بذلك قادحاً فى إثبات الأكوان ، إذ لو جاز اختصاص المتحيز بجهة من غير كون يخصصه بها ، كان ذلك فى كل متحيز .

فلو قال الخصم : إنما افتقر الجوهر فى اختصاصه إلى كون من حيث كان اختصاصه جائزاً . فبم تنكرون على من يزعم أن القديم تعالى مختص بجهة على الوجوب ، ولا يجوز تقديره فى جهة أخرى ؟

٣٦٣ وهذا السؤال / باطل من وجهين : أحدهما : أن الحكم إذا ثبت كونه معللا لمعنى شاهداً ، وجب طرد العلة غائباً ، ولا يمنع من طرد العلة افتراق الحكمين فى الجواز والوجوب . والدليل عليه أنه لما ثبت أن كون الواحد منا عالماً بجواز

العلم ، لزم القضاء بذلك فى كون القديم عالماً . ومخالفونا فى الجهات لا يخالفوننا فى إثبات العلم ، والقدرة ، والحياة لله تعالى ، فلئن لم يجب انتفاء الصفات لوجوب أحكامها للبارى ، فكذلك(١) القول فى الاختصاص بالجهة ، ولا معنى للتطويل فى هذا القسم ، فإن الخصم مذهبه أن القديم سبحانه وتعالى مختص بجهة لكون خصصه بها .

ولو قالوا ذلك ، قيل لهم : لا يخلو الكون الذى أثبتموه من أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان حادثاً ، لزم منه الحكم بحدث ماقام به ، لأن(٢) المتحيز القابل الأكوان الحادثة لا ينفك منها ، وما لا يسبق الحوادث حادث . والكرامية ، وإن خالفونا فى قيام بعض الحوادث بذات الله ، تعالى عن قولهم ، لم يخالفونا فى استحالة قيام الأكوان الحادثة به .

وإن زعموا أن ذلك الكون قديم ، كان ذلك باطلا من أوجه . منها ما ذكره الأستاذ أبو اسحق حيث قال : الكون فى جهة يماثل الحركة إليها ، فإن الحركة إليها كون فيها بمثابة الاستقرار واللبث . وقد أوضحنا فى أحكام الأكوان أن الحركة سكون عند معظم المحققين ، وهى مماثلة للسكنات المتعاقبة . فإذا وضح مماثلة السكون الحركة ، ثم الحركة إلى الجهة حادثة ، فليكن مماثلها مثلها ، وإلا فيلزم من ذلك إثبات قديم وحادث متماثلين .

فلو قال القائل : بم تنكرون على من يزعم أن القديم يخالف الحادث بوصف القدم ، وإن شاركه فى جملة الصفات ؟

وأوضح السائل سؤاله بأن قال : إنما يثبت التماثل عندكم عند استواء الذاتين فى جميع الصفات الذاتية ، ولذلك لم ينكروا مشاركة علم البارى تعالى لعلمنا فى فى أخص وصف علمنا مع اختصاصه بالقدم الذى خالف فيه علمنا ، فما المانع من مثل / ذلك فى الحركة والسكون ؟ ٣٦٤

---

(١) فى الاصل : وكذلك (٢) فى الاصل : بأن

الجواب عن ذلك : نحن وإن شرطنا التماثل فى جميع صفات النفس ، فلا يقع بالقدم اختلاف ، إذ القدم يرجع إلى التقدم فى الوجود ، وسبق الشىء بالوجود لا يخرجه عن مماثلة الحادث بعده ولا يؤثر ، إذ لو أثّر فى ذلك بقدم إلى غير بداية ، لأثّر فيه بقدم مفتتح الأولية حتى يلزم من ذلك مخالفة الجوهر الحديث فى حال حدوثه للجوهر القديم المتقدم فى الوجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه .

والذى يوضح الحق فى ذلك إتفاق الموحدين على استحالة ثبوت صفة حادثة لا تتميز عن الصفة القديمة إلا بالقدم ، ولو أدركناها ، لما فرق المدرك بين القديمة من الصفتين وبين الحديثة ، فإن سبْق الوجود مما لايدرك . وهذه المقالة لم يرتضيها أحد من أهل المذاهب .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الكون القديم يخالف الكون المحدث فى وجوب الوجود له ، وجواز الوجود الحادث . وهذه الصفة ترجع إلى النفس ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها : أنا سنوضح أن الكون فى الجهة المخصوصة يستحيل أن يقدر واجبا بعد ذلك . والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : وجوب الوجود عبارة عن انتفاء جواز العدم ، وليس براجع إلى ثبوت صفة ، فليس القديم فى وجوب وجوده على صفة ذاتية ، بل المعنى بذلك انتفاء جواز العدم عنه ، ولايقع التماثل بما يرجع إلى صفات النفى ، وسنقرر ذلك عند كلامنا فى قدم البارى سبحانه وتعالى .

وسلك بعض الحذاق طريقة قاطعة للأعذار ، فقال : لو قدرنا القديم فى جهة محاذيا للعرش ، فإن كان مثل العرش أو أكبر منه ، لزم منا التبعيض والتأليف والتجسيم ، وقد قدمنا الرد على المجسمة ، بما فيه بلاغ واقناع .

وإن زعم الخصم أن القديم متحيز(١) واحد(٢) ولا يحاذى إلا جوهرا واحدا من العرش ؛ فإذا جاز تقدير[ه] جوهراً فى جهة تحت ، لزم تجويز ذلك يمنة ويسرة وفوقاً ، وهذا ما لا يجدون إلى التمنع منه / سبيلا . وقد قدمنا فى ذلك ٣٦٥
صوراً من الكلام ، ثم إذا لزم كونه محاطاً بالجواهر المتراصة التى لا تخلخل فيها، فهذه الأجسام التى تركبت كذلك يجوز تزحزحها لا محالة . ثم إذا تزحزحت ، فلابد من تزحزح ما أحاطت الجواهر به ، فإن المتحيز لايداخل المتحيزات ، ولو داخلها لازم تجويز تداخل الأجسام كما صار إليه النظّام . ومساق هذا الكلام يجرّ خصومنا إلى تجويز خروج المتحيز عن حيزه ، وهذا يبطل وجوبه ولزومه فى وجوده ، ولا مخلص للخصم من ذلك . فإن عادوا فناقشوا فى جواز إحاطة الجواهر به من كل الجهات ، عدنا لهم ، واتسع عليهم منافذ الكلام . وإنما يدق موقعه عند من لا يحصل ، إذا فرض الكلام فى وجوب الكون ، فهذه أدلة قاطعة فى نفى الجهة .

ومما تمسك به أئمتنا ، وطمع فى التمسك به المعتزلة ، وإن لم يستقم لهم ، أن قالوا : لو اختص القديم بجهة ، لوجب أن يكون اختصاصه بها دون سائر الجهات جائزاً مفتقراً إلى مخصص ، وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الجهات متساوية الأحكام فى حكم جواز الاختصاص بها ، فليس تقدير التحيز ببعضها أولى من تقدير التحيز بسائرها ، وإذا ثبت جواز الاختصاص ، ثبت حدثه ، فإن كل جائز حادث . ويجر ذلك إلى تجويز قيام الأكوان الحادثة بذات الرب سبحانه . وقد رأيت كافة الأئمة يصدّرون كثيراً من مسائل العقائد بهذه الدلالة ، فلم أجد بداً من بسط القول فيها ، وأنا الآن أوجه عليهم طرفاً من الأسئلة المحيلة ، وأتقصى عنها مستعينا بالله .

فما رام به الزائغون قدحاً أن قالوا : قد بنيتم كلامكم هذا على ادعاء تساوى

---

(١) فى الأصل: متحيزاً (٢) فى الأصل : واحداً

الجهات فى قضية الجائزات ، وأنتم ممنوعون مدفوعون عن ذلك . فإن ادعيتموه ضرورة ، لم يستقم ، وإن ادعيتموه نظراً ، فعليكم إظهاره . فما المانع من وجوب اختصاص بعض المتحيزات ببعض الجهات ؟

٣٦٦ ومما اعترضوا به أن قالوا : الحىّ / يجوز أن يتصف بالعلم والجهل على البدل ، إذ الحياة تصحح كل واحد منهما عند تقدير انتفاء ضده ، ثم لم يجب من ذلك أن يقال : لما اختص القديم بالعلم ، والقدرة ، والحياة ، وسائر الصفات ، وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص .

ومما سألوه أن قالوا : علم القديم تعالى يتعلق بوجود الموجودات وعدم المعدومات ، وكان يجوز أن يوجد ما استمر عدمه ، ويعدم ما استمر وجوده . فإذا تعلق العلم بها على ما هى عليه ، مع جواز أن يزول ، ويزول تعلق العلم ، فينبغى أن يكون تعلق العلم بالمعلومات مفتقراً إلى مخصص .

وربما وجهوا علينا سؤالا من وجه آخر فقالوا : قد أثبتم لله تعالى صفتين سمعاً وهما اليدان ، وزعمتم أن العقل لا يدل عليها ، وتجويز أيد كتجويز يدين ، فينبغى أن يقتضى الاختصاص بصفتين مخصصاً كما ادعيتموه فى الجهات .

وربما ألزمونا اختصاص كلام الله تعالى بكونه أمراً ببعض المأمورات مع جواز تعديها عنها إلى ما سواها ، فيجب افتقار(١) الكلام إلى مخصص خصص تعليقه على حكم الأمر ببعض المأمورات دون بعض . فهذه أسئلة للمعترضين ، ونحن نوضح الانفصال عنها إن شاء الله .

فأما الجواب عن قولهم : إن الاختصاص ببعض الجهات ليس من حكم الجائزات ، فقد سلك أئمتنا(٢) فى ذلك مسلكين :

فذهب الأستاذ فى بعض مجارى كلامه إلى أن : المتحيز المختص بجهة يدرك

---

(١) فى الأصل : افقار (٢) فى الأصل : أمتنا

بضرورة العقل تجويزه فى أخرى بدلا من التى اختص بها ، وكذلك القول فى جميع المتحيزات المختصة بالجهات . وهذه طريقة لا نرتضيها ، والأولى سلوك طرق الحجاج .

قلنا : فى الحجاج سبل تتضح مآخذها . أقربها أن نقول : إذا قدرنا بعض الجواهر لابثا ماكثا فى بعض الأقطار ، مستقراً فى بعض الأحياز ، فلا خلاف بيننا وبين مخالفينا فى الجهات ، أنها تدرك جواز اختصاصه بحيزه . وسبيل التوصل إلى ذلك النظر . فنسائل خصومنا عن ما دلهم على ذلك فى الجوهر المستقر فى حيزه ؟ فلا يبدون على ذلك دليلاً إلا لزمهم مثله / فى القديم على زعمهم . فإنهم إن ٣٦٧
قالوا : الدال على جواز ذلك فيه أن ذاته لا تؤثر فيها بعض الجهات ، وهى لا تؤثر فى بعضها ، فلا معنى لتقدير اختصاصها وجوباً ، وهذا بعينه ينقلب عليهم فيما فيه الكلام .

والذى يوضح ما قلناه : أن أصلهم : أن الدال على حدث الجواهر الأكوان دون ما عداها من الأعراض . وإنما قالوا ذلك من حيث اعتقدوا جواز تعرى الجواهر عن جميع الأعراض إلا عن الأكوان . ونفى قبول الحوادث عند مخالفينا لا يدل على حدث قابلها ، إذ القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث ، ولكن من حيث جاز خلوه منها عندهم ، لم يدل على حدثه .

فنقول لهم : لو خلق الله تعالى جواهر العالم ساكنة مستقرة ، راكدة ، لابثة ، فكيف كان يكون الاستدلال بالأكوان على حدث الجواهر ؟

ولا يرجعون عند توجيه الطلبة عليهم إلا إلى أن يقولوا : كل جوهر مختص بحيز يجوز تقدير تبدل الحيز عليه ، وهذا يلزمهم مثله فى القديم تعالى .

ومما يوضح ما قلناه : النكتة التى قدمناها لما ألزمنا الخصوم إحاطة الجواهر بالمتحيز الذى أثبتوه ، ثم صورنا بعد ذلك تزحزح الجواهر المتركبة ، وهذا

ما لا مخلص منه . فوضح بما ذكرناه اندفاع السؤال ، وتقرر لحوق الاختصاص ببعض الجهات بقبيل الجائزات .

ومما تمسك به القاضى فى ذلك أن قال : إذا زعمتم أن القديم يختص بجهة فوق، ومنعتم اليمنة واليسرة ، فقد خصصتم جواهر العالم ببعض الأقطار . ولو جاز اختصاص جملة الجواهر بقطر لزوماً ، جاز اختصاص كل جوهر بحيز لزوماً ، وهذا واضح لا خفاء به . فقد أدى القول فى الحكم بإيجاب اختصاص متحيز إلى الحكم باختصاص جملة المتحيزات ، وهذا خبط وتخليط .

فأما وجه الانفصال عن السؤال الآخر ، وهو قولهم : إن القديم لما وجب له الصفات التى استشهد بها السائل من حيث كانت صفات مدح ، ويجب للإله من الصفات ما ستوجب به أقصى المدائح ، والاختصاص بجهة دون جهة ، لا أثر له فى
٣٦٨ اقتضاء استحقاق / مدح . وسنعيد هذه الطريقة مستقصاة فى مسألة أخرى .

والجواب السديد عندنا فى ذلك أن نقول : قد قامت عندنا الدلالة على أن المخصص يلزم اتصافه بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً على ما سنوضح فى الصفات إن شاء الله . والتخصيص لا يصح ممن لم يتصف بالصفات التى ذكرناها ، فلو كانت صفات المخصص جائزة مخصصة ، لافتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى ذلك وكل ما أدى إلى محال فمحال ثبوته . فهذا سبيل الدليل على قدم القديم تعالى . فإنه لو لم يتصف بالقدم ، لافتقر إلى محدث ، ثم تعدى[1] ذلك إلى حوادث لا نهاية لها ، وهذا يفضى إلى نفى الحوادث جملة ، فإن ما علق حدوثه بأنّ ينقضى قبله ما لا ينقضى ، فقد شرط فى حدوثه محال . فاستبان بما ذكرناه وجوب القطع بوجوب الصفات لله تعالى من حيث كان مخصصاً . وليس الاختصاص ببعض الجهات من هذا القبيل ، فإنه لا أثر للاختصاص ببعض الجهات فى تخصيص المخصصات .

---

(١) فى الأصل : تعد

وأما ماذكره السائل من اختصاص العلم فى التعلق ، فلامحصول له . فإن العلم القديم يتعلق بالمعلومات كلها على ماهى عليها ، وعلمه تعالى بوجود الموجودات لا يقال فيه . إنه اختص بالتعلق بالوجود ؛ بل تعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولا يجوز تقدير غير ذلك . وإنما يستقيم التخصص أن لو قال قائل : يتعلق علمه ببعض المعلومات دون بعض . وهذا ما لا سبيل إليه فى علمه . ثم إذا تبدلت المعلومات ، فعدم موجود ، ووجد معدوم ، فالعلم لايتبدل ولا يختلف لاختلاف المعلومات وتبدلها ، على ما سنوضحه فى أحكام العلوم إن شاء الله .

وأما ماذكره السائل من التعرض لإثبات يدين لله تعالى ، فأقرب شىء يدفع السؤال أن نقول : قد حمل كثير من أئمتنا اليدين على القدرة ، وربما نرتضى ذلك على ما سيأتى ذكره فى الصفات إن شاء الله تعالى . فقد اندفع السؤال على ذلك ، وكذلك السؤال عن تعلق الأمر ببعض المأمورات يندفع بطريقة/لبعض مشايخنا. ٣٦٩
وذلك أنه قال : إنما يتصف الكلام بكونه أمراً فيما لا يزال ، فهو راجع إلى صفات الأفعال ، ولا يستبعد فيها الاختصاص ، فاندفع السؤال. وإنما لم نستقص الجواب على سائر المذاهب ، لعلمنا بأنه مستقصياً فى موضعه إن شاء الله . فقد استمرت الدلالة ، واندفعت عنها الأسئلة.

ومما تمسك به بعض الأئمة أن قالوا : تبدل المحاذيات يتضمن تبدل الأكوان ، كما أن تبدل المماسات يتضمن تبدل الأكوان ، وهذا يقوى جداً على مذهب مثبتى المماسة . والكرامية قائلون بالمماسة على ما حكينا من مذهب شيخنا فى الأكوان . ومن أصلهم أن المماسة تزيد على الكون الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيز ، فنقول لهم : إذا اقتضى تبدل المماسات تعاقب المعانى على الجوهر المستقر فى حيزه ، فكذلك إذا تبدلت المحاذيات لزم من تبدلها تعاقب الحوادث على الجوهر المستقر فى حيزه . وهذا ظاهر بالغ على مذاهب الخصوم .

ومن أصل الأستاذ أبى إسحق : أن تبـدل المحاذيات كتبدل المماسات ،

والكرامية وإن قالوا : إن ذات الرب سبحانه ـ وتعالى عن قولهم ـ تقبل الحوادث، فلا يقولون : إنه يقبل الأكوان الحادثة . فهذا الذى ذكرناه عمد الأدلة .

وقد ذكر بعض الناس طرقاً فى إثبات نفى الجهة ، لا نرتضيها ، ولا معنى للإطناب بذكرها وإفسادها . ولكن مما عم على الألسنة التعلق به ، وهو غير مرضى عند المحصلين ، أن القائل منا إنْ يقول الجهات [فهو] يعبر بها عن الموجودات . ولقد كان القديم تعالى فى أزله ولا جهة له ، فهو فيما لا يزال على ما كان عليه فى أزله ، وهذا مدخول علينا(١) .

وللخصم أن يقول : لو خلق الله تعالى جوهراً فردا ، لكان من قولكم إنه متحيز على تقدير لو وجد غيره لكانا قريبين أو بعيدين .

قالوا : فهذا أصلنا فى القديم تعالى ، والأولى التمسك بما قدمناه من الأدلة القاطعة .

شبه المخالفين

ومما استدلوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى قائم بنفسه ، والجوهر
٣٧ قائم بنفسه / ومن حكم القائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ، متلابثين ، أو متباعدين . واستشهدوا فى ذلك بالجوهرين ، وعضدوا شبههم بأن قالوا : معولنا فى الرد على الدهرية(٢) القائلين بالعنصر على إحالة إثبات جواهر لا مجتمعة ولا مفترقة ، وهذا يلزم ما قلناه .

وربما عبروا عن ذلك بأوجه ، ومحصول جميع العبارات آيل إلى هذا المثال . وسبيل المحصل أن يحقق عليهم أولا ، اجتزاؤهم بمحض الدعوى ، واكتفاؤهم بتعلل

---

(١) فى الأصل : عنا (٢) فى الأصل : الدهرة

النفس بالمنى . فيقول لهم : لم زعمتم أن من سبيل كل قائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ؟ فلا يرجعون عند المطالبة إلى محصول .

وإن قالوا : نستشهد فى ذلك بالجوهر ، طولبوا بوجه فى الجمع والتحرير . فإن راموا الجمع وتشبثوا بالقيام بالنفس، وزعموا أن الذى منع ثبوت الجوهرين لا مجتمعين ولا مفترقين ، قيامهما بأنفسهما ، وهذا محض الدعوى .

فنقول لهم : لم زعمتم أن المقتضى لما عنيتموه ماذكرتموه من القيام بالنفس ؟ فلا يجدون إلى إبداء ذلك سبيلا .

وأقصى ما يتمسكون به أن يقولوا : سبرنا صفات الجواهر وأحوالها ، فلم نجد صفة يعول عليها سوى ما ذكرناه ، وهذا ربط جهل بجهل . وذلك أنا نقول: عدم وجودكم ؛ ذهول منكم عن الحق ، فلم دلّ عدم توصلكم على انتفاء ما لم تدركوه ؟ فهذا لو حاققناهم .

وإن خضنامعهم خوض مسامحين ، قلنا لهم : بم تنكرون على من يزعم أن المقتضى لما عنيتموه وماذكرتموه نفياً وإثباتاً، تحيز الجوهرين لاقيامهما بأنفسهما؟ فالقديم تعالى قائم بنفسه على معنى ينزهه عن الاحتياج إلى محل يقوم به ، وهو مع اتصافه بالقيام بالنفس ، متقدس عن التحيز . وإنما يلزم القرب والبعد بين شاغلين لحيزين ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

شبهة أخرى

ومما تمسكوا بهأنقالوا : القيام بالنفس هو التحيز،ولامعنى لهسواه.وإنما لايقوم
٣٧١ العرض بنفسه من حيث لايتحيز ، والموجودات منقسمة إذاً إلى مايتحيز / وإلى ما لايتحيز . فما لايتحيز ؛ فهو المعنى الذى يوجد بحيث وجوده متحيز ، وهو معنى قيامه به ، ومايتحيز هو القائم بنفسه . فلو كان القديم غير متحيز ، كان فى حكم المعانى التى لاتقوم بأنفسها . وهذا الذى ذكروه محض الدعوى .

فأما قولهم : القيام بالنفس ، والتحيز . فهم منازعون فيه ، مطالبون بإيضاحه بالدليل ، ولا يجدون إلى ذكر دليل سبيلا .

فلو قالوا : فما الموجب للقيام بالنفس ؟

قلنا : هو من الأوصاف التى لاتعلل ، والصفات تنقسم : فمنها مايعلل ، ومنها مايمتنع تعليلها ، والرجوع فى إثبات الامتناع والتعليل إلى قضية الأدلة . وسنعقد فى ذلك بابا إن شاء الله .

والقيام بالنفس: هو الاستغناء عن المحل ، وليس من شرط ثبوت هذا الوصف ، التحيز . وكذلك ليس الموجب لافتقار المعنى إلى مايقوم به عدم تحيزه . فقد وضح مصير خصومنا إلى الدعوى فى جميع أطراف الدليل .

فإن قالوا : لو كان القديم غير متحيز ، لوجب أن يوجد بحيث وجوده متحيز . وهذه دعوى أيضاً ، وذلك لأن القديم لا اختصاص له بجهة من الجهات ، وحيز من الأحياز . وباطل أن يقال فى وجوده حيث ، فإن هذه اللفظة من ظروف المكان ، ولا تضاف إلا إلى وجود يصح تحيزه . فقد رجع محصول الكلام إلى أن القـديم يتعالى عن الاختصاص بجهة ، وكل جوهر يقدر ، فهو مختص بجهة ، وكيف يستقيم أن يقال : مايختص بجهة لامحالة ، يوجد بحيث وجود مالاجهة له ! !

والذى يقرب المقصود فى ذلك : أنا لو جوزنا وجود عرض لافى محل ، قائما بنفسه ، لاستحل أن يقال : يوجد بحيث وجوده متحيز . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة لافى محل ، لم يتصور عندهم حلول جوهر بحيث الإرادة ، وهذا متبين لاخفاء به .

ومما تمسكوا به أيضا أن قالوا : من رجع إلى نفسه وأنصف ، علم أن الموجود
٣٧٢ الذى يستحيل تخصصه بجهة ، ويستحيل ربط المعرفة بجهته ، غير معقول . / وكل من رام معرفة شىء ، سبق عقله إلى تقلب جهته ، وهذا من الفن الأول . وسبيل المفاتحة فيه أن نقول : أتعلمون ما ذكرتموه ضرورة أم نظراً ؟

فإن ادعوا العلم الضرورى ، سقطت محادثتهم[1] ، وانعكست عليهم دعواهم. وإن زعموا أنهم أدركوه نظرا ، طولبوا به .

ولو سلكنا محض التحقيق ، لاكتفينا بهذا بولكنا نزيد عليهالعلم بأن المخالفين يـ . لون بهذا الكلام الجهلة من العوام . فنقول لهم : ألستم زعمتم أن القديم مقابل للعرش ،محاذ له ، ثم أنكرتم أن يكون مثل العرش أو أكبر منه أوأصغر ؟والذى ذكرتموه أبعد ، فإن كل عاقل يعلم أن من ضرورة المتحيز المقابل للشىء أن يكون غيرخارج عن الأقسام الثلاثة ، فإن لم يبعد مقابل لمقدر ، وهو ليس بمقدر ، فلأن لايبعد موجود لاجهة له أصلا ، أولى وأحرى .

ثم نقول : سبيل التوصل إلى درك المعلومات : الأدلة دون الأوهام ، والذى يحقق ذلك أن الواحد منا لو أراد أن يصور الأرض برحبها برها وبحرها فى نفسه ، لماتمثل إلا قدراًمستنزراً، ومبلغا مستحقرا ، وكذلك لولم يخلق الله لأحد من البشر بصراً ، ثم راموا بعقولهم أن يصوروافى نفوسهمالبصرعلى ما علموه ، [إذا] خلق لهم ، لما وجدوا لذلك سبيلا .

وكذلك لو أراد العاقل تقدير جوهر[2] فرداً لاينقسم ولايتجزأ ، وقد أحاط به جوهران ، فالذى لاقاه أحدهما هو الذى لاقاه الثانى ، وإن الجوهر المتوسط لاتعده الملاقاة . فلو أراد أن يصور هذا الذى علمناه دليلا فى أوهامنا ، لما وجدنا إليه سبيلا فى مستقر العادة . وكذلك لو فكر الحى فى نفسه ، وأحاط علما بأجسامه ، ثم أراد أن يصور حياته فى نفسه ، تمثلت لهالحياة شكلا متشكلا . وهذا يجده كل عاقل من نفسه ، فإذا زلت الأوهامعن كثير من المخلوقات ، فكيف السبيل إلى / أن ندرك بها الرب الذى لايشبه شيئا ، ولا يشبهه شىء ! ٣٧٣

وسبيل التحصيل فى ذلك أنمنوصف الإله ، يقدسه عنالتصور فى الأوهام،

---

(١) فى الأصل : محالهم .

(١) فى الأصل : جوهراً

إذ لا يتصور إلا صورة ، ولا يتقدر فى الأوهام إلا مقدر . والذى يحقق ذلك أنا لوقدرنا عرضا قائما فى غير محل ؛ ثم أردنا أن نصوره ، لم نجد إلى تصويره سبيلا .

ومما يوضح الحق فى ذلك أن من مذهب خصومنا : إن القديم والجوهر متحيزان ، لايجوز تقدير تلاقيهما وتماسهما . فلئن لم يبعد ذلك ، لم يبعد ماذكروه ، فاتضح حيدهم عن سنن التحقيق ، وسلوكهم مسالك الضلال فى بغية الحق ؛ إذ من صفة الإله تقدسه عن التصور ، وإنما يعرفه من عرفه بصفته ، ومن صفته استحالة تصوره . فكيف يستقيم على منهاج الحق ، من يطلب معرفة من لايتصور بالتصور؟

وعن هذا المعنى ، عبر الصديق ، أبو بكر ، رضى الله عنه قال : العجز عن الإدراك إدراك .

والقوم تمسك بضروب من الظواهر ، ونحن نعقد فى ذكرها بابا بعد فراغنا من إيضاح الرد على القائلين بأن القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث .

فصل

[فى نفى الجهة ، ومنا قضات المعتزلة]

اعلموا أن ما ذكرناه من الأدلة فى نفى الجهة ، لايستقيم على أصول المعتزلة . وقد أكثر أصحابنا فى ذكر مناقضاتهم ، ومعظم ماذكروه مكرر ، وجميع أقوالهم شيئان : أحدهما : أن الأدلة التى تمسكنا بها : منهامايستند إلى نفى التقدر والتألف ، وقد أوضحنا عند ردنا على المجسمة اضطراب أصول المعتزلة ، وتعدد سبل الأدلة عليهم .

ومما تستند دلالتنا إليه أن الاختصاص بالجهة يقتضى كوناً ، ثم ذلك الكون

---

(١) فى الأصل : جوهراً .

حادث ، وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة من وجهين : أحدهما : أنا صددناهم عن إثبات أصل الأكوان ، وسددنا عليهم طرق الأدلة فيها فى صدر الكتاب .

والوجه الآخر أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه يختص بجهة ، بكون حادث يخلقه فى غير محل ، كما يختص بكونه مريداً لإرادة حادثة يخلقها فى غير محل؟ وهذا ما لا يجدون عنه / محيصا . ٣٧٤

وقد رام المعتزلة صدنا عن نفى الجهة من حيث أثبتنا الرؤية . وقالوا : لا تتعلق الرؤية إلا بمتحيز أو قائم بمتحيز ، وهذا الذى ذكروه دعوى محضة .

فيقال لهم : لم تأبون رؤية ما لا يتحيز ، وهلا صححتموها كما صححتم العلم بما لا يتحيز ؟

فإن قالوا : إنما ذلك لأن الرؤية لا تثبت إلا باتصال شعاع بالمرئى من الرائى ، ولا وجه للخوض فى الشعاع ، فإنه من أعظم أبواب الإدراكات . والذى يجتزىء المحصل به ها هنا أن يطالب خصمه بالدليل على اشتراط اتصال الشعاع ، فلا يرجعون عند توجيه الطلبة إلا إلى عادات ربما تطرد ، وربما لا تطرد ، ولا معنى للتمسك بالعادات على أصول أهل الحق ، فإن التمسك بها يجر إلى الدهر والإتحاد .

مسألة

[فى تجويز الكرامية قيام الحوادث بذات الله]

اتفق أهل الحق على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، ولم يصر أحد من أهل الملل والنحل — بعد المجوس — إلى تجويز قيام الحوادث بالقديم إلا الكرامية . فإنهم صاروا إلى تجويز قيام بعض الحوادث بالقديم ، تعالى عن قولهم ، ونحن نفصل الآن مذهبهم قبل الخوض فى الرد عليهم .

فمن قضية أصلهم أنه يحدث بالقدرة قول حادث ، قائم بالذات ، وجواهر العالم وأعراضها محدثة عندهم بالإحداث ، والإحداث عندهم قول الله « كن » ؛ فجملة العالم أحدثه الله بقوله ، والقول ، وجد حادثا قائم بذاته بالقدرة . ثم من أصلهم: أن الرب سبحانه وتعالى يقوم بذاته من الأقوال الحادثة بعدد المحدثات ، ولا يحدث الله جوهراً ولا عرضاً إلا يُحدث فى ذاته قوله له « كن » وذلك القول إحداث لذلك المحدث .

ومن أصلهم : أن تقوم به إرادة حادثة ، ولم يزد كثير منهم على هذين القبيلين(١). وزاد بعضهم ضربين من الحوادث آخرين : أحدهما : سموه سمعاً ، والآخر : سموه تبصراً ؛ ولم يرجعوا فى تفسيرهما إلى دليل .

ومما يجب الإحاطة به من أصلهم أن نعلم أنهم يقولون : البارى سبحانه وتعالى ،
٣٧٥ وإن قامت به الحوادث ، فليس يتصف بها . فزعموا أن القول يقوم به / ، وهو ليس بقائل بذلك القول ، وكذلك قولهم فى الإرادة ؛ بل هو قائل عندهم بالقائلية .

ومن أصلهم أن جملة أسماء الله تعالى أزلية ، ويستحيل أن نثبت له اسماً فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً قبل . ومن هذا سموه خالقا ، رازقاً فى أزله مع انتفاء الخلق والرزق . وزعموا أنه خالق بالخالقية ، ورازق بالرازقية ، ثم لم يطردوا جهالتهم هذه فى سائر الصفات ؛ بل قالوا : إنه تعالى عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، شائى بمشيئة قديمة ، حىّ بحياة قديمة .

ومما اختصوا به وتفردوا بالابتداع فيه فصلهم بين قول الله تعالى وكلامه ، فقوله حادث عندهم ، كما قدمناه ، وكلامه قديم . ثم الكلام عندهم : هو القدرة على التكلم ، والقرآن قول الله تعالى وليس بكلامه عندهم .

---

(١) فى الأصل : القبلين

ومما أبدعوا أن قالوا : كل وصف حدث قائم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم ، فيجب بقاؤه ويستحيل عدمه . فهذه عقود مذهبهم فى الحوادث والمحدثات .

والدليل على فساد ما صاروا إليه : أنه تعالى لو قبل الحوادث ، لاستحال خلوه منها ، ولو لم يخل منها ، لم يسبقها . وهذا الأصل قدقدمنا إيضاحه فى صدر الكتاب عند ردنا على المعتزلة فى قولهم بجواز تعرى الجواهر عن الألوان مع صحة قبولها لها ، وكل نكتة طردناها ثم تعود هاهنا .

ومن أقرب ما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتمونا معاشر الكرامية أن القول لا يقوم إلا بحىّ ، ولم تسلكوا مسلك المعتزلة حيث قالوا بجواز قيام ضروب الكلام بالجمادات . فإذا وضح ما قلناه من أصلهم ، فيلزمهم ما لا محيص لهم عنه . فإن من أصلهم استحالة تعرى الحىّ عن السمع وضده ، والبصر وضده ، والقدرة وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ، فيلزمهم أن لا يجوزوا التعرى عنه وعن ضده كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه . ويقوى ذلك عليهم فى الإرادة جداً ، فيجرهم تجويز التعرى عن القول وضده إلى تجويز تعرى الحىّ / عن السمع ٣٧٦
وضده ، ، والبصر وضده ، والقدرة وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ، فلزمهم أن لا يجوزوا التعرى عنه وعن ضده ، كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه . ويفضى ذلك إلى بطلان سبيل الأدلة على قدم السمع والبصر والعلم ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ومما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتمونا استحالة قيام الألوان الحادثة بذات القديم ، وكذلك قولهم فى الطعوم والروائح والحرارة والبرودة ، وهذا مما لا يجدون فيه فصلا ؛ فإن الأكوان أعراض كالأقوال .

ومن أصلهم أنه يجوز تعرى الجواهر عن الأكوان والطعوم والروائح كما يجوز تعريها عن الأقوال .

فيقال لهم : هلا جوزتم حدوث الألوان قائمة بالقديم حيث لا يلزم من صحة

قبولها استحالة(١) التعرى عنها ، كما لا يلزم ذلك فى القول والإرادة ، وهذا مالا مخلص منه . وعلى هذا الوجه يلزمهم تجويز حدوث اعتماد قائم بذاته ، ولا يبعد لزوم ذلك على أصلهم مع قولهم بأن القديم — تعالى عن قولهم — مختص بما كان ، وما هو كائن ، وبما يكون .

ومما راموا به التخلص والفصل أن قالوا : ليس فى الألون مايقتضى العقل باختصاصه بالثبوت وليس كذلك الكون ، فإن الكون المخصص بجهة العلو أشرف من الأكوان المخصصة بسائر الجهات . وهذا الذى ذكروه لامحصول له ، وهم فيه منازعون ، مطالبون بإبداء الدليل على اختصاص بعض الأكوان بالشرف ، ثم لا يسلبون عمن(٢) يقابلهم بادعاء مثل ذلك فى بعض الأكوان .

ومما يعظم موقعه عليهم أن نقول : هلا صورتم أن يحدث فى ذاته كونا يقتضى تخصصه بالجهة التى اقتضى الكون القديم التخصص بها ؟

ومن أصلهم جواز قيام مثلين بالمحل الواحد على ماصار إليه المعتزلة . وقد أبوا قيام كون حادث به .

ومما يدانى ذلك أن نقول ، ما المانع من حدوث علم قائم به مع العلم القديم ، كما قامت به الإرادة الحادثة مع المشيئة القديمة ؟

٣٧٧ وهذه النكت التى ذكرناها ، قواطع لا مخلص لهم عن / شىء منها .

ومما يقوى التمسك به أن نقول : قد قلتم إن القديم ليس بقائل بالقول الحادث . وهذا يهدم عليكم أحكام المعانى وطرائق العلل ومعلولاتها ، وهذا تطرق إلى نفى الصفات القديمة بطريق العلل . وأصلهم يصدهم عن طرد ذلك ، وذلك أنهم جوزوا ثبوت حكم القول بلا قول ، وثبوت القول من غير أن يصدر حكمه لما قام به القول .

---

(١) فى الأصل : لاستحالة

(٢) فى الأصل : عن ما .

وهذا قدح فى طرد العلة وعكسها . فإن من أثبت الحكم بلا علة ، فقد قدح فى عكسها، ومن أثبت العلة بلا حكم ، فقد قدح فى طردها . وقد التزم الكرامية الأمرين .

ومما يوضح فساد قولهم فى ذلك أن نقول : لو كان الاكتفاء بالقائلية فى كون القديم قائلا ، لوجب الاكتفاء بالعالمية وبالقادرية عن العلم والقدرة . وهذا ما لا جواب فيه .

ونقول أيضاً : قد أعطيتمونا اتصاف الواحد منا بكونه قائلا عند قيام القول به ، فلو جاز أن لا يتصف القديم بقوله ، جاز أن لا يتصف بأقوالنا . وسبيل التحقيق فى ذلك أن نقول : إنما ثبت الحكم للمحل من المعنى لقيام المعنى به .

فلو قال القائل : لم اختص محل العلم بكونه عالماً به ؟ لكان الجواب عن ذلك : أنه اختص بكونه عالماً من حيث اختص العلم بالقيام به . فلو جاز تقدير معنى قائم بمحل ، والمحل غير متصف به ، لزم طرد ذلك فى جملة الصفات ومحالها ، وإنما اخترنا طريقة الإيجاز فى الإيماء إلى النكت والإضراب عن بسطها لوضوحها ، وعلمنا باستقلالكم بتقريرها .

ومما نتمسك به طريقة ذكرها الأستاذ أبو إسحق ، وهى تقوى جداً ، إذا قصدت بها[1] هدماً ورداً . وذلك أنه قال : من أصول الكرامية أن القديم متحيز مقابل العرش ، وهو عندهم أكبر من كل كبير بذاته ، وليس من أصلهم أنه يقابل جوهراً واحداً من جواهر العرش .

فإذا وضح ذلك من أصلهم ، قال لهم الأستاذ مرتباً على ذلك : قد أعطيتمونا استحالة قيام عرض واحد بجوهرين فصاعداً ، وهذا يتضمن ثبوت حكم / التعدد ٣٧٨
للعرض ، وإن لم يكن يتعدد فى نفسه . فإذا استحال قيام الحادث الواحد بجوهرين

(١) فى الأصل : به .

من جواهر العرش مثلا ؛ فكيف يقوم الحادث الواحد بما يقابل جميع العرش ، ولا نهاية له فى جهة فوق ؟

وهذا يظهر إلزامه ، ولست أوثر التمسك به فى إثبات ما نرومه على قضية مذهبنا . فإنا لسنا نعنى بانتفاء النهاية عن الرب ذهابه فى الجهات ؛ بل نعنى بذلك انتفاء تحيزه ، ووجوب تقدسه فى كونه حجماً . والأقدار والحدود والنهايات إنما تثبت الأحجام والأجرام الشاغلة الأحياز ، وعلى قضية ذلك لا يقوى ماقدمناه ؛ بل هو ظاهر إلزاماً .

ومما نعتصم به أن نتعرض لهم فى أصلين ، رامزين ، مشيرين ، محيلين استقصاءهما على ما سيأتى إن شاء الله تعالى .

أحدهما : أن نقول : قد زعمتم أن جواهر العالم وأعراضه لا تحدث بالقدرة، وليست بمقدورة لله . ولئن جاز استغناء موجود ، مفتتح للوجود عن القدرة ، جاز ذلك فى كل مفتتح وجوده ، إذ وجه الافتقار(١) المتجدد إلى القدرة ؛ حدوثه ، ووجوده عن عدم . وهذا متحقق فيما سموه حادثاً ومحدثاً . ثم نقول : هلا جوزتم أن تؤثر القدرة القديمة فى إثبات الجواهر وأعراضها من غير تقدير واسطة ؟ فإن زعمتم . أن القدرة اختصت بإثبات حادث فى محلها ، فهلا قلتم إن القول الحادث يختص بإثبات حادث فى محله ؟ ولو جاز تأثير القول بما لم يقم به ، فما المانع من ذلك فى القدرة ؟

أو نقول لهم : فهلا وقع الاكتفاء عن القول بالقائلية لولا الخبط ، والتخليط ، وإسناد العقائد إلى التعلل بالأمانى ؟ وسنوضح [ذلك] فى القدر عند ردنا على أبى الهذيل العلاّف فى قوله تحدث الحوادث ، بقوله تعالى « كن » ، وهو فى غير محل عنده . وسنوضح استحالة تأثير القول فى الاختراع فى كتاب « القَدر » إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل : الافقار .

ثم نجر عليهم فيما ذكروه من الإرادة والمشيئة قريباً مما قدمناه ، فلا معنى للإعادة ، وموضع استقصائه كتاب « الإرادة » .

٣٧٩ ومما نستدل / به أن نقول : قد قلتم باستحالة عدم الأقوال القائمة بذات الرب وأحلتم خلو القديم عنها بعد قيامها به ، وهذا تطرق إلى هدم أصول،منها : الحكم بجواز وجود الحادثات ، وتخصيص وجوب الوجود للقديم . وهذا الذى ذكروه من استحالة عدم الحوادث ؛ يجزم هذا الأصل .

ثم نقول : الأقوال عندكم أصوات وهى مختلفة ، ومختلف الأصوات متضاد كمختلف الألوان ، فإنا كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بالمحل الواحد ، فكذلك نعلم استحالة قيام صوت جهورى وصوت آخر خفيض بالمحل الواحد . فلو قامت الأقوال — وهى أصوات متضادة — بذات القديم ؛ للزم من ذلك أحد أمرين : إما تجويز اجتماع المتضادات ، وإما المصير إلى انقسام القديم واختصاص كل جزء بقول . وهذا مما قدمنا إبطاله عند ردنا على المجسمة . ولو قالوا باكتفاء الأصوات السابقة عند معاقبة أضدادها لها ، لكان ذلك نقضاً[1] منهم لأصلهم .

ثم نقول : لو جاز الحكم بلزوم بقاء الحوادث القائمة بذات الرب تعالى ، لوجب ذلك فى الحوادث القائمة بالجواهر حتى يقال : إنها تبقى ما بقيت الجواهر. فإذا اضطررناهم — بما ذكرناه — إلى تجويز انتفاء الحوادث القائمة عندهم بذات القديم — تعالى عن قولهم — عند معارضة أضدادها ، فنبنى على ذلك ما قررناه فى صدر الكتاب ، رداً على المعتزلة ، ونقول : إذا كان الحادث لا ينتفى إلا بضده ، فيلزم من ذلك استحالة التعرّى عن الحوادث بعد قيامها ، فيجب طرد ذلك عموماً . وقد ذكرنا فى ذلك طرقاً قاطعة عند ردنا على المعتزلة فى قولهم : تتعرى الجواهر عن الألوان إبتداء ، مع منع التعرى عنها بعد قيام الألوان بالجواهر .

---

(١) فى الأصل : نقض .

ومما تمسك به الأئمة فى المسألة أن قالوا : لو قبل القديم — تعالى عن قولهم — حادثاً ، لقبل كل حادث ، إذ لا اختصاص لبعضها . وهــذه دلالة قوية ، وقد ذكرناها فى مسألة الجهات ، وتقصّينا عما يلزم عليها ، وسنفردها بالذكر بعد ذلك إن شاء الله .

٣٨٠ واعلموا أن الكرامية / تمسكوا بشبه المعتزلة فى الحكم بحدث القرآن ، وسنذكر جميعها فى باب إثبات قدم كلام الله ، تعالى عن قول الزائغين ، ونتقصى عنها إن شاء الله عز وجل .

ثم نخصصهم الآن بداهية الدهر ، وقاصمة الظهر ، ونقول لهم : كل شبهة المعتزلة فى استبعاد القول القديم ، تنعكس عليكم فى القائلية . فإن مما أنكره المعتزلة واستبعدوه ، أن يثبت قول قديم هو قوله[1] لموسى « إِنِّي أَنَا رَبُّكَ »[2] . وهذا لا يستمرى الكرامية مع قولهم : إنه تعالى كان قائلا فى أزله ، وهو قائل لموسى بغير قول حادث ، فلم تغنهم تشغيبات المعتزلة وتمويهاتهم مع ما انفردوا به .

ومما نفزعهم به أن نقول : هل يقول الرب تعالى لشىء : كن ؟

فإن قالوا : أجل .

قيل لهم : يقول بالقول أم بالقائلية ؟

فإن قالوا : يقول بالقول .

قيل لهم : فكيف يقول بما ليس بقائل به ؟

وإن قالوا : يقول بالقائلية « كن » ، فأى حاجة إلى القول ، وقد أغنت عنه القائلية ؟ ! وهذا ما لا مخلص عنه إلى النباذ .

---

(١) فى الأصل : قول (٢) ١٢ : ٢٠

فصل

[فى إبطال كونه تعالى خالقاً فى أزله بالخالقية]

قد ذكرنا فى خلال الكلام من مذاهب الكرامية ، أنهم وصفوا الرب تعالى بكونه خالقاً فى أزله . وبنوا ذلك على أصلهم فى أن الرب سبحانه لا يثبت له إسم جديد فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً له فى الأزل . وقد صار بعض المنتمين إلى أصحابنا إلى أن القديم كان موصوفاً فى أزله بكونه خالقاً ، وعنى هؤلاء بذلك كونه قادراً على الخلق والاختراع . والاختلاف يؤول إلى العبارات دون المعانى .

وسلك الكرامية مسلكاً آخر ، فزعموا أن القديم خالق فى أزله بالخالقية ؛ ولم يفسروا ذلك بالاقتدار على الخلق . وهذا الذى قالوه باطل من أوجه . أحدها : أن الخالق مبنى على قضية الإطلاق على الأفعال ، مسند إليها ، جار عليها . فإذا استحال إطلاق ما عليه يجرى الإسم ، استحال إطلاق الإسم . وبيان ذلك أن الأمة أجمعت على منع إطلاق القول بأن القـديم خلق فى أزله وكان يخلق ، فإذا
٣٨١ امتنع قولهم : خلق يخلق ، والخالق جار على الماضى / والمضارع ، وجب أن يمتنع إطلاقه أيضاً .

ومن متناقض القول بين أرباب الألباب أن يقـول القائل : خالق ما خلق قط .

ثم نقول لهم : لو وجب من الأصل الذى ذكرتموه ، وهو الحكم بقدم أسماء الله ، كونه خالقاً على الجملة ، وجب تسميته خالقاً على التفصيل ، حتى يقال : كان فى أزله خالقاً الجواهر على التخصيص . وقد امتنع من ذلك الكرامية .

ولو تعسف منهم متعسف ، وارتكبه ، قرعناه بما لا مخلص له منه ، وقلنا : لو وجب طرد الأسماء ، مطلقها ومضافها ، لوجب أن يقال : كان الرب رائياً للعالم قبل وجوده . وهذا نص مذهب «السالمية» ، ومن أبعد الناس عنه الكرامية . فإنهم منعوا كون العدم معلوماً ، فكيف يثبتونه مرئياً !

وكذلك يلزمهم أن يثبتوا(١) أن الله تعالى كان عالماً فى أزله بوقوع وجود العالم وتحققه على ما لا سبيل إلى التزامه . فقد وضح بما قلناه انخرام مذهبهم ، وانتقاض مقصدهم ومرامهم .

ثم نسائلهم عن الخالقية . فإن فسروها بالقدرة على الخلق ، كان أمرهم أقرب . وإن فسروها بوجه آخر ؛ لم يجدوا إلى الإيضاح سبيلا . ولا نراهم يفسرون الخالقية بصفة موجودة زائدة على الذات . إذ لو قالوا ذلك ، لزمهم إثبات جمل من الصفات التى تصدر عن أجناس الأفعال حتى يكون رازقاً بالرازقية ، محسناً بالمحسنية ، وهكذا القول فى المحيي والمميت ، والمعز والمذل . وليس من أصلهم إثبات الأحوال ؛ فيجعلوا الخالقية حالا . فقد وضح تناقض قولهم . ولم يكترث أحد من أئمتنا بالكرامية ، فلم نسلك طريق البسط فى الكلام عليهم ، مع أنا لم نغادر نكتة تصلح للاعتماد إلا أومينا إليها .

فإن قال قائل : الموجود الذى يتأتى منه الشىء ؛ قد يوصف به وإن لم يكن فى حالة فعل ، ولذلك يسمى القادر على الكتابة كاتباً ، وإن لم يكن فى حالة الكتابة ، وكذلك القول فى جملة المحترفين .

وهذا الذى ذكروه تسبب وتجوز وتوسع . وتسمية الناس العالم بالكتابة
٣٨٢ كتسميتهم المغمى عليه/ عالماً(٢) إذا كان ممن يعلم فى مستقر العادة عند انجلاء الغشية عنه ، مع العلم بأن حالته تنافى العلم . وكذلك قد يسمى السيف الحديد ، الغرار ، المرهف ، قاطعاً ، وليس المراد بذلك صدور القطع منه ، ولكن من حيث كان آلة فى القطع على مستقر العادة ، فسمى قاطعاً تجوزاً ، فلا معوّل على المتوسعات فى بغية الحقائق .

ثم نقول لهم : هلا طردتم أصلكم ، وقلتم الكاتب كاتب بالكاتبية ؟ وكذلك القول فى الحرف والمحترفين بها . وقد امتنعوا عن طرد ذلك فيما ذكرناه .

---

(١) مكرر فى الأصل : يلزمهم ان يثبتوا (٢) فى الأصل : عالم

فصل

[فى إبطال كون القديم قائلا بالقول القائم به]

اعلموا وفقكم الله أنه لا يستقيم على أصول المعتزلة إقامة الدلالة على أن القديم تعالى لا يقبل الحوادث ، إذ العمدة فى المسألة على أن ما يقبل الحوادث لا يخلو منها ، وهذا لا يستمر على أصولهم مع قولهم : يجوز تعرى الجواهر عن كثير من أجناس الأعراض مع صحة قبولها لها على ما سبق تفصيل مذهبهم . فلا مطمع لهم فى طرد هذه الدلالة . وكذلك لا يصح منهم توبيخ الكرامية فى نقضهم العلل. والمعتزلة قد نقضوا العلل حيث أثبتوا الأحكام المعللة شاهداً ، وأثبتوها غائباً غير معللة . وكذلك لا تمسك لهم بإيجاب كون القديم قائلا بالقول القائم به ، إذ يبطل على مذهبهم من أوجه : فمن أقربها : أنهم أثبتوا للذات حكما لم يقم بها ، فما المانع من نفى الحكم عن الذات مع قيام المعنى ، بها ، فليس إثبات الحكم للذات دون قيام المعنى بها بأقرب من نفى الحكم مع قيام المعنى . وتحصيل القول فى ذلك إنه إنما يستمر استبعاد انتفاء الحكم عمن[1] قام به المعنى من يخصص ثبوت الحكم بمن قام به المعنى ، وينفيه عمن انتفى عنه المعنى .

ومما يصد المعتزلة عن هذه النكتة قولهم : إن العلم القائم بجزء من الجملة لا يوجب له كونه عالماً ، بل العالم ، الجملة ، ويستوى فى استحقاق الوصف الجزء الذى قام به المعنى والذى لم يقم به ، ولا يخص محل العلم بحكم منه . ولا يستقيم أيضاً من المعتزلة أن ينكروا على الكرامية قصرهم القدرة على / الذات وتعديتهم ٣٨٣
أمر القول .

ومن أصلهم أن القدرة الحادثة لا يتعدى الحادث بها محلها ، والاعتماد الحادث فى محل القدرة يتعدى أثره محله ، ولا يستقيم منهم استبعاد ثبوت محدثات غير مقدورة مع مصيرهم إلى أن الأفعال المتولدة حادثة بالأسباب ، غير مقدورة . وقد انسدت عليهم المسالك ، وصدهم تناقض مذهبهم عن كل منهاج فى الحجاج .

---

(١) فى الأصل : عن ما

فصل

[فى استحالة اتصاف القديم بجنس من أجناس المعانى]

فإن قال قائل : قد أقمتم الدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . فما الدليل على امتناع اتصافه فى الأزل بكون قديم ، أو طعم ، أو ريح إلى غير ذلك من أجناس المعانى ؟ قلنا : [أمثل] الطرق فى ذلك أنا لو قدرنا كوناً قديماً ، لما كان بعض الأكوان أولى من بعض ، فإن جميعها متساوية فى حكم التجويز . فلا يقدر المقدّر جنساً(١) منها إلا وللغير تقـدير غير ما قدر . وكل ما يستوى فى حكم العقل تقديره وتقدير ضده ، استحال اتصافه بالقدم . فإن القديم هو الواجب وجوده ، الممتنع تقدير انتفائه . وهذا هو المعنى بقول الأئمة : إن القديم واجب وجوده ، والحادث جائز وجوده . وهذا مما يجب الاعتناء به ، والغرض(٢) درك معناه .

فإن قال قائل : فما المانع من وقوع شىء قديم(٣) اتفاقاً مع(٤) أنه يجوز فى العقل تقدير غيره ؟

قلنا : هذا ما لا سبيل إليه . فإن القديم هو الذى لا يجوز تقدير انتفائه أصلا ، وبه يتميز عن الحادث ، إذ الجائز يفتقر إلى مخصص ، ولا يجوز تقديره مختصاً بالوقوع مع تقدير تجويز انتفائه إلا أن يخصصه مخصص .

فإن قال قائل : لو لم تحدث الأفعال ، لما كان على وجوب وجود القديم دليل .

قلنا : هذه غفلة عظيمة ، وقد أطلق كثير من المحققين أقوالهم بأن الفعل لو لم يكن ، لم يدل على القديم دليل .

---

(١) فى الأصل : جنس

(٢) فى الأصل : + فى

(٣) فى الأصل : قديماً

(٤) فى الأصل : مع مكررة

وقد قال القاضى : جواز حدوث العالم قبـل حدوثه دليل على الصانع ، إذ جواز الحدوث معلوم ، واستحالة الحدوث دون المخصص معلوم . فلو قدر مقدر انتفاء القديم ، لأفضى ذلك إلى انتفاء جواز الحدوث ، وذلك محال / فإن تقدير ٣٨٤
الجائز محالا ، كتقدير المحال جائزاً .

وأوضح القاضى ذلك بأن قال : لو بلغ البالغ مبلغ النظر ، ورام التوصل إلى معرفة الصانع بتجويز حادث ، ولم يفكر فى الكائنات ، لأداه النظر إلى العـلم . فوضح لنا بما ذكرناه أن كل قديم[1] استحال فى العقل تقدير نفيه ، ولو قدّر لأفضى إلى قلب الحقائق . وليس فى تقدير نفى لون معين ما يفضى إلى استحالة وقلب حقيقة . وهذه الدلالة هى العمدة . وهى تطرد فى جملة أجناس الأعراض إذا طولبت بإثباتها قديمة .

وقد سلك القاضى طريقة أسندها إلى السمع ، وذلك أنه قال : أجمعت الأمة [على] أن القديم لا يتصف بصفة ليست من صفات المدح والتعالى والجلال ، كما أجمعوا على استحالة اتصافه بالنقائص ، ولا يقدر المقدر لوناً إلا وليس هو من صفات المدح ، ولا يفضى نفيه إلى إثبات نقيضه ، وهـذا حسن . ولكنه تمسك بالسمع .

وقد سلك الناس طرقاً لا نرتضيها : فاستدل بعضهم على نفى اللون القديم بأنه لا يدل عليه عقل ، ولا ينبىء عنه سمع . وهذا فيه نظر ، فإنه استدلال بعدم الدليل. وقد زيفنا هذه الطريقة فى كتاب « التوحيد » .

واستدل بعض المتكلمين بأن قال : لو ثبتنا بياضاً قديماً ، لماثله الحادث . وقد قدمنا استحالة ثبوت وصفين لا يختلفان إلا بالعدم والحدوث . وهذه الطريقة يمكن تقريرها فى الأكوان القديمة التى تشاركها الألوان الحادثة فى الأخص ، ولكنها لا تجرى فى لون يقدّره السائل مخالفاً لسائر الألوان الحادثة ، وفيما قدمناه مقنع .

(١) فى الأصل : قديماً .

واستدل الأستاذ أبو اسحق بأن قال : اللون هيئة ، ولا هيئات لمن لا جهة له . وهذا فيه نظر عندنا ، ولا مطمع المعتزلة فى إثبات ذلك . ولنا أن نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه ماون لنفسه من غير إثبات لون ، كما أنه عالم لنفسه ؟

ونقول لأبى هاشم : قد زعمت أن القديم على حال يوجب له كونه حيا ، عالماً ، قادراً ، فبم تنكر على من يزعم [أنه] على حال يوجب له كونه ملوناً ؟

٣٨٥ فإن رام من ذلك مخلصا / وقال : إنما تثبت الأحكام لله تعالى دون العلل ؛ إذا كانت المعانى التى توجب أحكامها شاهداً مقتضيه أحوالا ، والأكوان لا تقتضى أحوالا . وهذا الذى ذكره تحكم محض ، ولا فصل بين الألوان والأكوان . وقد قال : إن الأكوان توجب لمحالها أحوال ، وإن لم تشترط فيها الحياة والبنية المخصوصة .

فصل

[فى استحالة كونه تعالى عرضا]

قد أوضحنا استحالة كون القديم جسما، ثم بينا وجوب انتفاء أحكام الجواهر عنه . فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنه عرض ؟

قلنا : إن رام السائل أن يثبت القديم أحكام الأعراض وخصائصها ، فاستحالة ذلك واضحة . فإن من خصائص الأعراض إمتناع قبول المعانى ، وسنوضح فى الصفات وجوب كون القديم حيا ، عالما ، قادرا ، مريدا ، ونقرر استحالة ثبوت هذه الأحكام من غير حياة وعلم وقدرة وإرادة . والعرض لا يقبل المعانى ، وقد قدمنا فى ذلك صدراً من الكلام . ومن صفات الأعراض الاحتياج إلى المحل، وسنوضح فى باب « الغنى والحاجة » استحالة ذلك .

على أنه وإن قام بمحله ، فلا بد أن يكون حيا ، عالما ، قادرا ليكون صانعاً . والمحل الموصوف به ؛ القابل له أولى بالإلهية . وسنشبع القول فى ذلك فى الصفات .

ولا يستقيم شيء مما ذكرناه على أصول المعتزلة ، إذ من أصلهم بقاء الأعراض. ولا يمكنهم التمسك بما عليه المعوّل من أنه لو كان عرضا لاستحال أن يكون عالما بعلم . ومن أصلهم أن كون الإله عالما من صفات نفسه ، ولا امتناع فى أن يثبت للعرض صفات النفس . ولا يمكنهم أن يتمسكوا فى ذلك بالاحتياج إلى المحل ، فإنهم أثبتوا أجناسا من الأعراض موجودة فى غير محل ، وسدوا على أنفسهم طرق التوصل إلى ذلك .

باب

فى ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة

اعلموا وفقكم الله أنا كنا على أن نجتزىء بما ذكره الأستاذ أبو بكر فى تصنيفه
المذكور المشهور / المشتمل على تأويل مشكلات الاخبار ، ولكن اقتضى الحال أن ٣٨٦
نذكر أصول التأويلات ومآخذها ، ونرشد إلى جميع مداركها مع إثبات الاختصار، والله الموفق للصواب .

وسبيلنا أن نبدأ بظواهر من كتاب الله تعالى ، ونذكر وجوه التأويل فيها ، ثم نذكر بعد تقدر الفراغ منها جملا من السنن الواقعة من المسانيد المصححة عند الإثبات والثقات ، ثم نشير إلى جمل من المتأكد التى يتمسك بها الحشوية ، ونوضح أنها لو صححت ، لم تضق مسالك التأويل منها .

فما تمسكوا به من آى من كتاب الله قوله سبحانه والله نور السموات والأرض(١) . وسبيل الكلام على الآية أن نقول المستدل بظاهر الآية . تخالف معتقد كافة أهل القبلة ، فإن أحداً من المنتمين إلى الملة لم يصر إلى أن نور السموات والأرضين وضياؤها وإشراقها ، هو الإله المعبود .

وقد ذهب بعض الغلاة من المشبهة إلى القول بقدم الأنوار ، وماصار أحد إلى [أن] ما نشاهد من الأنوار هو الإله ، فاستوت الأقدام فى بغية التأويل إن رمناه .

---

(١) ٣٥ : ٢٤

ثم نقول : قد ذكر أهل التفسير وجهين فى تأويل الآية . أحدهما . أن قالوا : معنى قول الله تعالى « الله نور السموات والأرض »(١) ، أى منورها ومخترع أنوارها . والوجه الآخر : أنه هادى أهل السموات والأرض . وفى سياق الآية مايدل على ذلك لأنه قال « يهدى الله لنوره من يشاء »(٢) ، فقرن ذكر النور بالهداية وهو المعنى بقوله « ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء »(٣) ومما يوضح ما قلناه أن الآية من مفتتحها إلى منقطعها دالة على أنه لايسلك بها مسالك سائر الظواهر المستقلة بأنفسها ، فإنها ثابتة فى منهج الأمثال ، ولايسوغ التشبث بظواهر الأمثال باتفاق المحصلين . ولو تتبع المتتبع جملة أمثال القرآن لاستبان له مباينتها للظواهر التى يتمسك بفحواها ، ولا معنى للإطناب مع وضوح الكلام ؛ كيف وقد

٣٨٧ قال الله تعالى : « مثل نوره كمشكاة »(٤) ثم قال فى آخر الآية « ويضرب الله / الأمثال للناس »(٥) . فقد وضح من نفس الآيات جريانها مجرى الأمثال ، وخروجها عن سبيل الظواهر .

ثم نقول : قد اتفق أهل التأويل على الوجهين المقدمين . فمن ابتغى بعدهما ثالثا ، كان خارجا عن إطباق المتأولين ، واتفاق المفسرين . فإن استبعدوا تقدير أهل السموات ، فهو استبعاد فيما لايستبعد ، فقد يجتزىء بالمضاف إليه عن المضاف إذا اشتمل الكلام على الدليل عليه .

قال الله تعالى : وسئل القرية(٦) ، والمراد أهلها . وقال بعض المحصلين فى قوله تعالى « فما بكت عليهم السماء والأرض(٧) » معناه أهل السماء وأهل الأرض . ونظائر ذلك لاتحصى ولا تنحصر .

ومما تمسك به أهل الزيغ قوله تعالى « فإن استكبروا فالذين عند ربك »(٨).

---

(١) ٣٥ : ٢٤
(٢) ٣٥ : ٢٤
(٣) ٥٢ : ٤١
(٤) ٣٥ : ٢٤
(٥) ٢٥ : ١٤
(٦) ٨٢ : ١٢ فى الأصل : سائل
(٧) ٢٩ : ٤٤
(٨) ٣٨ : ٤١

الآية . وقوله تعالى: «وجعلوا الملائكة الذين هم عباد(١) الرحمن(٢)» فى قراءة بعض القراء ووجه . ووجه زللهم فى التمسك ظنهم أن ظاهر قوله تعالى «والذين عند ربك» ينبىء عن قرب آيل إلى المسافة . وسبيل مفاتحتهم فى الكلام أن نقول : ما أراد الله تعالى بهذه الآية تخصيص بعض الملائكة والتنصيص على طوائف منهم ؛ بل أراد أن النفلين إن استكبروا وتأبوا ، فالملائكة المقربون دائبون فى عبادة الله ، وتحميده والثناء عليه ، وتوحيده ؛ لا يعتريهم ملل ، ولا ترهقهم فترة ولا يلهيهم عن عبادة الله نبـوة . ومن ملائكة الله الحفظة المقربون ، الكرام ، الكاتبون ، الموكلون بالمكلفين من عباده . فاستبان بذلك أن من الملائكة المرادين كاتبون فى الأرض . ويوضح ذلك أنه تعالى لم يرد تقارب الذوات ، وإنما أراد علو الدرجات ، والاختصاص بالقربات . ثم فى قوله تعالى «فالذين عند ربك» وجهان :

أحدهما : أنه يقال : معناه ؛ فالذين بالقرب من ربك اصطفاء ، واجتباء ، وإكراماً ، وإعظاماً ، وهذا كقول القائل : إن فلانا عند الخليفة . بالموضع بالقرب الأعظم ، ولا يراد به تعرض لقرب ولا بعد . ويجوز أن يحمل ذلك على اختصاص الملك ، وذلك غير مستبعد . إذ يقول القائل : أنا مساهم فيما عندى من المال ، غير ضنين به ، وليس المراد بذلك الإقتراب بالذوات ، وإنما أراد الاختصاص بالملك .

٣٨٨ ولو قال قائل : أى فائدة / لتخصص الملائكة بالملك ، وجملة الخلق ملك لله تعالى ؟

قلنا : فى مثل ذلك وجهان : أحدهما : أن يقال : أضاف الملائكة إلى ملكه تشريفاً لهم حيث خصصهم بالذكر ، وهو كإضافة الرب المؤمنين إلى نفسه تسمية العبودية فى آى من كتاب الله . منها قوله تعالى «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً»(٣) . وقد اتفق أهل التوحيد على أن الكفرة عباد الله ، كالبررة

---

(١) فى الأصل : عند

(٢) : ١٩ : ٤٣

(٣) ٦٣ : ٢٥

من عباد الله . وقد قال تعالى « إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً »(١) . فدل أن التخصيص بالذكر قد يراد به التشريف والتعظيم . وكذلك خصص الله تعالى الكعبة المحرمة بالإضافة تشريفاً لها ، فقال « وطهّر بيتى للطائفين »(٢) . وخص الناقة ، ناقة صالح بالإضافة ، وأمثلة ذلك كثير .

فهذا وجه ، والوجه الثانى أن يقال : خصص الله تعالى الملائكة بالإضافة ملكاً ، من حيث لم يكن فيهم جاحد ومعاند يأبى سلطان الله ، وهو نحو تخصيص الرب الملك باليوم الذى يصعق فيه الخلائق ، وتنقطع فيه ظنون الجبابرة ، وحسبان الذين قدروا أنفسهم ملوكاً . فقال ، عز من قائل ، مخبراً عما سيكون « لمن الملك اليوم »(٣) . فكما حمل تخصيص الإضافة إلى ذلك اليوم على انقطاع أوهام المتوهمين ، فكذلك ذكر الله ذلك فى أمم من خلقه لا يتوهمون لأنفسهم حولا ولا قوة دون مشيئته . ويجوز أن يقال : خصصهم بالذكر تنبيهاً على من دونهم .

وأما قوله « وجعلوا الملائكة الذين »(٤) ، فأظهر القراءة فى هذه الآية قوله « عباد الرحمن » وهذا من أوضح الأدلة . على أن القراءة الأخرى محمولة على هذا المحمل الذى قدمنا شرحه .

ومما يسئل عنه من ظواهر القرآن قوله تعالى « إليه يصعد الكلم الطيب »(٥) ، وقوله تعالى « تعرج الملائكة والروح إليه »(٦) . وربما توهم بعض الحشوية أن لهم فى الآية مستروحاً فى إثبات الاختصاص بالجهات ، وليس الأمر على ماقدروه . قال : المعنى بقوله « تعرج الملائكة والروح إليه » أى يعرجون إلى حيث يأمرهم متقربين إليه ، مستسلمين لأمره . وشاهد ذلك من كتاب الله قوله « ومن يخرج

---

(١) ٩٣ : ١٩ (٢) ٢٦ : ٢٢

(٣) ١٦ : ٤٠ (٤) ١٩ : ٤٣

(٥) ١٠ : ٣٥ (٦) ٤ : ٧٠

من بيتـه مهاجراً إلى الله ورسوله »[1] وليس المراد بذلك طىّ المسافة إليـه ،
وإثبات قرب الذوات . وهذا مالا خفاء به . فكما حمل / المهاجرة إليه على الانقطاع ٣٨٩
إليه ، والتبتل إلى طاعته ، وما يزلف ويقرب العبد لديه ، فكذلك قوله « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى « إنى مهاجر إلى ربى »[2]. فالذى يوضح ذلك ويحققه لفظـة اتفق عليها الأمم الموحدة ؛ قالوا : إن فلاناً يتقرب إلى الله ، ولم يريدوا قرب الذات ، فإذا لم يبعد حمل نفس القرب على التشبث بالطاعة ، لم يبعد حمل ما ينبئ عن القرب فى توهم الزائغين على ماذكرناه. والذى يحقق ذلك أن الملائكة إذا عرجوا وأخذوا مقارهم ومواطنهم فى السموات وحافات العرش ، فلايبلغون ذروة العرش . وتشبث هؤلاء بالظواهر يصدهم عن استدلالهم هذا ، إذ قد ورد فى أحاديث أنمن كواهل حملة العرش إلى شرافاتهمثل ما من كواهلهم إلى تخوم أقاصى الأرض أضعافاً مضاعفة ، ثم فوق الشرافات حُجُب العزة ، وبصر كل حاجب كبصر السموات والأرضين . وفى حديث المعراج أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعلى مراتب الملائكة حتى قال صلى الله عليـه وسلم : انقطع عنى رجل المستخبر ، وخيل إلىأنه مات من تحت العرش ، ورأيتنى كالقنديل المتعلق فى الهواء . فلو كان العروج على ماقالوه ، لما استقام على مقتضى أصلهم ، إذ لو استقر ملك على ذروة قصر ، ورقى بعض جرمه درجة أودرجتين ، فلا يقال إنه صعد إليه . فوضح أنهم محتاجون إلى التأويل ، كما نحتاج إلىذلك . وأما قوله « إليه يصعد الكلم الطيب[3] » فهو ما أول باتفاق المحصلين بأنالـكلام لايجوز عليه التحول ، والانتقال ، وجوب الجو ، والتصعد فى الهواء . فدل أن المعنى بصعود الكلم الطيب ؛ وقوعه من الله موقع الرضا .

والجملة فى ذلك أن الارتفاع ينبئ عن رفعة الشيء درجة ومنزلة لاتصعدا ورقيا . وقد يقال هذا الأمر مرفوع إلى الأمير ، وليس يراد نقل الشيءإليه ؛ بل المراد بالرفع التبليغ إلى رفيع شأنه ، علىّ قدره . ثم قد ينبئ الارتفاع والعلو

---

(١) ١٠٠ : ٤ (٢) ٢٦ : ٢٩ (٣) ١٠ : ٣٥

والعروج عن علو من ينتهى إليه ، وقد ينتهى عن علو شأن المرفوع . والعرب تعبر
٣٩٠ عن أسباب الشرف/ بالعروج والعلو والرفعة ، وعن كل حطيطة ورذيلة بالتسفل.
ويعبرون عن كل من عظم قدره بالتصعد ، وعن حثالة الناس بالتسفل .

ومما يسأل عنه قوله تعالى «وجاء ربك والملك صفا صفا(١)» . وقد ذكر الأئمة فى ذلك وجهين :

أحدهما : أن المراد به: وجاء أمر ربك ؛ وفصله القضاء يوم الدين بين الموحدين والمارقين ، ولا استبعاد فى إطلاق مثل ذلك . فإن الشيء إذا عظم موقعه ، وجل موضعه ، وكان ذلك لاختصاصه بوقوعه على وجه من الله تعالى ، فقد يحذف ذكره اجتزاء بذكر الله تعالى ، وتعظيما للمحذوف المقدر المضاف ، وقد يقتضى الحذف من التعظيم والتفخيم مالا يقتضية الذكر . وشواهد ذلك من كتاب الله كثير . منها قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله(٢) » . وقوله « والذين يؤذون الله(٣) . وقد اتفق كل من أثبت الصانع على أنه تعالى يتقدس عن التأذى والتضرر . وأجمعوا على أن المعنى بقوله «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » أى يحاربون أولياء الله . وهكذا القول فى الكلمة الأخرى. ومخرج ذلك فى مجارى الكلام واضح ، إذ القائل يقول : إذا جاء السلطان ، اضمحل من سواه . وليس المراد بذلك مجيئه بذاته إنتقالا وتحولا ، وإنما المراد إيصال أوامره . والذى يحقق ذلك قوله تعالى « فأتى الله بنيانهم من القواعد(٤)» ، وليس المراد بذلك إتيانه بذاته باتفاق منا ومن الحشوية ؛ بل المراد : فأتى أمر الله بنيانهم ، ويشهد لذلك قوله تعالى «أتاها أمرنا ليلا أو نهاراً » .(٥) فهذا وجه وبمثله نتكلم على قوله تعالى « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام(٦) » . وهكذا كانت معظم العقوبات تقدمها ظلل من الغمام .

---

(١) ٢٢ : ٨٩ — (٣) ٣٣ : ٥
(٢) ٥٧ : ٢٣ — (٤) ٣٦ : ١٦
(٥) ٢٤ : ١٠ — (٦) ٢١٠ : ٢

وسلك بعض الأصحاب فى قوله تعالى « هل ينظرون » مسلكا آخر. فقال : إنما قال الرب ذلك إنكاراً على المتوقعين لذلك ، وإنما كان يستدل به أن لو كان لا يتخذ منه بسبل الإنكار وبطريق التوبيخ ، والأصح عندنا الوجه الأول ، فإن ظاهر الآية
٣٩١ يدل على إنذارهم بعذاب واقع بهم ، فيجب حمل الآية على الإنذار / لمجىء العذاب. ورُبَّ وجه فى التأويل عند أهل الفصل هو الأصح مما استروح إليه الجهلة ، ويحسبونه ظاهراً . والذى يحقق ذلك أن التخويف والإنذار إنما يقع بإظلال العذاب ، وإلمامه بمستحقيه ، وهذا واضح فى مقصد الآية جدلا ومجارى التوسيعات فى الجَزِل من الكلام أوسع فى مجارى الحقائق . ومن أحاط بمذهب العرب ، لم يستبعد من ذلك شيئاً .

وذكر بعض الأئمة فى قوله تعالى « وجاء ربك » أنه فعل فعلا سمى به نفسه جائياً ، كما سمى نفسه بالخلق والرزق خالقاً ورازقاً . وهذا ، وإن كان يتجه ، فالطريقة الأولى أقرب مذاهب التأويل . ومما يسأل عنه قوله تعالى مخبراً عن بعض عباده « يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله »(١) . ولا يتمسك بهذه الآية إلا متولج فى غمرات الجهل ، أو لا يخطر لذى تحصيل أن التفريط الذى أثبتت الآية ، يقع فى جارحة مقدرة ، وقطر محدود ، وهذا مالا سبيل إلى توهمه ، ولا ينبىء به الكلام عنه أصلا ، إذ المعنى بالتفريط مخالفة أوامر الله ، وموافقة زواجره ، والانكفاف عن امتثال أوامره ، ولا سبيل إلى توهم وقوع شىء من ذلك على قرب من المسافة . فإذا وضح سقوط الإستدلال ، فقد تكلم أهل اللغة على الآية . فقال بعضهم: المراد بقوله « فى جنب الله » أى فى أمر الله ، واستشهد بقول كثيرّ :

ألا تتقين الله فى جنب عاشق　　　له كبد جرى عليك مقطع

معناه: فى أمر عاشق . وذكر بعض الأئمة أن المعنى بالجنب: المخالفة ، والجنب والمجانبة ينبىء عن البعد ، وهو المعنى بقوله : والجار الجنب، أى البعيد سبباً ونسباً ،

---

(١) ٥٦ : ٣٩

الملاصق داراً . ومنه يسمى الذى تلزمه مجانبة القرآن ، والمكث فى المساجد جنباً. والجانب هو القطر الواقع نبذة من العظم . ومعنى قوله « على ما فرطت فى جنب الله » أى فى ازدياد البعد من أوامره . وقد يقال : جنبت فلاناً عن الشيء إذ أبعدته
٣٩٢ عنه ؛ وهو المعنى فى قوله تعالى بالإنباء /عن إبراهيم عليه السلام حيث قال : «واجنبنى وبنىّ أن نعبد الأصنام[1]» . ويقال : جنبه وأجنبه ، وجنبه فتجانب ، وتجنب واجتنب . وأحسن القول فى ذلك أن المعنى بقوله « فى جنب الله » فيما يتصل بأمره وشرائعه التى شرعها لعباده ، وحقوقه المفترضة ، وحدوده المنقسمة إلى ما لا يقرب كالمحرمات ، وإلى ما لا يبعد كالمقدورات ؛ فيتعين صرف الجنب إلى حقوق الله تعالى المتصلة بأوامره وزواجره . ومن أدل الدليل على ذلك : التفريط وذكره ، إذ التفريط إنما يقع فى الحقوق المفترضة ، والواجبات المتحتمة، ولا يتقرر تفريط على غير هذا الوجه . وإطلاق الجنب والمراد به الجناب ، والاتصال بحقوق من أضيف إليه الجنب شائع ذائع ، مغن بظهوره عن الاستشهاد عليه . إذ يقول القائل : إن فلاناً ليعيش فى جنب فلان ، ويلم فى جنبه شعثه .

ومما يقع السؤال عنه كثيراً[2] قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »[3] . وقد افترق الأئمة فى وجه الكلام على الآية ، فتمنع بعضهم عن تأويلها وأجراها على تنزيلها ، ولكن مع القطع بنفى الجهات ، والمحاذيات ، والكيفية ، والكمية ، وهذا القائل لا يستبعد أن يكون فى القرآن أسرار لا يطلع عليها الخلائق ؛ والرب تعالى مستأثر بعلمها . وإنما يجوز هذا القائل ذلك مع الاعتراف بأن المغيب عن الخلق من المعانى المكنونة ، المستأثر بعلمها المصونة ، لا تكون مما تمس الحاجة إليه فى عقد أو قضية تكليف . وربما تشبث هؤلاء بقوله تعالى « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله »[4] الآية . وقد عدّ أبو عمرو وكثير

---

(١) ٣٥ : ١٤ (٢) فى الاصل : كثير

(٣) ٥ : ٢٠ (٤) فى الاصل : ـــ ما تشابه منه ابتغاء

من الأئمة القراء الوقف على اسم الله من العزائم ، وقدروا قوله « والراسخون فى العلم »(١) ابتداءاً واستباقاً .

ومما نقل عنه الإكفاف عن تأويل هذه الآية ، مالك* رضى الله عنه ، فإنه سئل عنها فقال : الاستواء معقول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال / عنه بدعة . ٣٩٣

فإن سلك سالك هذه الطريقة ، وكان يعتقد تقدس القديم عن مشابهة الحوادث ، ويؤمن باستوائه على عرشه ، وينكف عن تكييفه وتأويله ، فلا يعترض على من قال ذلك بما يقطع به .

ثم نقول للمتمسكين بالآية ، المدعين التمسك بالظواهر : ليس لكم المزيد على ظاهرها وتعدى مطلقها . وقد سلك معظم أهل الحجاج طريقة التأويل ، وقد قدمنا فى ذلك طرقا ، وبينا أن الذى يجتنبه أصحاب الظواهر إزالتها وتغييرها . ومن ينتمى إلى الحق من الأئمة ومخلصى الأمة يعترف بتقدس الرب عن الجهات والمقابلات . وليس هذا مما يسع جهلة ، إذ الترخيص فى جهل ذلك يتداعى إلى جملة العقائد ، ومن أبدى فى ذلك ريبا ؛ فليسا منا ولسنا منهم. فإذاً اعترف هؤلاء بإزالة الظواهر. إذ الإستواء المطلق المضاف إلى الأجسام ظاهره ينبىء عما ينتحيه المشبهة ، ويبتغيه المجسمة ، والمعترف بزوال الظواهر مترق عن الوقفة . فإنا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكنا بالذات ، وتخصصا ببعض الجهات، فلابد أن يرجع إما إلى معنى القهر ، وإما إلى معنى علو العظمة ، وإما إلى فعل من أفعال الله عز وجل ، ولا مزيد على هذه الأقسام . وإنما كان يستتب ، لو كان يتم المعتقد

---

(١) ٧ : ٣

(*) الإمام مالك (٩٣ — ١٧٩ هـ الأعلام ٦ : ١٢٨)

مالك ابن أنس بن مالك الأصبحى الحميرى ، أبو عبد الله : إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، وإليه تنسب المالكية . مولده ووفاته فى المدينة ، كان صلباً فى دينه ، بعيداً عن الأمراء والملوك . سأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به ، فصنف « الموطأ — ط » وله رسالة فى « الوعظ — ط » وكتاب فى « المسائل — خ » ، وأخباره كثيرة . (انظر الديباج ١٧ — ٣٠ ، الوفيات ١ : ٤٣٩ ، تهذيب التهذيب ١٠ : ٥ ، وصفة الصفوة ٢ : ٩٩ ، وحلية ٦ : ٣١٦ والانتقاء ٩ — ٤٧)

تجويز إجراء الآية على ظاهرها ، وتجويز تأويلها فكان يتقرر الوقف على ذلك . وأما الآية فالكلام فى الوقف عليها من أوجه . أحدها : أن من القراء من يقف على قوله « والراسخون فى العلم » ، وتقدير قوله « يقولون » إستئنافا . ولا يبعد أن يقال « يقولون » فى محل الحال للراسخين ، وكأن التقدير : والراسخون فى العلم قائلين آمنا به . ومن سلك هذه الطريقة ، لم يقف على قوله « فى العلم » .

والوجه الآخر فى الكلام ما ارتضاه الزجاج* حيث قال : أراد الرب تعالى
٣٩٤ بالمتشابه فى الآية المواعيد التى انطوت عن الخلق عواقبها كمواقع الحشر والنشر ، والساعة ، وهى التى تقلب فى السموات والأرض ، لا تأتى إلا بغتة ، فوبخ الله تعالى الكفرة/ المعترضين عما ظهر من الآيات الباهرة المتشبثين باستعجال ما توعدوا به من العذاب والعقاب ، وباستكشاف موقع الساعة ومرساها ، ومختتم الدنيا ومنتهاها ، فوبخهم الله تعالى لما صرّوا بالمتشابه ، وانحجروا عن المتبين فى الآيات الناجرة عتواً منهم وعناداً ، وتعللا فى دفع الحق .

وهذه الآية المطلقة فسرتها آية من كتاب الله واضحة ، مشتملة على ذكر مسائلتهم عن الساعة ، واستعجالهم العذاب وابتغائهم استزلال الناس والفتن بالتأويل . إذ مآل الوعد والوعيد هو(١) وقوعهما . وقد سمى الرب تعالى القيامة تأويلا فى قوله « هل ينظرون إلا » تأويله ، وهذا أحسن الوجوه فى الكلام على الآية .

وتكلم بعض الناس عليها من وجهين آخرين . أحدهما : أن التوبيخ إنما لحق من تتبع المتشابه ، وأضرب عن المحكمات ، وهذا ظاهر الآية ، وهو مستنكر وفاقا .

---

(١) فى الاصل : وهو

(*) الزجاج (٢٤١ — ٣١١ هـ) الأعلام ج١ ص١٣ ، ط ١٣٤٥ هـ
أبو اسحاق ، ابراهيم بن السرى بن سهل : عالم بالنحو واللغة ، ولد ومات فى بغداد . كان فى فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النحو فعلمه المبرد ، وطلب عبيد الله بن سليمان مؤدبا لابنه ، فدله المبرد على الزجاج ، فأدب له ابنه إلى أن ولى الوزارة مكان أبيه ، فجعله القاسم من كتابه . كانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره ، من كتبه « معانى القرآن » « وخلق الانسان » « وشرح أبيات سيبويه » ، انظر معجم الأدباء ١ : ٥٤ وابن النديم .

فإن رام تأويل المتشابهات ، قبل العلم بالمحكمات ، ذلّ وضلّ . فإن سبيل التأويل رد المتشابه إلى فحوى المحكم .

والوجه الآخر أن الآية إنما اشتملت على توبيخ من يبتغى الفتنة مع انتفاء التأويل وهذا منهى عنه وفاقا . فإذا تمهدت هذه الطريقة ، وهى المرضية ، فقد ذكر أهل التأويل فى قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »[1] وجوها : فذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء الاقتدار ، والقهر ، والغلبة ، وذلك سائغ فى اللغة، شائع فيها . إذ القائل يقول : استوى الملك على الاقليم ؛ إذا إحتوى على مقاليد الملك فيه . ومنه قول القائل :

قد استوى بشر على العراق *** من غير سيف ولادم[2] مهراق

وقال الآخر :

ولما علونا واستوينا عليهم *** تركناهم صرعى لنسر وكاسر

فإن قال قائل : الاستواء المحمول على الاستعلاء ينبىء عن سبق مغالبة ، وتقدم مقاومة ومكافحة . قلنا : هذا ظن منكم . فإن الاستواء ليس من ضرورته الاستخبار عن مغالبة ، إذ لو أنبأ الاستواء عما قلتموه ، لأنبأت عنه الغلبة أيضاً ، والله تعالى غالب على أمره ، ويتعالى عن أن يغالب .

ثم نقول : لو أنبأ الاستواء فى حكم القهر عن تقدم نقيض له ، لأنبأ استواء الذات عن تقدم عوج يناقضه . وملتزم ذلك منسل/ من الدين . ٣٩٥

فإن قال قائل : فما وجه التخصيص بالعرش ؟

قلنا : يخصص الله بذكره من يشاء تشريفاً وتعظيما . وهذا كتخصيصه بعض

---

(١) ٥ : ٢٠ (٢) فى الاصل : — ولا دم

الأنبياء بالذكر ، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر فى قوله « يوم تقوم الروح والملائكة صفاً[١] » وأمثلة ذلك لا تحصى .

ولنا أن نقول : خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات فى أوهام البرية ، ونبّه بذكر الاقتدار عليه على ما دونه كما نبّه بالنهى عن التأفيف عما فوقه من ضروب التعنيف . وهذا مسلك التفاسير فى الكلام . وهذا الذى ذكرناه وجه .

وذكر بعض الأئمة فى تأويل الآية أن معنى الاستواء : القصد والإرادة ، واستواء الرب على عرشه . قصد إلى فطرته ، وخلقه ، وإبداؤه ، وإرادته : تدبيره وتقديره على ما أراد . انتهى . وقد قال تعالى للذى يهم منا بالأمر إذا أوقعه ، قد استوى على العمل . وقد سئل سفيان الثورى* عن هذه الآية فى مجمع عظيم من مجامع العلماء بالعراق ، فحمل الاستواء على هذا المحمل ، واستشهد بقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان »[٢] . يعنى قصد وأراد خلقها . فلما قال ذلك ، لم يبد إليه نكير من أهل المجلس . ويجوز حمل الاستواء على العلو ، والرفعة ، والجلال ، والعظمة ، لا بالمقابلة والمماسة .

وظن بعض الجهلة أن المتمسك بهذا التأويل يحمل قوله : علا ، [على] الفعل الصادر

---

(١) ٣٨ : ٧٨ (٢) ١١ : ٤١

* سفيان الثورى (٩٧ — ١٦١ هـ ، ٧١٦ — ٧٧٨م) الأعلام ١ : ٣٧٥ ط ١٣٤٥ هـ .

أبو عبد الله ، سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى ، من مضر : أمير المؤمنين فى الحديث . كان سيد أهل زمانه فى علوم الدين والتقوى . ولد ونشأ فى الكوفة . وراوده المنصور العباسى على أن يلى الحكم فأبى ، وخرج من الكوفة وسكن مكة والمدينة ، ثم طلبه المهدى ، فتوارى وانتقل إلى البصرة فمات فيها . له من الكتب (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) . انظر دول الإسلام ١ : ٨٤ ، ابن النديم ١ : ٢٢٥ .

من العلو . واعترض هذا الظان(١) فقال : لو كان كذلك لانتصب العرش ركزا ، وهذا لا(٢) تحقيق له . فإن أحداً لم يحمل الآية على هذا المحمل من هذا الوجه ، ولكن ادعى هؤلاء أن الاستواء ، مع ما اتصل به من صلته ، محمول «على» العلو والرفعه . وقربوا القول فى ذلك فقالوا : كلمة على ، وإن استعملت جارّة ، فهى مقتضبة من العلو أيضاً ، وهذا ما لا ينكر . وقد يقرب النحاة الأسماء من معانى الأفعال ومن مصادرها ، وإنما يبعد الاشتقاق على الحروف وعلى إسم فى معظم موارده ، فلا يبعد تقريبه من معانى العلو ، ويحقق كونه إسما اتصال الخافض به . قال الشاعر :

غدت من عليه بنقض الظل بعد ما رأت صاحب السماء استوى فترفعا

وليس ذلك بأبعد من قول الأزهرى* : إن أباك ، مشتق من أبيت ، إذا تعودت على أن أباك / ضمير عند كثير من النحاة . والضمائر أولى الأشياء بالتعلى ٣٩٦ عن الاشتقاق ومشابهة الحروف . وإنما بسطنا القول فى ذلك لتوبيخ الجهلة ، هذا المتأول فى حمله الآية على العلو .

وذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله فى العرش . وأوضح

---

(١) فى الأصل : الظنان . (٢) فى الأصل : ولا

* الأزهرى (٢٨٢ — ٣٧٠ هـ — ٨٩٥ — ٩٨١ م) الأعلام ٣ : ٨٤٦ طبعة ١٩٢٧ م

محمد بن أحمد بن الأزهر الهروى أبو منصور : أحد الأئمة فى اللغة والأدب . مولده ووفاته فى هراة بخراسان ، وعنى بالفقه ، فاشتهر به أولا ، ثم غلب عليه التبحر فى العربية ، فرحل فى طلبها ، وقصد القبائل وتوسع فى أخبارهم وصنف كتباً منها « التهذيب — خ » فى اللغة كبير ، نشر قسم منه فى مجلة العالم المشرق Le monde oriental ، وغريب الألفاظ التى استعملها الفقهاء ، « وتفسير القرآن » .

ذلك بأن قال : ما اتصف الرب به ، وامتنع صرفه إلى صفات الذات ، تعين صرفه إلى صفات الفعل . وهذا ، وإن ذكره شيخنا ، فلم يذكره مرتضياً له ، وفيه وجه من البعد . فإن المستوى بمعنى فاعل الاستواء فى غيره ، بعيد فى قضية اللغة . وفيما ذكرناه من الوجوه أكمل الغنية .

ومما يسئلون عنه ، قوله تعالى « أأمنتم(١) من فى السماء »(٢) . وهذا يقرب وجه الكلام فيما سبق . فيجوز أن يقال : معنى قوله « أأمنتم من فى السماء »(٣) : حكمه وأمره وسلطانه . وقد بسطنا القول فى نحو ذلك . ويجوز أن يريد الله بقوله «من فى السماء» ملكا ، مسلطاً على عذاب مستوجب العذاب . وقد حمله بعض المتأولين على جبريل ؛ فإنه الذى جعله الله جعل قرى قوم لوط عاليها سافلها ، واقتلعها من حيث أراد الله ، واحتملها على قادمة جناحه إلى أعناق السماء . وهو المعنى بقوله تعالى « ذى قوة ، عند ذى العرش مكين »(٤) ، وهو الموكل بالتدمير على القرون الخالية . وفى وجوه التأويل متسع .

ومما يسأل عنه قوله تعالى « تجرى بأعيننا »(٥) . وقوله « ولتصنع على عينى(٦) » . وقد أكثر أهل التأويل فى قوله « تجرى بأعيننا » . فصار صائرون إلى أن المراد به أنها تجرى ولا تعطب فى فوج كالجبال ، بكلأ آية الله وحفظه . وقد يقول القائل : بعين منك . هذا إذا استودعه شيئاً واستحفظه . وكذلك يقول : هذا بمرأى منك ومسمع . فهذا وجه حسن ، وإليه صغوا(٧) أهل التأويل . ولا بعد فى حمل الأعين على البصر ، ولا استنكار فى ورود صيغة الجمع تعظيما ، كما قال : « نحن قسمنا »(٨) . وكما قال « وأنزلنا من السماء »(٩) ، وهو الفرد الواحد .

---

(١) فى الأصل : أمنتم
(٢) ٦٧ : ١٦
(٣) ٦٧ : ١٦
(٤) ٨١ : ٢٠
(٥) ٤٨ : ١٧
(٦) ٢٠ : ٣٩ (٧) فى الأصل : ــ أ
(٨) ٤٣ : ٣٢
(٩) ٢٣ : ١٨

وأثبت بعض أئمتنا عينين ، صفتين ، ثابتتين سمعاً على ما نذكره فى الصفات إن شاء الله . وإن نوقش هذا القائل فى صيغة الجمع ، هان عليه الانفصال . إذ قد يعبر العرب بصيغة الجمع على التثنية ، وأمثلة ذلك تعدو الحصر .

٣٩٧ وذهب بعض الناس إلى أن المعنى / بقوله « تجرى بأعيننا » ؛ أى بالأعين من عبادنا ، المبتغين النجاة من الهلكة . ويجوز أن يقال : أراد بالعين الأعين المتحشة بالماء ، فإن الأرض انفجرت عيوناً بأمر الله تعالى لما فار التنور . والوجهان الآخران ، وإن أمكن القول بهما فالذى تقدم عليهما أحسن منهما.

وأما قوله فى مخاطبة موسى « ولتصنع على عينى » . فقد قال المفسرون قاطبة معناه : ولتربى بمرأى منى وحفظ . واعلموا أن من غفل فيمن يجب عما ذكرناه ، وسأل ، لم يسترب فى تأويل مثل هذه الآية ، إذ موسى — صلوات الله عليه — تربى ونمى فى الأرض ثم تزكى ، وتنبأ ، وتخصص بكرامة الله تعالى واصطفائه إياه ، فلا يخطر لمحصل حمل ذلك على غير الوجه الذى ذكرناه .

فهذه جمل من ظواهر القرآن . ونحن الآن نذكر جملا من ظواهر السنة ، ونحقق وجه التأويل فيها .

فما يجب الاعتناء به حديث النزول ، فإنه مما روته الأئمة فى الصحاح من الأسانيد ، وهو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة » الحديث . وروى كل ليلة ، فذكر القاضى ذلك من الآحاد ، وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضائها فى القطعيات .

وذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أن الحديث المدون فى الصحاح الذى لم يعترض عليه أحد من أهل الجرح والتعديل ، وهو مما يقضى به فى القطعيات ، وليس من أصله أنه يبلغ مبلغ التواتر ، إذ لو بلغه ، لأوجب العلم الضرورى ، ولكنه مما يوجب العلم استدلالا ونظراً . والصحيح فى ذلك طريقة القاضى ، فإن الحديث — وإن رواه الأثبات ونقله بالثقات — فلم يجمع أهل الصنعة على صحته ؛ على معنى

أنه منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم قطعاً . وإنما انكف أهل التعديل عن التعرض للحديث الذى نقلوه من حيث لم يظهر لهم ما يتضمن مطعناً وقدحا فى النقلة. وهم مع ذلك يجوزون على رواة الخبر أن يزلّوا ويغلطوا ، ولا يوجبون لهم العصمة . وسبيلهم كسبيل العدول المرضيين ، إذا شهدوا على حكومة فى مفصل القضاء . ويشرع القاضى إلى إبرام القضية بشهادتهم ، فلا يتضمن ذلك قطعاً تصديقهم ، ولكنه حكم فى ذلك بما تقتضيه الظواهر ، فكذلك سبيل الإخبار . وقد
٣٩٨ تقصينا القول فى ذلك / فى الأصول ، وأوضحنا أن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد ، فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته . ثم لو تقبلنا والتزمنا التأويل ، فمسلكه سهل المدرك ، قريب المتناول فى ذلك ، لأن النزول ليس من ضرورة معناه ومقتضاه أن ينبىء عن التحول والانتقال ، وشغل الجهات والزوال عن أمثالها ، إذ قد يطلق النزول فيما يستحيل فيه الزوال والانتقال . فيقال : نزل بالناس نازلة . ولا يراد بذلك انتقال شىء إليهم من قطر إلى قطر . والآيات المشتملة على إنزال القرآن تجرى هذا المجرى ، وليس المراد بانزاله نقله من موضع إلى موضع .

هذا ما صار إليه أهل التحصيل ، ولا اكتراث بقول الجهلة الحشوية فى اعتقادهم أن الكلام ينتقل من جهة إلى جهة ، فإن أهل التحصيل على مذهبين : فمنهم من حكم بقدم الكلام ، وهم الذين صاروا إلى أنه صفة قديمة ، قائمة بذات الرب ، يستحيل عليها الزوال والانفصال . ومن حكم بحدث الكلام ، منع انتقاله أيضاً من حيث كان عرضاً . فقد وضح أن النزول يطلق فيما يستحيل فيه الانتقال والزوال . وقد قامت الدلالة القاطعة على استحالة الانتقال على القديم . وأقرب الناس إلى التزام الكفر الصراح من جوّز على الرب الانتقال . فإن من أوضح دلالات حدث الجواهر ، جواز انتقالها . فإذا حمل النزول فيما قامت الدلالة على استحالة انتقاله كالاعراض على غير انتقال ، فيجب حمل النزول فى الحديث على غير الانتقال . ثم السبيل فيه أن يقال : المعنى بالنزول ظهور أحكام الله تعالى فى السماء الدنيا ،

واستيفاضه آيات الرحمة . كما أن المعنى بنزول القرآن إلى أهل السموات والأرض تثبيت الإفهام لهم ، وتخصيصهم بالعلم . والذى يحقق ذلك أن المقصد من الحديث ، اختصاص بعض ساعات الليل وآناته برحمة الله ورأفته ، وتوقع إجابة الدعوات فيه . فهذا مقصد الحديث ومساقه ، والرب سبحانه وتعالى موصوف بالاقتدار على ذلك من غير تقدير انتقال . ولو قدر زائغ انتقالا ، فلا أثر له فيما هو مقصد الحديث ، والملتمس من مساقه .

والذى يوضح ما قلناه : اتفاق المسلمين[1] على أن المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : «إن الله تعالى يقول إذا تقرب العبد منى ذراعاً ، تقربت منه / باعاً ، وإذا ٣٩٩
أتانى يمشى ، أتيته أهرول » ؛ محمول على غير الانتقال والزوال . وإنما المراد به إزلاف الدرجات ، والتمسك بما فيه مرضاة الله من الطاعات . والمراد بقرب الله إحسانه ، وتفضله ، وقبوله الطاعات من أوليائه . ولم يحمل أحد من أهل التحصيل هذا الحديث على ظاهره . فسبيل التأويل فى النزول يدانى ذلك ؛ بل ما قلناه فى النزول أظهر منه فى المشى والهرولة ، والقرب المقيد بالذراع والباع .

وعلى قريب من ذلك ، حمل المسلمون ماروى عن النبى صلى الله [عليه وسلم][2] أنه قال لا يوطىء المؤمن المسجد إلا يتشبث[3] الله به ، كما يتشبث[4] أهل الغائب بمقدمه ، فهو محمول على وقوع ذلك من العبد موقع الرضا . ومن تدبر موارد هذه الأحاديث ، ألفاها متقاربة فى المعنى ، راجعة إلى تقرب الرضا ، ورفع الدرجات .

فهذه أوجه ظاهرة فى تأويل النزول . وقال بعض أهل التأويل : المعنى بنزول الله ؛ نزول ملائكته المقربين ، الحافين حول العرش ، وتضمن الحديث بتضمنهم من حيث ذكر اسم الله تعالى ، وحذف ذكر الملائكة . وسبيل ذلك ، كما تقدم فى

---

(١) فى الأصل : المسلمون (٢) فى الاصل : علم ، وهى مختصر عليه وسلم

(٣) ، (٤) فى الاصل : يتشبس

قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله »(١) ، وقوله « والذين يؤذون الله ورسوله »(٢) . وهذا الوجه حسن فى التأويل أيضاً .

وذكر بعض المحصلين وجها آخر فى التأويل فقال : المراد بالنزول انبساط رحمة الله فى هذا الوقت المعلوم ، وتعظيم أقدار عبيده ، وتنفيذه النعمة فيهم ، وتخصيصه إياهم بالطاعة . ولو أطلق النزول فى حقوقنا ، لأنبأ عن التواضع والانسلال عن التكبر والاغترار . إذ قد يقول القائل إذا تواضع الملك : قد نزل إلى الدرجة الدنيا . والمراد تواضعه . وإذا ذكر ذلك فى صفات الله عز وجل ؛ فالمراد بذلك ألطافه ورأفته . وهذا واضح أيضاً ، جار فى مذاهب الكلام .

ومن الأحاديث التى يُسأل عنها ما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » . وهذا الحديث لايبلغ مبلغ حديث النزول فى الصحة ، ولم يدّون فى المشاهر من الصحاح ، ثم تأويله قريب المأخذ . فمن الوجوه فيه ماروى أنه عليه السلام رأى رجلا يلطم وجه عبده ، فقال صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم على صورته » . أى على صورة الملطوم . وكان صلى الله عليه
٤٠٠ وسلم يكره لطم الوجه / . ووردت منه فيه أحاديث ، هذا من جملتها . فهذا وجه .

ويجوز أن يقال : الهاء فى قوله فى صورته ، منصرفة على آدم ، ومعناه أن الله خلق آدم على ماهو عليه من هيئته وصورته ، ولم يتقدم على تركيبه أطوار ، واختلاف خلق فى أحوال . وأوضح صلى الله عليه وسلم أنه لم يخلق من أب وأم ، ولم يشتمل عليه صلب ، ولم يحتو عليه رحم .

ومن وجوه التأويل أنه أهبط من الجنة وملكوت السماء طائفة ، وبُدلوا عن صورهم وهيئاتهم ، إلا آدم عليه السلام ، فإنه أهبط إلى الأرض على صورته .

---

(١) ٣٣ : ٥

(٢) ٥٧ : ٣٣

فأراد — صلى الله عليه وسلم — أن يبين اختصاص آدم بهذه الكرامة ، وأنه رؤى فى الأرض على ما خلقه الله عليه . وهذا قريب أيضاً . فإن رووا فى بعض المناكير أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، فهذا لم يصححه أحد من أهل الصنعة، بل قطعوا بضعفه . وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلق ، كيف وقد بينا أن ما يصح فى الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله، إلا أن نخوض فيه مسامحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصا ، لأوجب العلم .

ثم نقول : لو ثبتت (١) هذه الرواية ـ وعلى نقلتها العمدة ـ فليس يضيق فيها مسلك التأويل . وللقائل أن يقول : وجه إضافة الصورة إلى الله التشريف والتخصيص بالذكر ، وقد قدمنا أن الإضافة منقسمة : فمنها إضافة الملك ، ومنها إضافة التشريف . والذى نحن فيه ـ إن صح منها ، وكان فى معلوم الله ، ومكنون غيبه ـ صورة معظمة عنده وبنية مكرمة لديه ، وعن ذلك أنبأ قوله « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم »(٢). وعليه حمل بعض المفسرين قوله تعالى « ولقد كرمنا بنى آدم(٣) » وهذا نحو إضافة الروح إلى الله عز وجل فى قوله « فنفخنا فيها(٤) من روحنا(٥) » . وقد اتفق أهل القبلة على أن وجه الإضافة فى قوله « من روحنا » ما ذكرناه .

ويتجه وجه آخر فى التأويل ذكره بعض الأئمة ، وذلك أنه قال : الصورة تطلق والمراد بها الصفة . ومنه قول القائل إذا استبصر واستوصف : اذكر لى صورة الحال ، والمراد صفتها . وظهور ذلك يغنى عن الاستشهاد فيه . فمعنى الحديث
٤٠١ إذاً/ أن الله تعالى خصصه آدم بعلوم لم يثبتها لأحد قبله من خلقه، فكأنه من حيث خصصه بعلم ، لا يساهم فيه خلقه على صفته إسما واطلاقا . والرب تعالى يتقدس عن مشابهة خلقه ، وهذا قريب إذا ألطفت فيه القول .

---

(١) فى الأصل : ثبت
(٢) ٩٥ : ٤
(٣) ١٧ : ٧٠
(٤) فى الأصل : فيه
(٥) ٢١ : ٩١

ومما يتقدر السؤال عنه ما روى فى المعراج عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « وضع كفه بين كتفى ،فوجدت بردها فى كبدى» وهذا الحديث- إن صح- ،فتأويله قريب . إذ الكف يطلق ويراد به الاحتواء على الشيء مُلكا و مِلكا . ومنه قول القائل : هوّن عليك ،فإن الأمور بكف الإله مقاديرها ، فليس بآتيك منهيها ، ولا قاصر عنك مأمورها .وهذا شاهد على أن المراد بالكف الاحتواء على التقدير والتدبير، وبسط الرزق وقبضه ، وهذا غير مستنكر .

فإن قيل : فما وجهه فى الحديث الذى سلّمتم عنه ومافائدة تخصيصه بوقت ومكان، والرب تعالى محتو على الخلائق مُلكا و مِلكا ؟

قلنا : أراد صلى الله عليه وسلم بوضع الكف إحداق ألطاف الله به . وعليه يدل قوله : فوجدت بردها ، أى روحها . والعرب تكنى عن كل روح بالبرد ، وتقول ابترد فلان إذا إستراح . وسمى النوم برداً لما كان سكناً وروحاً . ويقال: يدفلان على فلان ، أو كفه بين كتفيه . والمراد بذلك إشفاقه عليه ومحبته وتعطفه ، وهو صفات الله رحمته ولطفه .

ومما يقع السؤال عنه ما يروى فى بعض الأحاديث أن الجبار يضع قدمه فى النار ، فتنزوى النار وتقول قط قط . وفى ذلك وجهان أشار إليهما الأستاذ أبو بكر: أحدهما : أن المراد بالجبار ، المتجبر العاتى على الله ، المتولى بركنه . فإذا استوفت النار الجبار ، واشتملت على مستوجب العذاب ، فتفعم عند ذلك وتقول قط قط ، وهو المعنى بقوله تعالى « يوم نقول لجهنم هل امتلأت ، وتقول هل من مزيد»(١) . معناه : لم يبق فىّ مزيد ومتسع. وقد وصف الله تعالى مستوجب العذاب بالاستكبار والعتوّ والجبروت فى آى من كتابه ، فكل راع عات على الله ، جبار . من قولهم: نخلة جبارة ، إذا فاتت الأيدى . وناقة جبارة ، إذا كانت شاطة ، وكل مرتفع
٤٠٢ عن ربقة التكليف جبار . وقد قال صلى الله عليه وسلم : إن أهل / النار كل جعظ جعظ . وفى بعض الروايا جَـوَّاظ جعظوى . والجواظ : الجموح المنوع . وقيل : هو القصير ، البطين ، السمين . وقيل : هو المتكبر ، المتسخط على الطعام .

(١) ٣٠ : ٥

فإن قال قائل : فما وجه تخصيص القدم بالذكر ؟

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : أن نعبر بالقدم عن الجميع ، وذلك غير مستنكر . كما نعبر باليمين عن الجملة . فيقال : ملكت يمينه ، والمراد به ملكه .

والوجه الآخر : وهو الذى تشهد له بعض الأحاديث ، وذلك أنه روى أن النار تهسك يوم القيامة حتى تبيّض ، كأنها متن[1] إهالة ، حتى إذا استوت عليها أقدام الخلائق ، تمشت إلى أهلها ، وهى أعرف بهم من الوالدة بولدها . فيجوز أن نقول : النار منتقمة ، متشفية من أعداء الله قط قط كالبالغ كنه مراده .

فإن قيل : ما وجه توحيد الجبار ذكراً ؟

قلنا : يجوز أن يحمل على جنس الجبابرة ؛ كما يحمل قوله تعالى « إن الإنسان لفى خسر[2] » على الناس . ومنه قول الحجاج* فى خطبته : يا أيها الرجل ، وكلكم ذلك الرجل . ولا يبعد أن يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً معيناً من

---

(١) وجه الأستاذ عمار الطالبى الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة الجزائر أنظارنا إلى أنه قد ورد فى مأثور الاخبار : « أن أقدام الخلائق البر منهم والفاجر لستقر على متن جهنم كأنها إهالة جامدة ، فاذا وافت الاقدام عليها ، ازدردت النار أهلها ، وهى أعرف بهم من الوالدة بوالدها » . انظر الارشاد لإمام الحرمين القاهرة ١٩٥٠ ص١٦٣ . وانظر فيما يتعلق بالقدم الاسماء والصفات للبيهقى ١٤٨–١٦٣ ، التوحيد لابن خزيمة ٦٦ ، تأويل مشكل الحديث لابن فورك ١٧٣ .

(٢) ١٠٣ : ٢

* الحجاج الثقفى (٤٥ — ٩٥ هـ ٦٦٥ — ٧١٤ م) الأعلام جـ ١ ص ٢١٢

أبو محمد ، الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفى : قائد ، داهية ، سفاك ، خطيب : ولد ونشأ فى الطائف (بالحجاج) وانتقل إلى الشام ... ولاه عبد الملك مكة والمدينة والطائف عشرين سنة . ثم أضاف اليهما العراق والثورة قائمة فيه ، فانصرف الى بغداد ، فقمع الثورة ، وثبتت له الإمارة . قال عبد بن شوذب : ما رؤى مثل الحجاج لمن أطاعه ولا مثله لمن عصاه . مات بواسط ، وأجرى على قبره الماء فاندرس . (انظر معجم البلدان ٨ : ٣٨٢ ووفيات الاعيان ، وتهذيب التهذيب ٢ : ٢١٠

الجبابرة ، به تتم عدة أهل النار . وعلى قريب من ذلك يحمل ماروى فى بعض الأحاديث : أن يصير جلد الكافر فى النار أربعين(١) ذراعاً بذراع الجبار . قال أهل التحصيل : بذراع الملك ، وهو ذراع معلوم ، معهود فى المساحة . وقد حمل بعض أهل التأويل القـدَم على وجه آخر . فقال : لعل القـدَم اسم لبعض الأمم الذين استوجبوا النار فى علم الله ، وبهم يتم ملأ جهنم ، وهذا ممكن غير بعيد ، وقد حمله بعض الناس على مالك خازن النار . إذ روى فى الحديث لسطواته على النار ، وأنه قد يغضب عليها فتندك(٢) ، ويأكل بعضها بعضا من خيفته . فلا يبعد حمل الحديث عليه . وكل ذلك أولى من أن يظن الظان أن القدم جارحة تعـالى الله عنها ، وهى تقدم وتؤخر ، وتحيط بها أكتاف جهنم وأطرافها ، ومن اعتقد ذلك ، فقد باح بالكفر الصراح .

٤٠٣ ومما يقع السؤال عنه ماروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : / « إن قلوب الملوك بين إصبعين من أصابع الرحمن » . والكلام على هذا الحديث [من] أوجه : منها أن يحمل الإصبع على الأثر ، وهو من محض اللغة . إذ العرب تقول : إن لفلاناً إصبعاً حسنة فى هذا الأمر ؛ يعنون أثراً . والأحسن فى التأويل أن يقال : إن المعنى بالحديث ؛ أن القلوب بحكم الله وقدرته ، يقلبها كيف يشاء . كما قال تعالى « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم »(٣) . وكما يعبر باليـد عن الاحتواء والاقتدار ، فكذلك يعبر بالإصبع عنه . إذ يقول القائل : هـذا مما أتيت عليه براجمى ، واحتوت عليه أصابعى . والمراد بذلك التملك والتمكن من التصرف . وهذا من الأحاديث المؤولة إجماعاً . إذ ما صار أحد من المشبهة إلى إثبات أصابع لله تعالى متولجة فى الصدور ، مجاورة للقلوب مجاورة الأجسام ، فلا بد من تأويل ذلك . ولعلنا نعود إلى هذا الحديث عند كلامنا فى الصفات فى اليدين فى كتاب « الصفات » إن شاء الله . فهذه جمل من الظواهر ذكرنا وجوه التأويل فيها . ومن حكمها ،

---

(١) فى الأصل : أربعون (٢) فى الأصل : فتندالك

(٣) ٦ : ١١٠

وأحاط علماً بها ، توصل بها إلى أمثالها . ورأينا أن نضرب عن بسط القول فى تأويل المناكير مثل ما يروى « ضحك الجبار حتى بدت نواجذه » ، وهذا لا يكاد يصح . ومن وجد متسعاً فى الكلام ، لم يعجزه تأويله . فإن الضحك لا يتخصص بالتبسم والقهقهة[1] ؛ بل قد يطلق على غيره من المعانى . فيقال : ضحكت الرياض إذا تفتقت أنوارها ، وبدت أزاهيرها . ومن رأى تباشير نجح فى أمر ، حسن منه أن يقال : بهج إلى النجاح ، وضحك فى وجهى . والنواجذ قد تطلق ، والمراد بها غير الأسنان ، فكل ما ظهر وانكشف عن كنه ما يتوقع فيه ، فقد يستعار فيه ظهور النواجذ . ومنه قول القائل :

قوم إذا السرور أبدى ناجذته لهم طاروا إليه زرافات ووجدانا

فإن قال قائل : فما بال إطلاق الخلق إلى الإشارة نحو السماء بالدعوات ؟ وربما عضدوا سؤالهم ذلك بالحديث المشهور فى السوداء التى سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء . ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ؛ بل قررها / وتقريره صلى الله عليه وسلم نازل منزلة ٤٠٤
صريح لفظه .

الجواب عن ذلك أن نقول : أما إشارة الداعين فى دعواهم ، فلا مستروح فيه . فإنا لا نمنع أن يكون العرش وجهته قبلة للدعوات ، وجهة مثبتة لها شرعاً ، وهذا كما أن البيت المحرم قبلة للطواف . ثم لم يدل استقبال جهة البيت فى أصل العبادات بعد الإيمان على تثبيت المعبود بجهة استقبال المصلين ، وكذلك السجود يتخصص بجهة مخصوصة مع الاتفاق على استحالة كون القديم مختصاً بجهة السجود ، وإنما ذلك بجهة لأن الشرع ورد بتخصيص بعض العبادات ببعض الأماكن ، كتخصيص الاعتكاف بالمساجد ، وتخصيص المناسك فى الحج والعمرة ببقاع

(١) فى الأصل : القهقه .

متعينة . وكما خصص الشرع بعض العبادات ببعض الأماكن ، فكذلك خصص بعضها باستقبال بعض الجهات .

ثم نقول : هذا لو ساعدناكم على الإطباق على الإشارة ، وليس الأمر كما تظنون . فإن المعول فيما يدعى من الخلاف والإجماع على قول العلماء ، وهم أهل الحل والعقد ولا يستمر للمسائل ادعاء إجماعهم فعلا ولا قولا ، إنما يتشبث السائل بعادات لو بحثنا عنها(1) ، لاستندت إلى العوام ، فكيف وقد روى فى صحيح الأحاديث أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى أعرابياً ، رافعاً يديه نحو السماء ، مبالغاً فى رفعهما فزجره عن ذلك . وكان صلى الله عليه وسلم يرفع يديه فى الدعاء حيال صدره كاستطعام المسكين . هكذا قاله ابن عباس* ، ووائل بن حُجْر* ، وابن مسعود*

---

(1) فى الأصل : عليها .

* ابن عباس (٣هـ — ٦٨ هـ ، ٦١٩ — ٦٨٧ م) .

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشى الهاشمى : حبر الأمة ، الصحابى الجليل . ولد بمكة ونشأ فى بدء عصر النبوة ، فلازم رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه الأحاديث الصحيحة . وكف بصره فى آخر عمره ، فسكن الطائف وتوفى بها . له فى الصحيحين ١٦٦٠ حديثاً . قال عنه ابن مسعود : نعم ترجمان القرآن ابن عباس . وقال عمرو بن دينار ما رأيت مجلساً كان أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس . (الأعلام — الزركلى ج ٢ ص ٥٦٢ سنة ١٩٢٧) .

* وائل بن حجر (... — نحو ٥٠ هـ ... — نحو ٦٧٠م) الأعلام ٩ : ١١٧

وائل بن حجر الحضرمى القحطانى ، أبو هنيدة : من أقيال حضرموت ، وكان أبوه من ملوكهم . وفى حديث نبوى يرويه المؤرخون : هو بقية أبناء الملوك . وفد على النبى (ص) فرحب به ، وبسط له رداءه فأجلسه معه عليه ، وقال اللهم بارك فى وائل وولده ، شارك فى الفتوح . ونزل الكوفة واستقر بها . وكان له عقب بها . روى عن النبى (ص) أحاديث (انظر أسد الغابة ٥ : ٨١ ، البداية والنهاية ٥ : ٧٩) .

* ابن مسعود (... — ٣٢ هـ ، ... — ٦٥٣ م) الأعلام ٢ : ٢٨٠

رضى الله عنهم وغيرهم من نقلة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقد بطل ما قالوه من كل وجه .

وأما حديث السوداء وقول الرسول لها ، وإشارتها نحو السماء ، فسبيل الكلام عليه أن نقول : إنما سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حسبها من عبدة الأوثان ، وقدرها مشركة بالله تعالى . وكان الذى حملها إلى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن إجزائها فى الكفارة إذا عتقت ، فامتحنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستبين أنها من عبدة اللات والعزى ، أم هى من عبدة الرحمن . ثم لم يصدر منها إلا إشارة . ولقد كانت خرساء ، والإشارات / لا ظواهر لها ، ٤٠٥
وإنما الظواهر الألفاظ . ولو قربت الإشارات إلى الألفاظ ، لشابهت محملاتها ، إذ الإشارة تردد بين وجوه من الاحتمالات ، كاللفظة المبهمة ، المشتركة بين وجوه من المعانى .

ثم نقول: لو قلتم إنها عنت بإشارتها : إثبات الجهة لله ، فبم[1] تنكرون على من يزعم أنها أرادت باشارتها أن إلهى من دبّر السماء ورفعها بغير عمد ؟

فإن قيل : فلم خصصت السماء والعالم بأسره مدبر بتدبير الله ؟

قلنا : لو خصص بعض الناطقين استدلاله على الإله ببعض المخلوقات ، لما كان

---

(١) فى الاصل : وبم

= عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلى ، أبو عبد الرحمن : صحابى . من أكابرهم فضلا وعقلا ، وقرباً من رسول الله (ص) وهو من أهل مكة ، ومن السابقين الى الإسلام وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة . وكان خادم رسول الله الأمين ، وصاحب سره ، ورفيقه فى حله وترحاله وغزواته ، يدخل عليه كل وقت ... وولى بعد وفاة النبى (ص) بيت مال الكوفة . ثم قدم المدينة فى خلافة عثمان ، فتوفى فيها عن نحو ستين عاماً .
(انظر البدء والتاريخ ٥ : ٩٨ ، صفوة الصفوة ١ : ١٥٤) .

عليه معترض . كيف وقد اشتمل حجاج القرآن فى بعض الآى على تخصيص بعض المخلوقات بالذكر ، فلا معترض إذاً فى مثل ذلك . على أنها ربما علمت أن عبدة الأصنام يسندون تدبير الأرض إلى الأصنام ، وليس فيهم من يعترف بإله السماء . فَعَنَتْ باشارتها مالا يتوهم به تدبير الأصنام لتوضيح أنها ليست من عبدتها .

فإن قال قائل : فما وجه كلامكم فى قوله صلى الله عليه وسلم لها : أين الله ؟

قلنا : فى ذلك وجهان : أحدهما : أنه صلى الله عليه وسلم كلمها على ما قدرها عليه ، وحسبها معتقدة له ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأم جميل : كم تعبدين من إله ؟ قالت خمسة . وإنما يسأل عما يتوقع تعدده . ولا يجوز حمل [كلام] رسول صلى الله عليه وسلم على توقع العدد ، فكذلك لا يحمل سؤاله على توقع المكان . ولكن سلك بمثل هذا الكلام مسلك الإستنطاق بالحق والاستكشاف عن المعتقد . وهذا نحو قوله تعالى « أين شركائى[1] » ، فليس المراد به تثبيت الشركاء ، ولكن المراد به إستنطاق المشركين بما يخزيهم ويفضحهم على الملأ الأعظم .

على أنا نقول : لا بعد [فى] اطلاق أين ، من غير قصد التعرض المكان اتساعا فى الكلام وتجوزا . إذ قد يقول القائل : أين هذا الحديث من هذا الحديث . وليس القصد منه تباعدهما بمكانين ، وأمثلة ذلك تكثر . فكأنه صلى الله عليه وسلم قال : أين موقع معرفة الله منك ؟ والدليل عليه ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قيل له : أين الله ؟ فقال : ليس لمن أيَّن الأينَ أين . وقد يروى ذلك مرفوعا عن علىّ رضى
٤٠٦ الله عنه / فظهر سقوط استدلالهم .

فإن قيل . فما وجه العروج بمحمد صلى الله عليه وسلم لو لم يكن فى عروجه أمارته ؟

---

(١) ٣٧ : ١٦

قلنا : هذا مبلغ منكم إلى الكفر بظن ، وتخمين ، وحدس . فإن ما يجوز القرب منه بالذات ، فهو متحد ومتناهى الأقدار ، ولا يجترىء على إعتقاد ذلك بالظنون والتجويزات (١) إلا منهمك فى الجهل .

فنقول : لم زعمتم أن فائدة العروج به ما قلتم ؟ ومن أطلعكم على مراد الله ومعلومه ؟

ثم لو جاز ذلك ، جاز إثبات الإله فى جهة الطور من حيث آثر موسى بقصده ، وأمّه ليسمع كلامه . ثم لم يدل ذلك على كون القديم فى جهة الطور .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه عرج به ليرى ملكوت السموات ، ومواقع الملائكة وعباداتهم ، وما خصصوا به من ضروب الكرامات ، وليرى الجنة والنار ، والأفق الأعلى ، والروحانيين ، وعباد الله الصالحين ، والعرش وحملته إلى غير ذلك مما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فلم قطعتم بحمل العروج على مقصودكم ، والأفعال لا ظواهر لها ؛ بل هى مترددة كما قدرناه فى الإشارة ؟

فإن سألوا عن قوله « ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى »(٢) .

قلنا : ليس فى هذه الآية تصريح بذكر الإله ، وإضافة القرب إليه ، فلم ادعيتم أنه سبحانه وتعالى هو المعنى بمضمون الآية ؟ ولم وصفتم ربكم بالحد والمقدار بتوهم منكم وظن ؟ ثم نقول : لعله صلى الله عليه وسلم قرب من درجة لم يبلغها إلا أرفع الخلائق وأعلاهم شأناً . ثم نقول : الدنو يحمل على القرب والطاعة ، وذكر « قاب قوسين » تأكيداً له . وهو كما حمل قوله : إذا تقرب العبد إلىّ ذراعاً ،

---

(١) فى الأصل : التجوزيات

(٢) ٥٣ : ٨

تقربت منه باعاً ، على قرب الطاعة والرأفة ، فكذلك القول فى هذه الآية . وقد يقول القائل عند ذكره قرب منزلة بعض الأصحاب الملك : إن فلانا مع الملك فى قميص واحد . وليس المراد تحقيق هذه الصورة ؛ بل الغرض إيضاح قرب منزلته ، وقد تتناوءهما الذات ، ويتقاصى بينهما القرار . وهذا كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى لا يزال العبد يتقرب إلى(١) بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته ، صرت له سمعاً ، وبصراً ، ويداً ، ومؤيداً ، فبى يسمع، وبى يُبصر. والمراد بذلك إثبات الزلفة والقربة / واقتطاع العبد من ملاحظة الأغيـــار ، ٤٠٧
وتجريده للاعتصام بذى الجلال . ولا يقف محصل على ما قدمناه ، إلا تهون عليه مدارك التأويلات فى كل ما يسأل عنه . ولكن مما ينبغى أن يلزم اللبيب نفسه أن لا يبدر إلى تأويل كل ما يسأل عنه ؛ حتى تتثبت عنده صحته . فإن الابتدار إلى التأويلات ، اعتراف بتصحيح الحديث ، وليس يحسن فى أدب الشرع الاعتراف بما يجوز أن يكون من المناكير ، والأحاديث المختلقة المدسوسة إلى الجهلة من الزائغين . فإذا ثبت عندك حديث بما تثبت به أخبار الآحاد ، كنت بالخيار فى تأويله . فقد اشتمل ما قدمناه على إيضاح الأدلة فى تقدس الرب سبحانه وتعالى عن أحكام الجواهر وخصائصها . ولم يبق مما يتعلق به إلا إيضاح الرد على النصارى . وقد جمع القاضى رضى الله عنه فى الرد عليهم قولا واسعاً(٢) فى كتاب « التمهيد » وأحال استقصاء القول عليهم فى « النقض الكبير » و « الهداية » على « التمهيد » . ونحن الآن نذكر ما ذكره ، ونزيد على بسط فى المعنى ، وإيجاز فى اللفظ إن شاء الله .

القول فى الرد على النصارى

اعلموا أحسن الله إرشادكم أن وجوه الكلام على هؤلاء تحصرها أبواب : منها باب فى الجوهر ومعناه ، وباب فى الأقانيم ؛ وذكر مرادهم بها وإيضاح الرد

---

(١) فى الأصل : إليه (٢) فى الأصل : أسعا

عليهم فيها ، ومنهـا باب فى ذكر مذاهبهم فى الاتحاد ؛ وذكر تذرع اللاهوت بالناسوت ، ومنها باب فى إيضاح الرد عليهم فى إثبات آلهة ، ومنها باب يجمع مسائل مفترقة ، متشعبة عما قدمناه من الأصول والقوانين .

القول فى ذكر مذاهبهم فى تسمية الله جوهراً

قد قدمنا فى صدر الكتاب بما ارتضاه المحققون فى حـد الجوهر وحقيقته ، وذكرنا فى ذلك قولا مقنعاً . وإنما غرضنا الآن تحقيق الرد على النصارى . فأول ما نفاتحهم به أن نقول : للجوهر أحكام : منها تحيزه ، ومنها حمله الأعراض ، ومنها اتصافه بالتعدد والحدود والأقطار ، ومنها جواز مماسته لأمثاله وتآلفه معها ، ومنها جواز عدمه وتحقق حدثه . وهذان الأخيران ، وإن لم يكونا من خواص / الجوهر ، فهما من أحكامه التى يجب تقدس الرب عنها . فإذا ثبتت هذه ٤٠٨
الأحكام ، قلنا للنصارى بعدها : أتثبتون هذه الأحكام للقديم ، أم تثبتون بعضها ؟ فإن أثبتوها أو بعضها ، أقمنا واضح الأدلة فى الرد عليهم . وقد تقدمت هذه الأصول ، ووضحت فيها المقاصد والقواطع من الأدلة ، وليس من مذهب النصارى تحيز القديم وتخصصه بالجهات ، وليس من أصلهم تجويز قبوله للحوادث ، فلا ينازعون أهل الحق فى حكم من الأحكام المقدمة ؛ بل يوافقون على تقدس القديم عن جميعها . وإنمـا الذى يجرهم إليه من أحكام الجواهر ، وإن كانوا لا يلتزمونه ، إثباتهم حلول القديم فى الناسوت على تفصيل نذكره فى باب مفرد بعد ذلك إن شاء الله . فإذا ثبت تنزه القديم وتقدسه عن خصائص الجواهر ، وسمات الحدث لم يبق إلا التناقش فى إثبات إسم ونفيه قولا وإطلاقاً .

فنقول لهم : لم سميتم ربكم جوهراً ؟ أقلتم ذلك متحكمين عن غير دليل ، أم أسندتموه إلى دليل ؟ فإن زعموا أنهم قالوه بغير دليل ، فقـد اعترفوا بأنه لا عصمة معهم ، ولا حجة تعضدهم ، وهذا ما لا يرتضيه صاحب مذهب لنفسه . ولو يسوغ ذلك فى المذاهب ، لاتسع الخرق ، واستوى المحق والمبطل . وأقرب

ما يلزم على ذلك تجويز تلقيب الله تعالى بما له اشتقاق من الألقاب وبما لا اشتقاق له ، وهذا(١) مما لم يصر إليه أحد من مثبتي الصانع . وإن زعموا أنهم قالوا ما قالوه عن دليل ، قسمت عليهم مدارك الأدلة ، وهي تنحصر في قضية عقل ، أو نص كتاب من رسول ، أو إجماع الأئمة عند مثبتيه . هذه هي القواطع من الأدلة .

فإن ادعوا أنهم أثبتوا ما قاله عقلا ، كان ذلك خروجاً منهم عن التحقيق ، فإن العقول لا تدل على إثبات اللغات ، وتثبيت الأسماء وتخصيصها بالمسميات ، وأنها تثبت تواضعاً وإصطلاحاً أو توقيفاً ، ولا يتوصل إليها بقضيـــة عقلية . ووضوح ذلك يغني عن الإغراق فيه .

ولا سبيل لهم إلى الاستدلال بكتاب ، إذ ليس في كتابهم إثبات هذا الإسم لله ، فكيف وكتابهم ليس بلغة العرب ! ولم يدّع أحد من النصارى اشتمال الإنجيل على
٤٠٩ ذلك . والإجماع عندهم / ليس بحجة مقطوع بها ، فلم يبق لهم متعلق .

فإن قالوا : قد وجـــدنا في أدياننا ما إذا ترجم بلغة العرب ، كانت الترجمة جوهراً .

قلنا : لا تبهموا قولكم ، وأوضحوا لنا مذهبكم وأصلكم المقتضي عندكم هذه الترجمة ، فبها يتبين زللكم في الترجمة أو سدادكم .

فإن قالوا : الثابت في ديننا ، المقتضي لهذه الترجمة ، أن القديم قائم بنفسه ، كما أن الجوهر قائم بنفسه ، فاقتضى ذلك له الاتصاف بكونه جوهراً .

قلنا : هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه : منها أنه لم يثبت في لغة العرب التعبير عن القائم بالنفس ، بالجوهر . ولو عرض ذلك على العرب وأهل اللسان،

---

(١) في الأصل : وهذا مكررة

لأبوه ، ولم يعترفوا به . فهـذا إذاً خروج عن اللغة من غير إذن وارد فى الشرع .

ثم نقول : لأهل الحق وجوه من الكلام فى معنى القائم بالنفس . فصار صائرون إلى أن القائم بالنفس هو الموجود ، المستغنى عن محل يقوم به ، فعلى ذلك يتحقق القيام بالنفس للجواهر الحادثة ، ولكن لم يكن الجوهر جوهراً لقيامه بنفسه ، كما لم يكن جوهراً لوجوده . وإن كان الوجود لازماً له ، فكذلك القيام بالنفس ، وإن لزم الجواهر ؛ فليس هو المقتضى لكونها جواهر ، كما ليس الوجود مع لزومه مقتضياً ذلك . وعلى النصارى — لعنهم الله — أن يدلوا على أن الجوهر إنما كان جوهراً لقيامه بنفسه ، وهذا ما لا يجدون إليه سبيلا .

فإن قالوا : لم نجد وصفاً يقتضى للجوهر كونه جوهراً إلا القيام بالنفس .

قلنا : لا معنى للرجوع إلى عدم العلم فى نفيه للعلم ، ومحصول قولكم إلى ذلك يرجع ، فكأنكم قلتم : من حيث لم يعلم إلا ذلك ، وجب أن يعلم لا شىء سواه . وهذا تشبث بجهل فى انتفاء علم .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن كون الجوهر جوهراً ليس مما يقتضيه وصفاً ، ويعلل بصفة ؟ فبينوا أولا كونه معللا ، ثم ارجعوا بعد ذلك إلى تعيين العلة .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أن الجوهر إنما كان جوهراً لتحيزه ، أو قبوله للأعراض ، أو نحو ذلك . فلا يجدون إلى الفصل سبيلا . فهذه طريقة / ٤١٠
واحدة فى ذكر القائم بالنفس ومعناه .

وذهب بعض أهل الحق إلى أن القائم بالنفس هو الغنى المطلق ، وهو الذى ارتضاه الأستاذ أبو اسحاق ، فلا قائم بالنفس عنده إلا الله ، فإنه الذى اتصف بالغنى على الحقيقة ، وتعالى وتقدس عن الافتقار من كل وجه ، وليس كذلك

الجوهر الحادث . فإن أصل وجوده افتقر إلى القدرة ، واستمرار وجوده يفتقر إلى تجدد البقاء ، فليس تتحقق له صفة القيام بالنفس .

وهذه الطريقة أقرب إلى مأخذ اللغة من الأولى ، فإن العرب إنما تعبر بالقائم بالنفس عن من تقدر فيه استقلال وعدم افتقار . وقد عبر بعض الأئمة عن القائم بالنفس ، فقال : هو الفعال لما يشاء من غير معين . وهذا نص مذهب العرب ، فإنهم يقولون لمن يقدرونه مستبداً بنفسه ، غير محتاج إلى استنصار واستظهار بالأغيار ، وهو قائم بنفسه ، فلا قائم إذا بالنفس إلا الله . فإذا منعناهم من وصف القيام بالنفس شاهداً ، لم يتأت لهم ترتيب صفة الجوهر على القيام بالنفس شاهداً ، ليرتبوا عليه إرتباط الوصفين غائباً .

فإن قالوا : أنتم ، وإن منعتم ما ذكرتموه لفظاً ، فالذى عنيناه من حيث المعنى ، غير منكر .

قلنا : لسنا نخالفكم الآن فى معنى ، وإنما نناقشكم فى عبارة . فإذا صددناكم عنها ، وأوضحنا تحكمكم على اللغة فيها ، فقد استتب معتمدنا . وقد ذكر شيخنا أبو الحسن فى بعض « أماليه » أنه لا معنى للقائم بالنفس شاهداً ولا غائباً . ولا يدل على إثبات ذلك عقل ولا سمع ، ولا معول على ما يتجوز به المتحضرون فى محاوراتهم . فلم يشع فى العرب العاربة القيام بالنفس . ولو رد إلى التحقيق لزم أن يكون قائماً بقيام ، فقد بنوا أصلهم على ما لا أصل له .

ثم نقول : لو سلم لكم كل ما ادعيتموه ، فلم تحكمتم فى التسمية مع صحة المعنى ؟ ولم جوزتم ذلك ؟ فهلا جوزتم تسمية الله تعالى سخياً من حيث كان جواداً ، وتسميته فقيهاً من حيث كان عالماً ؟ فقد انسدت عليكم مسالك الكلام من كل وجه.
٤١١ ثم تلزمون/أن تسموا الرب تعالى جسماً مع الخروج عن قضية اللغة. فإن قالوا: إنما سميناه جوهراً من حيث وجدنا أهل اللسان يعبرون عن أصل الشيء بالجوهر ، ويسمون

نسب[1] الرجل جوهره ، ويعبرون عن جودة أصل الثوب بالجوهر فيقولون: هذا ثوب له جوهر ، يعنون له أصل. والقديم سبحانه وتعالى موصوف بالأقانيم، أصل لها ، فكان جوهراً لذلك .

قلنا : لا نسلم لكم أن الجوهر يعبر به عن الأصل ، بل يعبر به عن خطر الشيء ونفاسته ، أو عن ذاته . ومنه يسمى أثر السيف وفريده جوهراً ، من حيث كانت نفاسة النصل فيه . ومن ذلك سموا بعض الأحجار النفيسة جواهر . ثم نقول : لو صح ما قلتموه ، وجب أن تسموا القديم أصلا . وهذا ما تأبونه ولا تجوزونه . ثم نقول : الأقانيم عندكم فى حكم الخواص ، وليست أوصافا زائدة على الذات . فلو لزم تسميته جوهراً من حيث كان موصوفا بالأقانيم منعوتا بالخواص ، وجب تسمية العرض جوهراً ، إذ لكل عرض خصائص وصفات نفسية . إذ العلم يتصف بكونه عرضاً علماً ، فليكن أصلا لصفات نفسه ، حتى إذا كان أصلا لها ، كان جوهرا . وهذا ما لا محيص لهم منه .

القول فى الأقانيم وذكر مذاهبهم فيها

مع استقصاء وجوه الرد فيها

اعلموا أيدكم الله أن النصارى مع اختلاف مللهم ونحلهم مجمعون على التثليث ، ومتفقون على صرف التثليث إلى الأقانيم . ونحن الآن نوضح مذهبهم فى الأقانيم .

فمن أصلهم أن الجوهر له ثلاثة أقانيم : الوجود والحياة والعلم . ثم الحياة والعلم عندهم ليسا بوصفين زائدين على الموصوف على خلاف مذاهب أهل الحق فى إثبات الصفات ، بل من أصلهم أن الحياة والعلم صفتان نفسيتان للجوهر . ولو مثلت مذاهبهم بمثال لقيل : الأقانيم عندهم فى حكم الأحوال النفسية عند مثبتى الأحوال . وسنوضح فى كتاب « الصفات » أن مذهب أبى هاشم فى الحياة والعلم،

---

(١) فى الأصل : نشب

نص مذهب النصارى . فإنه يصرف كون القديم عالما إلى حال ، ويخالف أصحابه حيث صرفوا ذلك إلى نفسه .

٤١٢ ثم نقول : المقتضى الأحوال حال واحدة تقتضى للذات / سائر الأحوال ، وهى أخص أوصاف القديم . وخالف فى ذلك أباه . فإن الجبائى زعم أن أخص أوصاف القديم قدمه ، وأبو هاشم يأبى ذلك .

ثم قالت النصارى فى وجود الجوهر ، أقنوم له . وهذا يخالف مذاهب مثبتى الأحوال من أهل الحق . فانا إذا قلنا بالحال ، لم نجعل الوجود حالا ، بل وجود الشىء نفسه . والمعتزلة فى ذلك اضطراب نذكره فى كتاب « العلل » إن شاء الله تعالى .

ومما يرشدك إلى ماقلناه من أن الأقانيم عندهم ليست فى تقدير المعانى الموجودة، لأن عندهم الوجود منها . ولا يستريب عاقل فى أن وجود الموجود ليس بصفة موجودة زائدة على الموجود . إذ أقل ما يلزم من ذلك أن يكون الموجود وجوداً[1] ثم يتسلسل إلى غير نهاية .

ثم النصارى ربما يعبرون عن الأقانيم بالآب والابن والروح ، ويعنون بالآب الوجود ، وبالإبن المسيح الذى تدرع به اللاهوت، والروح الحياة . وربما يسمون العلم كلمة . فلا تظنوا أنهم يريدون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام عندهم من صفات المعانى . ولكنهم يعبرون بالكلمة عن العلم ، ولا يسمون العلم قبل التدرع والاتحاد بالمسيح ابنا ، بل المسيح عندهم ـ مع ما تدرع به ـ ابن .

ووجوه الرد عليهم تنقسم : فمنها أن نثبت عليهم الصفات بالطرق التى نثبتها على المعتزلة على ما سيأتى إن شاء الله .

---

(١) فى الاصل . وجود .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول لهم : لم خصصتم الأقانيم بالثلاثة ؟ وبم تنكرون على من يقدرها أربعة فصاعدا ؟ ولنا فى هذه الطلبة وجهان : أحدهما : أن نجتزىء باجمال المطالبة ، ونفوض إليهم إيضاح وجه الاقتصار على الثلاثة ، فلا يجدون فى الخروج عن المطالبة سبيلا .

وأقصى مايلتجئون إليه أن يقولوا : لم نعلم أقنوما رابعاً بعد البحث والنظر وسبر طرائق الغير . وهذا من أوهن ما نعتصم به . وقد أوضحنا غير مرة فساد ذلك ، واستناده إلى محض الدعوى .

وإن قالوا : الأقانيم هى الخواص الواجبة ، والصفات اللازمة . والذى ذكرناه يقع الاستبداد به .

فيقال لهم : هذه / دعوى أيضاً . فلم زعمتم أن الاستبداد يقع بما ذكرتم . ٤١٣
وهذا ينجر عند تحقيق الطلبة إلى الطريقة الأولى . وأقصى ما يقدر عليه الخصم أن يعتصم بعدم علمه . فيقال له : لم دل عدم علمك على ما فيه التنازع ؟

فهذه طريقة الإجمال . وإن أردنا أن نسلك طريقة التفصيل فى الطلبة قلنا : رأيناكم اقتصرتم فى ذكر الأقانيم على الوجود والحياة والعلم ، فما إنكاركم على من يقدر القدرة أقنوما رابعا ؟ وعند ذلك اضطربت آراؤهم ، فلم يتمكنوا من الانفصال .

فما حاولوا به الانفصال أن قالوا : الحياة تجزىء عن القدرة . فيقال لهم : فهلا أجزت عن العلم ؟ فلا يجدون عن ذلك فصلا .

فإن قالوا : الحى قد يخلو عن العلم من كل وجه ، ولا يخلو عن القدرة . وهذا خاف من القول ركيك . فإنه كما يجوز خلو الحى شاهداً عن جميع العلوم ، فكذلك يجوز خلوه عن القدرة .

وقد يبلغ المرتضى ، المدنف هذا المبلغ ، ولا يبقى فيه إقتدار . وهذا الذى

ذكروه(١) قد ناقضوه شاهداً . إذ من أصلهم أن القدرة شاهداً تزيد على الحياة ، وليس منهم من يقول : إن قدرة الواحد منا حياته . فقد بطل ما عولوا عليه .

ولو تعسف متعسف ممن لا يحصل مذهبهم ، وزعم أن الحياة شاهداً هى القدرة ، كان ذلك سبباً منه إلى نفى الأعراض ، وإبطال سبيل إثباتها . فإنا نرى الحى يقدر تارة ، ويعجز أخرى ، كما نراه يتحرك ويسكن . وليس نفى القدرة أولى من نفى الحياة ، وجملة ضروب الأعراض . وهذا لم نذكره قدحاً فى مذهبهم ، إذ مذهبهم على التحقيق فى الشاهد ما قدمناه .

ثم نقول : الحياة والقدرة مختلف موجبها ككل عرضين مختلفين ، إذ الحياة ليس من خاصتها التعلق بغير المحل الذى قامت به . والقدرة تتعلق بالمقدورات المغايرة لمحالها . وإنما الذى نذكره إشارات إلى الأصول مع إثبات الاختصار ، وتجنب الإغراق . ثم كيف يستقيم ذكر الوجود فى الأقانيم ، والمصير إلى أنه صفة للجوهر وليس عين الجوهر ، ممن يجعل القدرة عين الحياة ؟ وهذا تناقض لا خفاء به .

٤١٤ وقد ذكر القاضى وجوهاً فى روم النصارى/ الانفصال ، وكلها واضحة . ولكنه ذكرها فى « التمهيد » لما كان مقصده بالثقة تقريب الأمر ، وتسهيل مدركه على بعض الملوك المجانبين للتعمق فى الحقائق .

فمما ذكره فى الفصل فى الحياة والعلم ، لما قيل لهم : هلا جعلتم العلم الحياة ؟ فقالوا : هما مفترقان لاختصاص الحياة بامتناع جريان المبالغة والتفصيل بخلاف العلم . إذ يقال : هذا أعلم من هذا . وهذا الذى ذكروه ينعكس عليهم فى القدرة ، إذ المبالغة سائغة فيها وقد صرفوها إلى ما لا تجرى المبالغة فيه على زعمهم . وذكر من الطرق فصولا لا يخفى مدركها . فرأينا الإضراب عنها .

والذى عوّل عليه النصارى ، لعنهم الله ، أن قالوا : الأقانيم : هى خواص

---

(١) فى الأصل : ذكره

الجوهر ومن حكم الخاصية التى هى صفة النفس ، أن تلزمه ولا تتعداه إلى ما سواه . وقالوا : وهذا محقق فى الوجود الذى عددناه من الأقانيم ، وهو متحقق فى الحياة ، إذ هى مختصة بالجوهر . قالوا : والعلم له اختصاص بالجوهر من حيث كان عالماً به ، والقدرة لا اختصاص لها بالذات ؛ بل تعلقها بغيره . إذ من المستحيل كون الجوهر القديم مقدوراً . وهذا الذى ذكروه عرّى عن التحصيل ، وفساده يتضح من أوجه : منها : أنهم نقضوا عين مذهبهم بما ذكروه . فإنهم زعموا أن القدرة منصرفة إلى الحياة . ثم لما ضاق بهم المسلك قالوا : الحياة مختصة بالجوهر القديم ، بخلاف القدرة . وهذا تصريح منهم بأن القدرة تخالف الحياة وتباينها فى موجبها . فكيف كان ما حكمه التعدى عن الجوهر فى التعلق ، عين ما كان حكمه أن لا يتعدى ؟ وهذا متناقض متهافت لا خفاء به .

ثم نقول هــلا قلتم : إن العلم من حيث تعلق بغير الجوهر ، لم يكن أقنوماً له ؟

فإن قالوا : إنما كان أقنوماً ، من حيث كان متعلقاً بالذات ، لا من حيث كان متعلقاً بغيره .

قلنا : فاجعلوا الإبصار أقنوما من حيث يرى الجوهر نفسه ، لا من حيث يتعلق بالأغيار . وهذا ما لا فصل فيه .

ثم كل ما ذكرناه تكلف . فإن الصفة إنما تكون أقنوماً للجوهر ، من حيث تكون خاصية له ، ويكون الجوهر موصوفا بها ، والتعلق بالمتعلقات ؛ ليس مما يقتضيه / العلم للذات . وبيان ذلك : أن العلم إنما كان صفة للجوهر ، من حيث ٤١٥
كان الجوهر عالما به ، لا من حيث كان معلوما به . ثم كونه عالما لازم له ، سواء كان عالماً لنفسه ، أو لغيره . والذى يوجب العلم ، من الحكم للذات عند اختصاصه بها ، قياماً عندنا ، أو عند كونه خاصية عندكم ، أن تكون الذات عالماً لا أن تكون معلوماً .

والذى يوضح ذلك أن العلم لو كان صفة المعلوم به ، لوجب أن يكون العلم الحادث صفة للقديم ، من حيث كان معلوماً به . ووجب أن يكون العلم الذى هو أقنوم الجوهر عندكم ، أقنوماً لجملة الحوادث من حيث كانت الحوادث معلومة به . وهذا يناقض مذهبهم . فوضح بما قلناه بطلان ما عولوا عليه .

ثم نقول : لو استمر لكم ما قلتموه ، لزمكم على طرده أن تجعلوا بقاء الجوهر أقنوما رابعاً ، من حيث لزم الجوهر ولم يتعده .

فإن راموا فى ذلك فصلا وقالوا : البقاء نفس الوجود ، كان ما قالوه باطلا . إذ لو كان البقاء وجوداً ، لكان كل موجود باقياً ، حتى يكون الحادث فى أول حال حدوثه باقياً ، من حيث تحقق له الوجود . وهذا ما لا سبيل إليه . ثم كيف يقول ذلك من يجعل الوجود أقنوماً فى حكم الصفة للجوهر ! فإنه إن لم يبعد كون الوجود أقنوماً زائداً على ذات الجوهر ، لم يبعد كون البقاء أقنوماً زائداً على الوجود . وكذلك يلزمهم أن يجعلوا كون الجوهر قائماً بنفسه ، وكونه شيئاً قديماً أقانيم . فإن جميع ما ذكرناه لا يتعداه . ولا جواب لهم عن شىء من ذلك .

وإن ألزمناهم فى تضاعيف الكلام كون الإرادة أقنوماً ، وكون الكلام كذلك ، فزعموا أن الإرادة والكلام حادثان ، جررنا عليهم ما يدل على قدمهما . وأقرب الأمور أن نلزمهم حدث العلم ، كما قالوا بحدث الإرادة . ولو راموا فصلا بينهما ، لم يجدوه . والكلام فى ذلك يطول تتبعه ، وفيما ذكرناه غنية .

وقد أغفلنا فى باب الجوهر كلاماً للنصارى ذكره القاضى ، ولم نزدلفه إلا لظهوره ، وذلك أنهم قالوا : وجدنا الموجود شاهداً ينقسم إلى : جوهر ، وإلى ما ليس بجوهر . ثم ما ليس بجوهر صفة . فيجب أن يكون كل موجود صفة أو / جوهراً[1] . وربما قالوا معبرين عن هذا المعنى : كل موجود صفة أو موصوف ٤١٦

(١) فى الأصل : جوهر

ثم كل موصوف جوهر . وتمسكوا فى ذلك بالشاهد المحض من غير اعتبار ربط . والاستشهاد بمحض الشاهد على الغائب يجر إلى التعطيل ، والقول بالدهر، إذ طرده يوجب أن يقول القائل : لا موجود إلا وهو حادث ، تمسكا بالشاهد ، ولا طير إلا من بيض ، إلى غير ذلك مما سنوضحه فى كتاب « الصفات » إن شاء الله .

وأقرب ما يلزمهم أن يجعلوا الدهر القديم متحيزاً مختصاً ببعض الأقطار تمسكا بالشاهد ، ويجعلوه قابلا للأعراض رجوعاً إلى محض الوجود . وهذا مما يأباه النصارى . فإن من أصلهم تقديس الإله عن الحدود ، والأقطار ، والجهات ، والغايات ، وقبول الحوادث والأعراض ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

القول فى ذكر مذاهبهم فى الاتحاد

وتدرع اللاهوت بالناسوت ووجوه الرد عليهم فيها

اعلموا عصمكم الله أن أول ما يحتاج إلى تقديمه ذكر مذاهبهم فى الاتحاد ، والتدرع على التفصيل . ولهم فيه مذاهب متباينة ، وهم فيهما متقاطعون ، متدابرون ، يكفر بعضهم بعضاً .

والذى صار إليه معظمهم أن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله . وعنوا بالكلمة العلم الذى هو أقنوم الجوهر ؛ فهذا مذهب لفريق منهم .

وصار طائفة من اليعقوبية والنسطورية إلى أن الكلمة خالطت جسد المسيح ومازجته ، كما يمازج الخمر اللبن . وذهب معظم اليعاقبة إلى أن الكلمة انقلبت لحماً ودماً . وذهب الروم فى معنى الاتحاد إلى الاختلاط والامتزاج ، كما قدمناه أولا. غير أنهم زادوا وجهاً فقالوا[1] : مازجت الكلمة المسيح ، ثم صارا شيئاً واحداً. وربما عبروا عن مذهبهم فقالوا : صار الإثنان واحداً ، وصارت الكثرة قلة . وعبروا بالكثرة عن العدد قبل الاختلاط ، وبالقلة عن الإتحاد .

---

(١) فى الأصل : فقالت

وذهب أخلاط من النصارى ، وأشابه من كل ضرب إلى : أن المراد بالإتحاد ، ظهور اللاهوت على الناسوت . ثم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أوجه : ففسر بعضهم الظهور بمثال ذكره ، وقال : إذا قابل الشىء جسما صقيلا ، ظهر على الجسم الصقيل ،
٤١٧ ورئى / فيه ، وإن لم ينتقل إليه ولم يحله . قالوا : فهذا معنى ظهور اللاهوت على الناسوت . وضرب بعضهم لذلك مثلا آخر يدانيه فقال : الطابع المنقوش ، إذا اتصل بشمع ، أو بما يضاهيه ، فيظهر نفس الطابع عليه ، وإن لم يحله من الطابع شىء . وربما فسره بعضهم بأن قال : معنى ظهور اللاهوت على المسيح كمعنى استواء الإله عند الإسلاميين على العرش ، مع مصيرهم إلى إحالة المماسة والمحاذاة . فهذه مذاهبهم .

ثم يعبرون عن الإتحاد بالتدرع ، والعبارتان راجعتان إلى محصول واحد . ومأخذ التدرع فى اللغة واضح ، وكأنهم يعتقدون تجوزاً وتحقيقاً اتخاذ اللاهوت جسد المسيح درعا ، تعالى الله عن قولهم . ونحن الآن نتبع جميع مذاهبهم بالنقض والإفساد مستعينين بالله عز وجل .

أما من قال : إن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله . فهذا باطل من أوجه : منها أن نقول لهم : الكلمة التى حلت المسيح على زعمكم ، هل انفصلت عن الجوهر القديم أم هى على الاختصاص به كما قيل الاتحاد بالمسيح ؟ فإن زعموا أنها لم تنفصل عن الجوهر القديم ، فيقال لهم : كيف حلت غير الجوهر القديم مع الاختصاص بالجوهر القديم ؟ !

ونحن نعلم علمَ اضطرار أن المعلوم الواحد إذا كان مختصا بذات ، ولم يزايلها ، فلا يجوز أن يختص بذات أخرى ، لم يكن مختصا بها قبل ، مع بقائه على ما كان عليه ، كيف وقد أعطانا(١) النصارى استحالة قيام العرض بمحلين فصاعدا . فإذا أحالوا ذلك فى الأعراض الحادثة ، فلأن يحيلوه فى الأقنوم القديم أولى . بل إذا

---

(١) فى الأصل : أعطونا .

أحالوه فى العرض ، فإحالته فى صفة النفس أولى ، إذ صفات النفس ألزم ، وهى باستحالة التعدى أخلق وأجدر ، إذ العرض القائم بالمحل ، يجوز تقدير عدمه عنه مع إعادته فى غيره ، ولا يجوز تقدير مزايلة صفة النفس النفسَ .

وربما قررنا هذا القسم من وجه آخر فقلنا : جسد المسيح ، والناسوت منه ، إذا قدّر عاريا عن الكلمة ، ثم حلته الكلمة ، فلا يتقرر ذلك إلا بأن يحدث فيه معنى لم يكن ، أو ينتقل إليه معنى . ويستحيل ثبوت معنى من غير حدوث ولا انتقال . وقد قالت النصارى باستحالة حدوث الكلمة ، واستحالة انتقالها . فبطل/ ماقالوه . ٤١٨

ولو ظن ظان بالنصارى أنهم يزعمون أن الكلمة زالت عن الجوهر القديم ، فهو يخالف مذهبهم . على أنه يلزم على ذلك وجوه من الفساد : أحدها : أن لا يكون الجوهر — بعد مولد عيسى — عالما . وهذا لم يصر إليه أحد منهم ، ويلزم عليه مزايلة صفة النفس للنفس ، إذ الكلمة عندهم صفة نفس للجوهر ، وصفات النفس لا تزول ، إذ لو جاز زوالها ، لجاز زوال صفة الجوهر الحادث ، وهذا ممنوع وفاقا .

ثم يلزم وجها آخر من الاستحالة وهو : أن ينتقل ما لا يقوم بنفسه ، فيلزم من ذلك تجويز انتقال الأعراض ، وذلك يجر إلى جواز قيام الأعراض بالأعراض ، أو إلى جواز انتقال الجواهر من غير أعراض ، وهذا مما أشبعنا القول فيه فى صدر الكتاب . ثم تجويز انتقال الأعراض أقرب من تجويز انتقال صفات الأنفس ، فإن صفة النفس لا توصف ، على حيالها ، بالوجود ، ومالا يوصف بالوجود ، فهو أبعد من الانتقال من العرض المتحقق له وصف الوجود .

ثم قد وافقونا النصارى على إمتناع انتقال القديم القائم بالنفس ، وهو الذى سموه جوهراً ، فإذا امتنع انتقال القائم بالنفس ، فلأن يمتنع انتقال صفة نفسه أولى ، فبطل مذهبهم من كل وجه .

ومن أوضح مانستدل به على هؤلاء أن نقول : هل تجوزون إتحاد الحياة بالمسيح ، كما جوزتم اتحاد العلم به ، أم تأبوه ؟ فإن أبوه — وهذا أصلهم — طولبوا بالفصل بين الأقنومين ، فلا يبدون فى امتناع الاتحاد فى أحدهما معنى صحيحاً إلا تحقق مثله فى الذى فيه النزاع ، ولا يخلصهم من الإلزام إلا طرد المنع فى الأقانيم ، أو طرد التجويز فيها .

فإن قالوا : إنما استدللنا على اتحاد العلم بالمسيح لما رأيناه متناثر العلوم ، لا يساهم فيها .

قلنا : سنبطل استشهادكم هذا عند ذكرنا شبهكم فى آخر الباب . على أنا نقول الآن : هل استدللتم على اتحاد الحياة به من حيث انفرد بالإقتدار عندكم على إحياء الموتى ، وخلق طير من طين ، والقدرة عندكم فى حكم الحياة ؟ فهلا تمسكتم بهذا الوجه ؟

ثم نقول : هلا قلتم إن الكلمة ، لما اتحدت بالمسيح ، فلا بد من إتحاد الحياة به ، إذ العلم الذى هو أقنوم الجوهر ، ينبغى أن لاينفرد عن الحياة التى هى أقنوم
٤١٩ الجوهر أيضاً ، وذلك أن العلم / يفتقر إلى الحياة ، ثم يصح أن تشترط فيه الحياة القديمة ؟

فهذه السبل أقرب إلى طرق النظر مما ذكروه . ومما يجرهم إلى ذلك : وصفهم المسيح بأنه إله ، مع مصيرهم إلى وجوب اتصاف الإله بأقنوم العلم. فهلا قالوا بوجوب اتصافه بأقنوم الحياة ، من حيث اعتقدوا كونه إلهاً ؟ فبطل ما قالوه ، وتبين أنهم لا يجدون مخرجاً عن طلبة من يطالبهم باتحاد الأقانيم الثلاثة بالمسيح ، وباتحاد أقنوم واحد غير ما عنيوه . ولا يجد المحقق لمذهب النصارى محصولا عند الفحص والتنقير ، ويلفيها مستندة إلى محض التحكم . وهكذا تجرى فروع الأصل الذى لم يعضد بتحقيق . وسنذكر لهم تمسكا ببعض ظواهر آى القرآن ، وننفصل عنه إن شاء الله .

ومما نتمسك به على هؤلاء أن نقول : هل تجوزون أن تتحد صفة نفس جوهر بعرض ، أو تتحد صفة نفس عرض بجوهر حتى يصير الجوهر فى حكم سواد عند تقدير اتحاد صفة نفس السواد بالجوهر ؟ وكذلك نفرض الأمر على الضد من ذلك ، فإذا أبوه — وهو حقيقة أصلهم — إذ ليس فيهم من يجوز الإتحاد فى صفة أنفس المحدثات ، فيقال لهم : إذا امتنع ذلك فى الحوادث ، مع أنها عرضة التبديلات والتغييرات ، فلأن يمتنع ذلك فى القديم المتعالى عن التبدل والتغيير أولى .

وهذا مالا محيص عنه . فإن راموا فى ذلك فصلا ، وقالوا : حكم العرض يناقض حكم الجوهر ، إذ الجوهر قائم بنفسه ، والعرض لا يقوم بنفسه ، فلما تناقضا فى حكميهما استحال اتحاد صفة أحدهما بالآخر . وهذا الذى ذكروه لا محصول له . فإنا لم نلزمهم أن يأخذ الجوهر صفة العرض فى أن لا يقوم بنفسه ، مع بقائه على صفة فى القيام بالنفس . فإنا لو ألزمنا ذلك لتناقض أن يقوم بنفسه ، ولا يقوم به . وإنما الذى ألزمناهم : أن يأخذ الجوهر حكم السواد فى كونه سوادا ، وليس يتحقق فى ذلك من التناقض ما ذكروه .

فإن قالوا لواحد : حكم السواد فى كونه سوادا ، يوجب أن يكون فى حكم السواد من كل وجه .

قلنا : يلزمكم على طرد ذلك أن تقولوا : إذا اتحد العلم بالمسيح ، وجب أن تتحد به الأقانيم كلها ، فإنها صفات الجوهر القديم وخواصه . وهى لا تتبعض ثبوتاً وانتفاء .

٤٢٠ والذى / يقرب الحق فى ذلك : أنه إن تحقق بعد حكم الجوهر عن حكم السواد ، فلأن يتحقق ذلك فى حكم الناسوت واللاهوت أولى . وجملة القول فى ذلك : أن اللاهوت يخالف الناسوت ، كما يخالف الجوهر العرض . وقد قدمنا فى كتاب « التماثل والاختلاف » أن المختلفين من وجه ، مختلفان من كل وجه . فإذا

امتنع اتصاف حادث بصفة نفس حادث يخالفه ، فيجب أن يمتنع ذلك فى الحادث القديم .

ومما ألزمهم القاضى فى مجارى كلامه أن قال : لوجاز اتحاد أقنوم الجوهر القديم بالناسوت ، لوجب ان يجوز إتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم . وهذا ما لا يجدون فيه فصلا . وأقصى ما يؤثر عنهم فى ذلك أن قالوا : لو اتحدت صفة حادث بالجوهر القديم ، لاقتضى انتقاصه . وإذا إتحد أقنوم الجوهر بالناسوت ، اقتضى تشريفه ، ولا بعد فى تشريف الناسوت ، وإنما البعد فى انتقاص الجوهر .

وهذا الذى قالوه ساقط من أوجه : أقربها : أن مضاهاة الناسوت اللاهوت فى صفة الكمال ، والاتصاف بالإلهية مستحيل ، كاستحالة مضاهاة القديم الحادث فى صفة النقص .

ثم نقول : إن وجب إنتقاص الجوهر باتحاد صفة نفسه بحادث به ، وجب انتقاص الأقنوم باتحاده بحادث ، فإن لم يجب ذلك فى أحد الطرفين ، لم يجب فى الثانى . ثم نقول : الجوهر المخصوص بالأقانيم ، لا تثبت له الإلهية عندكم على ما سنوضحه إن شاء الله . فإذا لم يتصف بالإلهية ، مع اختصاصه بالأقانيم ، وجب أن لا ينتقص ، وإن اتحدت به صفة لحادث ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

ومما يصعب موقعه عليهم أن يقال لهم : قد ثبت من أصلكم اتحاد الكلمة بغير المسيح ، وكل ما يدل على امتناع ذلك فى غير المسيح ، يدل على امتناعه فى المسيح. ولهم فى ذلك اضطراب : فمنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئى ، يعنون المسيح . ثم المسيح تولج فى الإنسان العام الكلى . ومنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الكلى . وسنعقد فى ذلك مسألة ، نوضح فيها تناقضهم .

فهذه جمل كافية فى الرد على من قال بحلول الكلمة المسيح . فأما الذين قالوا بالاختلاط والامتزاج ، وتمثلوا بمخالطة الخمر اللبن ، فكل ما قدمناه رداً على

الأولين ، فمورد / على هؤلاء . إذ ما يدل على امتناع الحلول فى الأقنوم ، فهو ٤٢١
بالدلالة على امتناع الامتزاج والاختلاط أولى .

ثم نخصص هؤلاء بأن نقول : الاختلاط إنما يتحقق على ما ذكرتموه بين الأجرام والأجسام ، والأقنوم ليس بجرم ولا حجم ، بل لا يتخصص بوصف الوجود على التفريد والتحديد . فكيف يتصور مخالطته الأجسام ؟

ووضوح ذلك ، يغنى عن كشفه . ثم نقول لهم : لا معنى للاختلاط عندنا أكثر من التجاور . والتجاور ليس يتحقق إلا بين متحيزين ، مختصين بجهتين ، جهة كل واحد ، منقطع الآخر . فإن أرادوا بالاختلاط فى ذلك مذهباً وحجاجاً ، فقد صرحوا بتحيز القديم . وقد قدمنا فى الرد على القائلين بالتحيز ما فيه مقنع . وإن عنوا بالاختلاط تداخل الأجسام ، على ما صار إليه النظّام ، فقد قدمنا من الرد عليه ما فيه اقتناع . وإن لم يفسروا الاختلاط بالمجاورة ، وتدانى الذوات ، ولا بالتداخل ، ولم يفسروه أيضاً بالحلول ، كما حكيناه عن المتقدمين ، فلا يبقى للعبارة التى أطلقوها محصول فى الكلام على المذاهب بالرد والقبول ، فرع لفهمها ، والإحاطة بها .

وإن ذكروا معنى صحيحاً ، وزعموا أنهم عنوه بالاختلاط نقل منهم المعنى ، ونوقشوا فى العبارة .

ومما تمسك به القاضى رداً على هؤلاء ، أن قال : ما خالط جوهراً أو جواهر بعد أن لم يكن مخالطاً ، فذلك دال على حدثه . فإن الذى توصلنا به إلى العلم بحدث الجواهر ، أنا رأيناها متجاورة ومتباعدة . فعرفنا أنها لا تخلو عن الحوادث . والذى قاله النصارى ، يجرهم إلى القول بحدث الأقنوم ، أو إلى القدح فى دلالة حدث الجواهر . فإن راغوا ولم يثبتوا حقيقة الاتصال ، روجعوا فى ذكر معنى الاختلاط . وقد سبرت مذاهبهم فرجعت — مع اختلافها — إلى الحلول ، كما قدمنا ذكره .

فأما الذين قالوا : الكلمة انقلبت لحماً ودماً ، فكل ما قدمناه من الأدلة يعود

على هؤلاء . فإن الدال على امتناع حلول صفة النفس ، دال على استحالة انقلابها. فلا معنى لتكرار ما سبق .

ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب ، وافقوا إخوانهم فى الاختلاط أولا ، ثم
٤٢٢ زادوا /عليهم بالانقلاب . وكل ما دل على امتناع الاختلاط ، يعود على هؤلاء .

ثم نقول لهم : أتجوزون انقلاب الجوهر عرضاً ، وانقلاب العرض جوهرا؟ فإن أبوه وامتنعوا منه ، وهو أصلهم ، قيل لهم : إذا امتنع ذلك فلئن يمتنع انقلاب الأقنوم لحا أولى . ثم نقول : إذا قام العلم بالواحد منا ، فينبغى أن ينقلب لحماً ؛ بل هذا أقرب وأولى ، ولا مخلص لهم عن شىء من ذلك .

ثم يقال لهم : جوزوا انقلاب اللحم أقنوما ، كما جوزتم انقلاب اللا أقنوم لحما .

ثم يقال لهم : أليس اللحم كان لحماً ، قبل تقدير اتحاد الكلمة به ، فما معنى انقلاب الكلمة إلى اللحم ؟ فإن أرادوا بذلك أنه صار عين ذلك اللحم ، فلقد كان عينه قبل ذلك ، فلا معنى لانقلاب شىء إليه من غير زيادة . وليس من أصلهم أن الأقنوم انقلب لحما زائداً ، وانضم إلى لحم المسيح ، فلا معنى لمصير الأقنوم لحما إلا أن يقدر انتفاؤه مع بقاء اللحم لحما ، فتدبروه .

ولا يتحصل من مذاهبهم إلا الحلول المقدم . ومما يطالبون به أن يقال لهم : كما أطلقتم انقلاب الأقنوم لحما ، فاطلقوا انقلابه حادثا ، مفتتح الوجود . والذى يحصل القول فى ذلك : أن لحم المسيح حادث ، وصار عين أقنومه(١) مثل عين لحمه ، يجب أن يكون حادثا على الضرورة . وإن امتنعوا من كون لحمه حادثا ، انجروا إلى الدهر ، ونقضوا دلالات حدث العالم . فإن جملة دلالات حدث العالم ، كانت

---

(١) غير واضحة فى الأصل

متحققة فى جسد المسيح عليه السلام وشبحه فإما التزام قدم كل جوهر والقطع فى دلالات حدثها ، وإما القطع بحدث المسيح .

وأما ما صار إليه الروم من أن الأقنوم والمسيح صارا شيئا واحداً ، فكل ماقدمناه فى الرد على الأولين رداً عليهم . وما رددنا به على القائلين على الاختلاط ، رداً على هؤلاء . فإنهم قالوا بالاختلاط ، ثم حكموا بالاتحاد بعده .

ثم نقول : المصير إلى أن الاثنين صارا واحداً ، ولم يعدم واحد منهما ، خارج عن ضرورة العقل . ولو جاز ذلك ، جاز إتحاد جوهرين من غير أن يعدم أحدهما ، وجاز إتحاد عرضين قائمين بمحل واحد ، وهذا يجر إلى أن العرق الباسق نواة إتحاداً من غير عدم . وأقرب ما يلزم على ذلك أن لا نستبعد / من أصحاب ٤٢٣
العنصر ما قالوه من إتحاده فى الأزل ، مع تعدده من غير مريد فيما لا يزال .

ثم نقول لهؤلاء : الأقنوم فى حكم المخالفة للجوهر ، ومصير المختلفين واحد محال . فإن ذلك يؤدى إلى نفى اختلافهما . والذى يوضح ذلك : أنه لو لزم من اتحاد الكلمة بالمسيح مصيرهما شيئاً واحداً ، فيلزم من إختصاص الأقانيم بالجوهر — على أقصى ما يقدر فى الاختصاص — أن تتحد . فإذا لم تتحد الأقانيم مع اختصاصها بالجوهر ، فلأن لا تتحد مع الناسوت أولى . ولا يخلصهم من ذلك إلا إبطال التثليث ، والمصير إلى الاتحاد طرداً للباب ، وأما إبطال الاتحاد الذى اعتقدوه فى الكلمة والمسيح . وإن رجعوا فى تفسير الاتحاد إلى اختصاص الأقنوم بالناسوت ، وأن الأقنوم لا ينفرد بوجود على حياله ، فقد عادوا إلى مذاهب أصحاب الحلول . ولا نظن أنهم يعودون إلى ذلك أبداً ، بل من معتقد الروم الاتحاد الحقيق . فهذه جمل تقع فى الرد على هؤلاء ، فحذفنا منها بعض ما بسطه القاضى ، وزدنا على المعانى من سائر كلامه وكلام غيره .

وأما القائلون بالظهور ، والمتمثلون بما يظهر على الأجسام الصقيلة ، فيبعدون عن التحصيل . وذلك أنا نقول لهم : أرباب العقول ، فيما نرى ، عند

مقابلتهم الأجسام الصقيلة ، على ثلاثة مذاهب . فالذى نرتضيه : أن الناظر فى الجسم الصقيل ، إنما يرى نفسه على مجرى العادة ، ولم يحدث فى المرآة أمر لم يكن. وصار المعتزلة إلى قريب من ذلك ، غير أنهم زعموا : أن الرائى يرى نفسه بانعكاس الأشعة إلى مبعثها من ناظر العين ، على ما سنبسط القول فى ذلك فى الإدراكات إن شاء الله . ولم يصر واحد من القسس إلى تغير المرآة ، وتبدل صفتها ، بل أجمعوا على أنها على ما كانت عليه . إنما الرائى رأى ما لم يكن رآه قبل . فإن جريتم على هذا القياس ، فاحكموا بأن المسيح ، مع ظهور الكلمة عليه ، كهوَ إذ[ا] لم تظهر عليه .

وصار صائرون من المائلين إلى الطبع والفلسفة إلى أن ما يقابل الصقيل ، منطبع. فتصور بما لا يكترث هؤلاء ، بأن يقولوا : وجد فى المرآة ما لم يكن . فإن أنتم
٤٢٤ سلكتم هذه الطريقة فقد / عدتم إلى مذهب إخوانكم ، وحكمتم بحلول الكلمة فى فى ذات المسيح ، فلم يستقر لهؤلاء مذهب . ثم لو كان ما قالوه ظهوراً محضاً ، من غير اتصاف المسيح به ، فينبغى أن لا يثبت للمسيح صفة الإلهية(١) على مقتضى أصلهم . وهم مجمعون على أن المسيح إله ، ونحن نعلم أن المرآة ، إذا ظهر عليها على زعمكم إنسان ، لا يصير إنسانا . فكيف كان المسيح إلها مخترعا ، محييا ، مميتا ، ومعلوم أن المرآة لا تكتسب حكما من أحكام ما ظهر عليها ؟ فاضمحل أصلهم وتلاشى . ثم لم كانت الكلمة بالظهور أولى من الروح ، أو الآب ، أو الجوهر نفسه ؟ فلا يجدون فى ذلك فصلا . والرد على المتمثلين بالطابع والخاتم يضاهى الرد على هؤلاء .

على أنه لا يظهر فى الشمع خدش الطابع ، ونقش الخاتم أبداً ، بل إن كان كان نقش الطابع حروفاً(٢) ثابتة ورسوماً (٣) ناشزة ، فإذا تحامل بها المتحامل

---

(١) فى الأصل : اللاهية

(٢) فى الأصل : حروف

(٣) فى الأصل : رسوم

على الشمع ، غاص ما نشز من الخاتم فى الشمع ، وانخرط فى الشمع أشباه الأخاديد ، وإن كان نقش الخاتم احتفاراً ، كان نقش الشمع ناشزاً . وكل ذلك تكلف ، وفيما قدمناه غنية .

فأما الذين فسروا الظهور بقريب من مذاهب الإسلاميين فى إستواء الله على العرش ، فقد أبعدوا النجعة ، وطمعوا فى غير مطمع . فإن المعنى بالإستواء عند ذوى التحقيق : القهر ، والاقتدار ، وعلو القدر . فإن فسرو الظهور على عيسى بذلك ، فلا اختصاص له إذاً ، إلا أن يخصص بالذكر تشريفاً ، كما جرى ذلك فى العرش ونحوه ، ولا نراهم يخبرون بذلك . ومن حمل الاستواء ، من المنتمين إلى فئتنا ، على المحاذاة أو المماسة — تعالى الله عن قولهم — فهو يخالف مذهب النصارى . فليس لهم استرواح إلى شيء من ذلك ، فاعلموه .

شبهة النصارى فى الاتحاد

محصول قولهم ، وإن كثرت العبارات ، يؤول ويرجع إلى ما ظهر على عيسى عليه السلام من الآيات والمعجزات . فيقولون : لما اختص عيسى ، من بين كافة الناس بإبراء الأكمه ، والأبرص ، والإنباء عن الغيوب ، وإحياء الموتى ، وكانت هذه الأشياء تقع على حسب قصده واختياره ، وعلى موجب مراده وارتياده ، كما كانت (١) سائر أفعاله واقعة عن إقتداره وإيثاره ، وإنما / استبان ذلك من ٤٢٥
حيث وقعت على حسب اختياره . ولو جاز المصير إلى أن الآيات الواقعة على حسب القصد والاختيار ، لم تكن من فعله ، لجاز إدعاء ذلك فى سائر الأفعال المعتادة . فإذا بنوا عند أنفسهم بهذه الطريقة ، أن الآيات ، وخوارق العادات ، كانت من فعله ، رتبوا عليه مرامهم وقالوا : قد أعطيتمونا أن إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وليس من قبيل مقدورات البشر ، فيجب أن يكون المقتدر

---

(١) فى الأصل : كان

عليها متصناً باللاهوت . وهذا الذى ذكروه وإن احتوى على جميع شبههم ، فلا محصول له ، وهو متركب من الدواعى المحضة .

وأما قولهم : إن الآيات كانت تظهر على حسب قصده . فهذا سديد لامناقشة فيه ، وبه تتميز المعجزات عندنا من الكرامات على بعض التفاصيل .

وأما الذى رتبوا على ذلك ، من إدعاء كونها مقدورة له ،ففيه التنازع . وذلك أنا نقول أولا :ما كان ، صلوات الله عليه ،يظهر شيئاً من الآيات ،حتى يبتهل إلى الله عز وجل ، ولا يألوا فى الرغبة إليه جهداً ، حتى يظهر الله ما سأل بعد إلحافه فى السؤال ،وإحفائه فيه . وصح عندنا فى الأقاصيص أنه ، صلوات الله عليه ، كان يقدم على ما يريد إظهاره ، من إحياء الموتى، صلاة لله تعالى، يخنع فيها ويخضع، ويسمى الله بما علّمه الله . فإن ادعى النصارى أنه كان يظهر هذه الآيات من تلقاء نفسه ، وأنه كان لا يسأل الله إظهارها ، بل كان يستقل ، ويستبد بنفسه ؛ فهم منازعون فيما إدعوه أشد المنازعة . وإن اعترفوا بما قلناه ، فقد سقط حجاجهم بقولهم : إنه كان يحدث الآيات بنفسه .

ثم نقول : لو سلم لكم مسلم جدلا ، ظهور الآيات منه من غير مسئلة ورغبة إلى الله ، فليس فيه معتصم . فإن وقوع الشيء على حسب قصد الإنسان واختياره ، لا يدل على كونه من فعله عندنا ، ولذلك صرنا إلى أن من دفع حجراً ، حتى تنهد من علو إلى سفل ، فقد وقع ذلك على حسب قصده ، وليس ذلك من فعله ، ولا من مقدراته . وكذلك القول فى جملة ما وصفه بعض الناس بالتولد ، وكذلك
٤٢٦ الشِّبعُ والريّ يحصلان على حسب القصد / ، وليسا من مقدورات البشر . وكذلك القول فى إثبات كثير من الألوان . وسنوضح هذا الفصل فى خلق الأعمال إن شاء الله تعالى .

والذى قالوه من أن ذلك يورث ريباً وتشككا فى الأفعال المعتادة ، إذ إنما تتميز الأفعال المقدورة عن غيرها ، بوقوع المقدورة على حسب القصد ، فهذا

مردود أيضا . فإنا لانقول إن المقدور يتميز عن غيره بوقوعه على حسب القصد ، إذ قد يقع الفعل مقدوراً من الساهى ، والنائم ، والبهائم من غير قصد واختيار .

ثم الذى يقطع دابرهم ، ويحسم تشغيبهم ، أن نقول : طرد كلامكم ، يوجب عليكم أن موسى عليه السلام إله ، من حيث كانت الآيات تصدر منه حسب قصده واختياره . فإن أنكروا من أمر موسى عليه السلام شيئاً ، انعكس عليهم مثل ذلك فى أمر عيسى عليه السلام . وإن ادعوا أنه كان يفعل ذلك مبتهلا إلى الله تعالى ، أو إلى عيسى ، لم يسلوا من قَسْلب ذلك عليهم .

ومما يتمسكون به أن قالوا : قد وافقتمونا على أن عيسى كلمة الله ، ونطق بذلك كتابكم ، فإنه قال تعالى : «إنما المسيح عيسى بن مريم ، رسول الله وكلمته ، ألقاها إلى مريم وروح منه[١]» . ثم قالوا : وهذا نص مذهبنا ، وعضدوا ذلك بأن قالوا : الكلمة قديمة عندكم ، إذ الكلمة فى معنى الكلام ، والكلام عندكم قديم .

قلنا : لا ننازعكم فى تسمية كلمة ، ولكن من أين لكم قدمها ، وبم تنكرون على من يزعم أن الكلمة ليست فى معنى الكلام ، وإنما المراد بها الآية ؟ والآيات عندنا تسمى كلمات ، وهو المعنى بقوله « ما نفدت كلمات الله[٢] » معناه : ما نفدت آيات الله ، وبدائع مقدوراته سبحانه وتعالى. وهذه الآية يترجمها قوله تعالى « وجعلناها وابنها آية للعالمين[٣] » .

وسبيل تحصيل القول : أن نقسم الكلام عليهم فنقول : أنتم لاتخلون: إما أن تستدلوا بقضية عقل ، أو تتمسكوا بظاهر آية من القرآن . فإن استدللتم بقضية عقل ، سقط استدلالكم فى أوجى ما يقدر ، إذ نازعناكم فى كون الكلمة قديمة . وإن كان مسلككم بظاهر الآية ، فهو إلزام وليس باستدلال . ثم لنا فى تأويل قوله تعالى « وكلمته

---

(١) ١٧١ : ٤ — (٢) ٢٧ : ٣١

(٣) ٩١ : ٢١

٤٢٧ ألقاها إلى مريم[1] ، وجهان بعد تقديم أصل ، وهو/ أن الكلمة لو حملت على ما قلتموه واعتقدتموه ، لما قضت الآية ، فإن مفتتحها يدل على تفريعهم ، وتوبيخهم وزجرهم عن غلوهم فى دينهم . فإنه تعالى قال « يأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق[2] » . فلو أراد تعالى بذكر الكلمة ما ظنوه ، لكان مثبتاً فى سياق الكلام ما وبخ به فى إبتدائها ، وهذا ما لا يلتبس على لبيب .

ثم فى التأويل وجهان : أحدهما : أن الكلمة بمعنى الآية كما قدمناه . والآخر : أن المعنى بالقاء الكلمة إلى مريم ، تكوينه سبحانه وتعالى ابنها عند قوله « كن » . والمقصود من الآية أنه اخترعه الله تعالى بدئا ، وكوّنه من غير والد ، وقال له كن فكان .

فهذا تفسير القاء الكلمة إلى مريم . ويوضح ذلك قوله تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم، خلقه من تراب ثم قال له كن[3] » . فهذا تفسير الكلمة ، والقاؤها إلى مريم ؛ ظاهر التأويل ، إذ كل أمر اتصل بمأمور ، فهو ملقى إليه من حيث إتصل به فهماً وعلماً .

ومما يتشبثون به كثيراً قوله تعالى: «فنفخنافيها[4] من روحنا[5]». ولامستروح لهم فى هذه الآية ، لا استدلالا ، ولا إلزاماً ، إذ ليس من أصلهم أن الروح حلّ المسيح ، وإنما حلّه عندهم العلم ، وهو الكلمة ، والروح عندهم هو الحياة . وإن سمى العلم به ، كان تجوزا ، نازلا منزلة تسمية العالم روحانيا . ثم تأويل الاية سهل المدرك . والروح ترد على معان : فقد ترد فى القرآن ، والمراد به الوحى ، وهو المعنى بقوله « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا[6] » . وترد والمراد به ، جبريل ، وهو المعنى بروح القدس . والروح أيضاً اسم ملك يصف[7] الملائكة

---

(١) ١٧١ : ٤
(٢) ١٧١ : ٤
(٣) ٥٩ : ٣
(٤) فى الأصل : فيه
(٥) ٩١ : ٢١
(٦) ٥٢ : ٤٢
(٧) فى الأصل : يقف

يوم القيامة صفاً ، وهو بنفسه يوازنهم . وقد فسر كثير من المفسرين بذلك قوله تعالى « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً(١) » . وقد ترد الروح ، والمراد به أرواح الأشخاص ، وهو المراد بقوله تعالى « قل الروح من أمر ربى(٢) » . فإذا كان اللفظ متردداً بين معان ، فلا نسوغ الاسترواح إلى ظاهره إلا مع إقترانه بما يفسره ، وكل مفتقر إلى التفسير ، لا يستدل بظاهره . ثم لاامتناع ، بعد سقوط وضوح الاستدلال ، فى حمل الروح على أرواح الأشخاص والأشباح . ووجه إضافته إلى الله تعالى فى قوله « من روحنا » التشريف والتكريم ، على ما قدمناه عند ذكرنا تأويل الظواهر .

وأما قوله تعالى « وأيدناه بروح القدس(٣) » فهو جبريل عليه السلام ، وكان
٤٢٨ يأتى / عيسى ويؤيده ، ويسدده . فقد سقط ما تمسكوا به من كل وجه . وربما يتمسكون بفصول ، ويزعمون أنها من الإنجيل ، وسنذكر فيها فصلا ، ونذكر ما يدل عليهم مما يعترفون به من الإنجيل .

القول فى ذكر مذاهبهم

فى الجوهر ومغايرته الأقانيم

اختلفت النصارى فى الجوهر والأقانيم . فزعم اليعقوبية والنسطورية أن الجوهر ليس بغير الأقانيم ، ثم اختلفوا ، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر : هو الأقانيم . وإليه تمثَّلَ الدهماء منهم . وزعم آخرون أن الجوهر لا يقال إنه غير الأقانيم ، ولا يقال إنه هى . وزعموا أنهم جروا فى ذلك مجرى مثبتى الصفات حيث قالوا : إن الصفات ليست غير الذات ، ولا يقال إنها هى . وذهب الروم وهم الملكية إلى أن الجوهر غير الأقانيم . ثم لهم خبط واضطراب فى مخالفة الجوهر الأقانيم ،

---

(١) ٧٨ : ٣٨ (٢) ١٧ : ٨٥
(٣) ٢ : ٨٧

وموافقته لها ، ونحن نعقد فى هذا الباب فصلا ، ونبدأ الآن بالرد على اليعقوبية والنسطورية .

فأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر ، هو الأقانيم . فقد خرجوا عن المعقول ، وجحدوا الضرورة . فإن الأقانيم مختلفة عندهم ، لا تسد الروح مسد الكلمة ، ولا يسد الأب مسد الابن . والجوهر ، فى نفسه ، لا يختلف . قالوا : خد الذى لا يتصور فيه الاختلاف ، كيف يكون غير المختلفات ؟ وكيف يكون المتحد متعدداً ، والذى لا يختلف مختلفاً ؟

والذى يوضح ذلك ، أن الكلمة اتحدت بالمسيح عندهم دون الجوهر ، فلو كان الجوهر عين الكلمة ، فكان متحداً بالمسيح ، من حيث اتحدت به الكلمة ، أو كانت الكلمة غير متحدة بالمسيح ، من حيث لم يتحد به الجوهر . ولا مزية فى التناقض على قول من يقول : الكلمة ليست هى الروح ، والجوهر عين الكلمة والروح ، وإذا كان الجوهر كلمة ، كانت الكلمة جوهراً ، فيلزم أن تكون الكلمة روحاً ، ولا تكون روحاً . وهذا مبلغ من الجهل لا يبوء به عاقل .

وأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر لا يقال فيه إنه غير الأقانيم ، ولا عينها ، فالكلام على هؤلاء يترتب على مسائلتهم عن معتقدهم فى الأقانيم مع الجوهر . فنقول : لاشك أنكم تحكمون بأن الجوهر موجود ، قديم ، فما قولكم فى الأقانيم؟ أهى موجودات زائدة على ذات الجوهر ، أم لا توصف الأقانيم بالوجود ، ولا بالعدم تشبيهاً لها بالأحوال / عند مثبتيها ؟ ٤٢٩

فإن زعموا أن الأقانيم موجودة ، وأنها مع الجوهر أربعة موجودات ، غير أنهم مع الاعتراف بذلك ، منعوا من إطلاق المغايرة ، فهذا قريب . إذ حملهم على الامتناع من المغايرة إنباؤها عن جواز العدم كما قدمناه فى باب التغاير . غير أنهم يلزمهم مالا قبل لهم منه وهو ابطال التثليث وإثبات التربيع . فإنه إذا ثبت الوجود لأربعة فقد زال التثليث .

ويقال لهم : إذا جعلتم كل أقنوم إلهاً ، فهلا جعلتم الجوهر إلهاً ؟ وهذا ما لا محيص لهم عنه . وإن اعترفوا بذلك ، زيغوا وانسلوا من النصرانية . والنصارى على اختلاف مللهم مجمعون على التثليث . فهذا لو زعموا أن الأقانيم موجودات . فإن زعموا أنها لا توصف بالوجود ونزلوها منزلة الأحوال ، قلنا : عليهم طرق ، أقربها مأخذاً نفي الأحوال . فإذا سددنا عليهم طرق إثبات الأحوال، بطل كل ما عولوا عليه ، وصدهم عن إثبات الأحوال هين مع إنكارهم كون القيام بالنفس حالا ، وكذلك قولهم في السمع ، والبصر ، والبقاء ، والقدم، وكل ما يحيل كون هذه الأشياء أحوالا ، فهو متحقق في الأقانيم التي ذكروها . وسنذكر في رد الأحوال وإثباتها قولا مقنعاً في كتاب « الصفات » إن شاء الله تعالى . فهذه طريقة .

ولنا أن نقول : إن منعتم كون الجوهر غير الأقانيم ، وقدر استقامة ذلك لكم ، فما قولكم في كل أقنوم مع الأقنوم الآخر ؟ فإن زعموا أنهما متغايران، فقد هدموا ما بنوا ونقضوا ما استبنوا . فإن الأقانيم لا تتصف بالوجود في ذواتها ، فكيف تتصف بالتغاير ؟ وإن لم يبعد ذلك ، فلئن لا يبعد التغاير بين الجوهر والأقنوم أولى . فإنه إذا تغاير معلومان ، غير موصوفين بالوجود ، فلأن يمتنع أن يغاير موجود معلق ما لا يوصف بالوجود [أولى] . وإن زعموا أن الأقانيم لا تتغاير ، فقد قاربوا . ولكن يقال لهم : الأقانيم مع امتناع تغايرها ، تثبت وتوضح بأنها ثلاثة ، فما المانع من عد الجواهر رابعاً له ، وإن لم يكن مغايراً لها ؟ وهذا مالا محيص منه إلى النباذ(١) . وإن عادوا إلى الجهالة الأولى ، وزعموا أن الجوهر عين الأقانيم ، عدنا لهم ، وأوضحنا إفتضاحهم .

فإن قالوا : قولنا فيما ألزمتمونا ، كقولكم في الجوهر / وأحواله ، إذا أثبتم الأحوال . ٤٣٠

---

(١) لعلها : التنابذ .

قلنا : إن رضيتم بذلك حكماً خصمتم . وذلك أنا إذا أثبتنا الأحوال ، فيتصف الجوهر مع أحواله بأنها معلومات ، ولا يتحاشا من عد الأحوال . ثم إذا لم يستبعد ذلك فى الأحوال ، لم يستبعد فى الجوهر الموجود . فإذا وصفنا الجوهر بثلاثة من الأحوال ، لم يبعد أن يكون الجوهر معها أربعة . بل الجوهر أولى بالعد من أحواله . ولو امتنع ممتنع من العد ، فنمتنع عن تعدد الأحوال دون الذوات . فأما المصير إلى عد الأحوال ، والامتناع من عد الجوهر ، فهو قلب للحقائق ، وتمسك بما يناقضها . فإن الذات الثابتة ، الموصوفة بالأحوال ، المنعوتة بالوجود ، [أولى] بالعد من الأحوال التى لا تتصف على حيالها بالوجود . فقد وضح بطلان مذاهبهم ، واضطراب مطالبهم من كل وجه ، واستبان أنه لا مستروح لهم فى مذاهب مثبتى الأحوال .

ومما ينبغى أن لا يغفل المحصل عنه فى مجارى كلامه ، أن يقول . ما يحصل من مذهبكم ، أن الأقنوم لا يتصف بالوجود ، ثم وصفتموه بكونه علماً ، حياة ، وهذا خروج عن قضية التحقيق . فإن ما ثبت له وصف عام ، ووصف خاص ، فمن المستحيل ثبوت الوصف الخاص مع انتفاء العام . وإيضاح ذلك أن كل حادث لما اتصف بالوجود والحدوث ، وكان الحدوث أخص من الوجود ، فاستحال ثبوت الحدوث دون الوجود ، وإن لم يستحل على الجملة ثبوت الوجود دون الحدوث . وكذلك السواد اتصف بكونه سواداً وكونه لونا ، وكونه عرضاً . ثم كونه سواداً أخص من كونه لونا ، وكونه لونا أخص من كونه عرضا . فاستحال سواد ليس بلون ، وإن لم يستحل لون ليس بسواد . واستحال لون ليس بعرض ، وإن لم يستحل عرض ليس بلون . وسنستقصى ذلك فى الصفات إن شاء الله تعالى .

فإذا ثبت ذلك قلنا : كل علم متصف بالوجود ، وكونه علماً أخص من وجوده ، فإذا جاز وصف الأقنوم بأخص الوصفين ، وجب وصفه بأعمهما . فهذا وجه الكلام على هؤلاء .

فأما الذين قالوا : إن الجوهر غير الأقانيم ، فهؤلاء أقرب إلى إبطال التثليث من الأولين . فإنهم إذا أثبتوا الأقانيم ، وصرحوا بعددها ، ثم أثبتوا الجوهر مغايراً لها ، فقد زادوا على الثلاثة / وأفصحوا بذلك . إذ من ضرورة كل مغاير ٤٣١
لمتعدد أن يجوز عدّه مع المتعدد . فإذا لزم اليعقوبية والنسطورية ، إبطال التثليث ، فلزوم ذلك بالملكية أولى .

فإن قالوا الجوهر ، وإن غاير الأقانيم الثلاثة ، فهو مع الأقانيم ثلاثة .

قلنا : هذا الآن جحد الضرورة ، وتلاعب بقضية العقل ، فإنكم صرحتم بالمغايرة أولا ، ثم زعمتم أن الذى هو غير الأقانيم عين الأقانيم ، وهذا غاية الجهل. ثم إن لم يبعد ذلك فيما ألزمتم ، لم يبعد أن يقال : الإبن وإن غاير الآب فهو هو ، والكلمة وإن غايرت الروح والوجود ، فتعد معهما أقنومين . فليس عدّ الكلمة مع الروح والوجود أقنومين بأبعد من عد الجوهر المغاير للأقانيم الثلاثة معها ثلاثة .

وإن تعسف من لا يحصل مذهبهم لا يتحاشى من إثبات أربعة ، ولكن إلهه ثلاثة . فهذا خروج عن مذاهب النصارى ، وإبداع قولة لم يصر إليها أحد منهم ، فإنهم مطبقون على التثليث من كل وجه .

ثم نقول : إذا أثبتم الجوهر زائداً على الأقانيم ، فما المانع من كون الجوهر إلهاً ؟ فإنا إن لم نبعد وصف كل أقنوم بأنه إله ، وإن كان كل أقنوم لا يتصف بالوجود ، فالجوهر أولى بالإلهية ، فإنه موجود موصوف بالأقانيم . والإله المخترع هو الحى ، العالم ، القادر . والجوهر هو الموصوف بكونه حيا عالما موجوداً . فإن العلم إذا اختص بذات ، لوجب كونها عالمة به ، وكذلك القول فى الحياة . ويستحيل علم لا عالم به ، كما يستحيل عالما لا علم له . والعلم الذى هو أقنوم عندهم ، ليس بعالم فى نفسه ، والحياة ليست بحية . والحى بالحياة ، والعالم بالعلم ، الجوهر . والموجود ، الحى العالم ، أولى بالإلهية من صفة لا توصف بالوجود ، وهذا واضح لاخفاء به .

فصل

[فى الرد على الملكية]

قد قدمنا من مذهب الملكية : أن الجوهر غير الأقانيم . ونحن الآن نوضح عليهم طلبة . فنقول : الجوهر المغاير للأقانيم مماثل لها ، أو مخالف لها ؟ ولهم فى ذلك طرق : فمنهم من يمتنع عن إطلاق المخالفة والموافقة ، وإذا استبعد ذلك منهم تمثلوا بمذهب مثبتى الصفات ، وقالوا : من أثبت الصفات القديمة ، لم يصفها بالاختلاف ، ولا بالتماثل . فإن لم يبعد ذلك من الإسلاميين ، لم يبعد منا . وسبيل
٤٣٢ الجواب عن ذلك أن يقال : إنما / امتنع بعض الإسلاميين من إطلاق الاختلاف من حيث قدروا لفظ الاختلاف منبئاً عن التغاير ، وقدروا التغاير منبئاً عن جواز العدم فى أحد المتغايرين ، والنصارى — نعنى الملكية منهم — لم يمتنعوا عن إطلاق المغايرة ، فلا وجه فى الامتناع عن إطلاق الاختلاف أو التماثل .

ثم نقول : من امتنع من الإسلاميين عن إطلاق ذلك ، إنما يمتنع عن إطلاق اللفظ مع اعتقاد حقيقة الاختلاف . ومن أصل الإسلاميين الذين يسلكون هذا المسلك ، ألا يطلقوا فى ذات الله وصفاته ، إلا ما يرد فيه إذن شرعى . والاختلاف بين الصفات ثابت عقلا قطعاً ، وإنما الامتناع عن إطلاقه لأمر يرجع إلى الشرع . وقد قال القاضى فى طائفة من المحققين : لا منع فى إطلاق الاختلاف على الصفات، مع تبعيد اللفظ عن الإيهام والإبهام . فسقطت معارضتهم من هذه الوجوه .

ثم نقول : لو سلم لكم ما ذكرتموه فى لفظ الاختلاف ، فلا يستتب ذلك لكم فى فى معناه . ونحن نقول : الجوهر هل يسد مسد الأقانيم ، وهل تثبت له أحكامها أم لا ؟ فلا يجدون إلى الجواب عنه سبيلا . فإذا قلبوا ذلك علينا فى الصفات ، أطلقنا القول بأن العلم لا يسد مسد القدرة ، ولا يثبت له خاص وصفها ، وإذا كان الإلزام على هذا السبيل لم تستقم عليه معارضتهم .

ومسلك بعضهم مسلكا آخر — وهو حقيقة أصلهم — فقالوا : الجوهر يوافق

الأقانيم من وجه ، ولا يوافقها من وجه . ثم ذكروا مذهباً لا يتحصــل أبداً .
فقالوا : الجوهر يوافق الأقانيم بالجوهرية ، وعنوا بذلك : أن كل أقنوم فهو من الجوهر ، وجوهر الكلمة هو جوهر الروح والآب . وزعموا أن الجوهرية تجمع الجوهر والأقانيم،وهذا وجهاتفاقها . ثم قالوا : الأقانيم تخالف الجوهر بالاقنومية إذ ليس الجوهر أقنوماً . وهذا خبط وتخليط وقول متهافت يناقض آخره أوله .
ويتبين المقصود فى ذلك بتقسيم وذلك أنا نقول : ما المعنى بقولكم إن الجــوهر يوافق الأقانيم بالجوهرية ؟ فإن أردتم بذلك أنه تثبت لكل أقنوم صفة الجوهر ، وإنما وافق الأقنوم الجوهر من حيث استويا فى صفة الجوهرية ، فيلزم من ذلك أن يكون كل أقنوم جوهراً[1] أو لا يكون شيئاً منها أقنوماً ، أو تكون بعض/ ٤٣٣
الجواهر أقانيماً لبعض ، أو يكون لكل جوهر أقانيم على الانفراد ، وكل ذلك يهدم أصولهم وينقضها . هذا لو أرادبقولهم الجوهر يوافق الأقانيم بالجوهرية ما ذكرناه .
فإن قالوا أردنا بذلك : أن الجوهر موافق الأقانيم من حيث اتصف بها ، وكان أصلا إلهاً . فهذا من ركيك القول ، ويلزم منه أن تكون الأقانيم موافقة للجوهر أيضاً من حيث كانت خواصاً[2] وصفات له ، فإن الاتصاف بالصفة إذا أوجب للموصوف مماثلة الصفة ، فتكون الصفة صفة الموصوف ، فينبغى أن يوجب لها مماثلة الموصوف . إذ لا فرق فى ذلك بين القولين ، وليس القائل بأحدهما الممتنع من الثانى ، بأسعد حالا من الذى يقلب عليه مذهبه بنفى ما أثبته وإثبات ما نفاه .
وهذا واضح لا خفاء به .

ونرى النصارى مطبقون — أعنى الروم — على أن الأقانيم متفقة بالجوهرية ، ويثبتون الجوهرية صفة لها ، ويطلقون أن جوهر الإبن يماثل جوهر الآب .
وقد أوضحنا أن هذا لا محصول له . فإنه لا معنى لقول القائل : الجوهر يوافق الأقانيم بالجوهرية ، مع القطع بأن الأقانيم ليست بجواهر . وإن فسروا موافقة الجوهر لها بأنه يجمعها ويتصف بها ، وليس ذلك من الموافقة فى شىء ، إذ الموافقة

---

(١) فى الأصل : جوهر

(٢) فى الاصل : خواص

إنما هى اتفاق الشيئين فى صفتين متفقتين ، كموافقة الجوهر الجــوهر فى التحيز ، وقبول الأعراض ، وما عداها من صفات النفس . فهذا هو المغنى بالموافقة ، ومثل ذلك ليس يتحقق فى الذى نحن فيه . فإن الجوهر ، من حيث جمع الأقانيم ، إنما كان موافقاً الأقانيم لو كانت الأقانيم تجمع جميعه ، فيساوى الجوهر الأقانيم فى هذه الصفة . فقد وضح أن الجوهر ليس يوافق الأقانيم فى صفة ، وبطل تفصيــل النصارى فى الموافقة بالجوهرية والمخالفة بالأقنومية ؛ واستبان أن الذى قالوا خلو من التحقيق ، فيضمحل لنا التحصيل . وقد انكشف الغطاء وحصحص الحق وانحسمت تمويهاتهم .

فصل

[فى الرد على النصارى فى اتحاد الكلمة]

ومما يتعلق بالباب الذى نحن فيه اضطراب اليعقوبية والنسطورية مع الملكية فى الإنسان الجزئى والكلى واتحاد الكلمة . فزعمت اليعقوبية والنسطورية أن المسيح إنسان جزئى ، اتحدت به الكلمة . وعنوا بالجزئى انه واحد من الناس ، وبعض
٤٣٤ من جملتهم ، واتفقت الروم على أن المسيح إنسان كلى جامع / بالإنسانية جزئيات الناس .

واختلفوا فى مريم عليها السلام . فصار الأكثرون منهم إلى أنها إنسان جزئى . وذهب شرذمة منهم إلى أنها إنسان كلى . واتفقوا على أن الاتحاد بالمسيح دونها . وهذه حماقات تمجها أسماع أرباب الألباب ، وتأباها قرائح ذوى التحقيق .

وأول ما نفاتح به هؤلاء أن نقول : ألم يكن المسيح صلوات الله عليه ، فى حكم الناسوت ، محدود الأقطار ، مضبوط الغاية ، والنهاية ، متحولا ، متنقلا ، آكلا شارباً ، جنيناً برهة ، ثم مولوداً منفصلا ، ثم سياحاً فى الأرض ، رواحاً ، ثم اختصصتم معاشر النصارى بقولة اختلقتموها ، وزعمتم أنه قتل وصلب ، وهم

لا ينكرون شيئا مما ذكرناه فى حكم الناسوت . فإذا ثبت ذلك قلنا : كيف يكون شبح من الأشباح ، وشخص من الأشخاص ، كل الناس ، مع العلم أنه يغاير آحادهم ويغايرونه ، ويباينهم ويباينونه ، وهذا جحد الضرورة ومراغمة البديهة ! ثم قد اعترفوا بأنه مولود من مريم ، صلوات الله عليهما ؛ وكيف يحتوى الجزء على الكل الذى هو جزء منه لولا الوقاحة والحمق ؟

فإن زعموا أن ناسوت المسيح ، لم يكن ما رؤى منه ، وإنما كان أمراً باطناً لا يرى ، يعم جزئيات الناس . وهذا من أعظم الجهالات ، فإنهم وافقونا فى أن المسيح رؤى إنسانا ، ويستحيل أن يكون كليا جزئيا . فإن ذلك متناقض واللاهوت منه هو الذى لا يرى عندهم دون الناسوت . وأما تقسيم الناسوت إلى مرئى وغير مرئى فلم يصر إليه أحد منهم ، فإنهم قطعوا بأن ناسوت المسيح يقبل كل ما يقبله كل ناسوت . والذى يحقق القول فى ذلك ، أنه لو ثبت له ناسوت جزئى [و] قد سماه بعضهم برانيا ، وناسوت كلى وقد سماه بعضهم حرانيا ، ولو سئلوا عن كونه جزئيا كليا ، امتنعوا منه ، فنقول : قد ثبت كونه جزئياً قطعاً ، وقد أعطيتمونا ذلك . فإن قدرنا ناسوتا كليا ، فيستحيل أن يكون الكلى هو الجزئى ، بل يجب أن يكون الناسوت الجزئى مندرجا تحت الكلى ، والكلى غير مختص به . فيخرج من ذلك أنه جزئى ، له حكم الكلى على معنى أن الكلى يشمله . فأما أن يكون جزئيا ، وعين الجزئى كلى ، فهو متناقض ، يقطع الكلام عن ملتزمه . وإن تحقق فى الناسوت / شىء شامل الآحاد ، جامع للجزئيات يستحيل أن يكون ذلك الجامع ٤٣٥
جزءاً بديهة وضرورة . بل كل جزء من ذلك الجامع مع حكم ، ولكل جزء ارتباط بالجامع ، واندراج تحته . فكل إنسان إذاً جزئى كلى على ذلك ، ولا اختصاص للمسيح . وهذا يقطع دابرهم ويحسم تشغبهم .

ثم نقول : لو جاز تقدير إنسان جامع ، جاز تقدير وجود جامع لجملة الحوادث ، حتى تكون الموجودات جزئيات ، يجمعها وجود كلى ، ويلزم من هذا الدهر . فإن ذلك لو ثبت ، استقام للملحدة أن يقولوا : الحوادث لانهاية لها ،

ووجود جميعها جامع واحد ، وهو قديم لا أول له ، كما لا أول لوجود الصانع عند مثبتيه من حيث اتحد وجوده . وإنما الذى يصعب موقعه على الدهرية : إثبات حوادث ، كل حادث منها ينفصل عن سائرها ، ثم تتوالى إلى غير أول . فإذا سوغ إثبات شامل واحد جامع ، اندفعت عنهم الطلبات . ولو جاز إثبات كلى وبعض فى الناسوت ، لجاز ذلك فى الأعراض ، حتى يقال : قد يجمع جميعها شامل واحد ثم تنقسم هى إلى جزئيات . والنصارى لم يلتزموا شيئاً من ذلك وليس لهم من الإلتزام أو نقض أصلهم بُدّ .

ثم نقول : إنما الذى يعقل من الناس صُور وأظلال وأشباح ، وكل صورة تتميز عن سائر الصور ، وليس تتعدى منه صورة إلى صورة . وإنما الذى ظنوه جامعاً عموم الصيغة ، وسموا اللفظة المتناولة للآحاد والأفراد ، وذلك لا يرجع إلى الذوات .

ثم نقول : لو اتحدت الكلمة بالناسوت العام الجامع ، والناسوت العام شامل للجزئيات ، فيجب من ذلك أن يكون كل جزئى مسيحاً ، أو لا يكون جزئى مسيحيا ، إذ الإنسان الكلى لايختص بجزء ، ولا يستقل الإنسان الكلى بنفسه دون الجزئيات . فيلزم من طرد ذلك أحد أمرين : أحدهما : إن كل ماله كلّ جزء من حيث تعلق ذكر الكلى به ، إذ لا يثبت الثابت إلا لكل الجزئيات معا . فبطل ما قالوه من كل وجه ، ولم يبق لتمويهاتهم معنى .

٤٣٦ وأما الذين قالوا إن مريم كلى ، فقد ناقضوا من وجهين : أحدهما أنهم قالوا : / اتحدت الكلمة بالكلى ، واعترفوا بأنها لم تتحد بمريم . والوجه الآخر : أن إثبات كليين من وجه واحد لجزئيات ، محال ، وإن كانت مريم كلاً ، كانت كلا المسيح ، وكان المسيح كلا لها ، فكيف يكون الشىء كلا لما هو كل له ؟ وهذه غاية فى الجهالة لا يرتضيها عاقل .

القول فى إثباتهم الآلهة والرد عليهم

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن النصارى افترقت مذاهبهم فيما نروم الخوض فيه . فذهب الروم إلى التصريح بإثبات ثلاثة آلهة . وامتنع من ذلك اليعقوبية والنسطورية من وجه ، والتزموه من وجه . وذلك أنهم قالوا : الكلمة إله ، والروح إله ، والرب إله ، والثلاثة الأقانيم — التى كل أقنوم إله — إله واحد . ونقل هذا المذهب يغنى عن الرد على قائله . فإن هؤلاء وصفوا كل أقنوم بأنه إله ، وزعموا أن الأقانيم ثلاثة ، كل أقنوم إله ، والثلاثة إله واحد . وهذا خرق حجاب الحقائق ، والمباهتة فى الضرورات ، التى هى من كمال العقل . فإن من كمال العقل: العلم بأن الثلاثة لا تكون واحداً . ولو جاز ذلك جاز أن يقال : الكلمة أقنوم ، وكذلك الأب والروح ، وكلها أقنوم واحد ، وهذا ما لا فصل فيه أبداً .

ونقول للروم : قد زعمتم أن الكلمة إله ، وهى لا تتصف بالوجود ، ولا تتصف بكونها عالمة وحيّة وقادرة ، فكيف يجوز إله لا يتصف بالوجود ، ولا سائر ما ذكرناه من الصفات ؟ أو نقول : هل يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل دون الروح والأب ؟ فإن أبوا ذلك ، قيل لهم : كيف ينفرد بالإلهية من لا ينفرد بفعل واحد ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل ، فينبغى أن يجوز ذلك فى الروح والأب أيضاً . ثم يجب من ذلك أن يتمانع . ثم نجر عليهم عند منقطع الكلام أصول التمانع ، على ما تقدم تقريرها .

ومما يصعب موقعه عليهم ما قدمناه فى خلال الكلام ، من إلزامهم التربيع . وليس لهم منه مخلص . ثم يترتب على إلزام التربيع ، إلزام إثبات أربعة آلهة . ثم نقول لهم : لو هديتم مراشدكم لعلمتم أن الموجود الذى اتصف بالعلم والحياة ، والوجود وهو الإله ، وله صفات الإلهية ، ولكنكم فتنتم أنفسكم وسفهتم رأيكم ، وأثبتم كل أقنوم إلهاً ، ومنعتم / أن يكون الموصوف إلهاً ، وهذا عكس الصواب ، ٤٣٧
وقلب الحقائق ، أعاذنا الله من الضلال وأرشدنا لدرك الحق .

باب
يجمع أسئلة مقتضبة من الأبواب السابقة

فما سأله القاضى رضى الله عنه وطالب النصارى به أن قال : لم كان العلم أولى بالاتحاد من الحياة ؟ وقد قدمنا ذلك وقررناه فى تضاعيف الكلام . ومما ذكره أن قال : لم كان العلم أولى بأن يسمى إبناً عند الاتحاد منه بأن يسمى أباً ؟ وهذا يدانى السؤال الأول ويضاهيه . وشأننا بسط الحقائق ، والإطناب فى المعانى ، والإيجاز فى العبارات ، والله ولىّ التسديد . ومما طالبهم به أيضاً أن قال : قد اتفقتم على أن الاتحاد فعل من الأفعال ، فلا تخلون فيه : إما أن تقولوا هو فعل لا فاعل له ، فيلزمكم منه الدهر . والمصير إلى تجويز خلو كل فعل عن فاعل . ومذهب بعضهم: أن الاتحاد فعل لا فاعل له ، فاعلموه . فإن صاروا إلى أن فاعل الاتحاد الكلمة — وهو أصل معظمهم — فإنهم قالوا : إنما يفعل الاتحاد المتحد دون غيره ، وهذا يجرهم إلى ما لا قبل لهم به ؛ وهو أن يقولوا . الاتحاد فعل ، وهو لا يتصور من الأب ، فيكون الإبن مستأثراً[1] بفعل لا يقدر عليه الأب . ثم لو جاز الاستئثار بفعل واحد ، جاز ذلك فى أفعال وهذا يؤدى إلى التمانع المتقدم .

فصل
[فى صلب المسيح]

ثم نقول للنصارى : قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل ، فما قولكم فيه وهو على الصليب ؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً أم كان ناسوتاً محضاً ؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتا ، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله ، إذ المسيح إله مطلق عندهم . ومن ضرورة إطلاق ذلك : القول بموت الإله . وهذا هو الانسلال من الدين

---

(١) فى الأصل : مستأثر .

بالكلية . فإن قالوا : قتل الناسوت فلم يقتل المسيح إذاً . إذ المسيح لم يكن ناسوتا محضا ، وهم يطلقون القول بأن المسيح صلب ، كما أخبر الله عنهم فى نص كتابه . والكلام فى ذلك يتعلق بمناقشة فى عبارات ، وسبيلنا الإيجاز فيها ، فإن المعانى سبقت وافية وافرة .

فصل

[متعلق بشبهـة أخرى]

ومما يعظم الطلبة به أن يقال لهم : هلا قلتم إن موسى بن عمران صلوات الله عليه كان إلهاً ، واتحدت الكلمة به ولذلك قلب العصا حية ، وجرّ على القبط القمل ، والضفادع ، والدم ، والطمسة ، والطوفان ، والجراد ، وفلق البحر ، وخسف قارون / إلى غير ذلك من آياته ؟ وهـذا ما لا يجدون إلى التقصى عنه سبيلا . ٤٣٨
وإن عللوا أنفسهم بشىء قوبلوا بمثله ، ولم يجدوا محيصاً ، وقد قدمنا فى ذلك قولا مقنعاً بليغاً .

فصل

مشتمل على ذكر ألفاظ تشبث بها من الإنجيل وافقونا عليها

فمن ذلك أن فى إنجيلهم ما ترجمته أن عيسى لما عرض للصلب قال : إلهى إلهى ، لم خذلتنى ولم أسلمتنى . وهذا إعتراف منه بأنه غير مربوب يسلم ويخذل تارة ، ويؤيد أخرى . وفى إنجيلهم أن عيسى قال : إنما بعثت معلماً . وفيه أيضاً أنه قال الحواريين : إخرجوا بى من هذه المدينة ، فإنه ما أكرم نبى فى مدينته . وهذا اعتراف بأنه نبى مرسل متعب كسائر الرسل . فإن قالوا فى الإنجيل إنه قال : من رآنى فقد رأى أبى ، فإننى وإياه واحد .

قلنا : لو سلم لكم إنجيلكم من التبديل والتحريف ، وهيهات أن يسلم ، فهذا مؤول

عندكم . فإن أحداً منكم لم يقل إن من رأى عيسى ، فقد رأى الآب ، بل امتنع كلكم من الكلمة المتحدة به ، وزعمتم أن المرئى منه الناسوت . فإذا لم نر ما اتحد ، فكيف نرى الآب ولم يتحد ؟ وهذا مؤول عندكم ، محمول على بعض وجوه التأويل ، فزال ظاهره . ثم ما يؤمنكم أنه عنى بأبيه روح القدس ، وهو جبريل عليه السلم سماه أباه من حيث كانت نفخته سبب العلوق به ، ومن حيث كان معلمه ومؤدبه ، وقد سمى المتعلم ؛ المعلم الشفيق الرفيق أباه ؟ فإذا أمكن ما قلناه ـ ولم تحتمل قضية العقل غيره ـ فهلا حملتموه على منهج العقل ؟ فإن قالوا : إن فى الإنجيل أن مريم تلد إلها .

قلنا : هذا هو التناقض الصراح . فإن الإله لا يولد عندكم أيضاً ، وإنما ترجع الولادة إلى الناسوت ، وأنتم مضطرون إلى تأويل إضافة الولادة إلى الإله .

ثم نقول : هلا قلتم إنه سمى إلها تجوزاً وتوسعاً ، إن صح ذلك ، من حيث كان يسوس أمته ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور ، ويهديهم لمراشد أمورهم ، ويحجزهم عن معاطبهم ، فهلا أجريتم ذلك مجرى تسمية مالك الشىء ربه ، وإن كان الرب على الحقيقة هو الله تعالى ؟

ثم نقول : بم تنكرون أن ذلك ـ إن صح ـ فالمراد به أنها تلد من يعتقد قوم أنه إله ؟ فخرج ذلك إنباء عن الغيب . وهذا كما أن العرب سمت الشمس إلهاً ، من حيث عُبدت ، وإن اعتقدوا أنها لا تعبد . فإن قالوا : فى الإنجيل أن
٤٣٩ عيسى صلوات الله عليه / قال : أمتى ، إنى أقول لكم إنى كنت قبل إبراهيم .
قالوا : وهذا دليل على ماقلناه . قلنا : لو صحّ ذلك ، فيمكن حمله على كونه متقدماً فى الدرجة وعلو الرتبة ، أو كان مقدماً اسمه على اسم إبراهيم فى جريدة الأنبياء صلوات الله عليهم . ثم نقول لهم : فى صحف آل داود أن سليمان صلوات الله عليه قال : كنت قبل الدنيا ، وكنت فى صبيا الهواء بين يدى الرب ، فما تأويلكم لذلك معاشر النصارى ؟ فإن فهموا منه ما فهموا مما نقلوه من إنجيلهم ، نقضوا أصلهم . وإن حاولوا تأويله قوبلوا بمثله .

فهذه جمل مقنعة فى الرد على النصارى لم يبلغها أحد من المصنفين ، وهو وجيز المقدار ، بسط فى المعانى ، وكنا على أن نرد على الصابئين والسامرة فوجدناهم لا ينفردون عن إخوانهم إلا بموافقة المنجمين فى بعض أصولهم ، وفى ردنا على المنجمين أكمل غنية على ما سيأتى إن شاء الله تعالى .

باب

فى الصفات

إعلموا ـ وفقكم الله ـ أن الركن الأعظم والخطب الأجل من الكلام ينحصر فى الصفات ، وهى تحتوى وتنطوى على جمل أسرار التوحيد . وقد قال المحصلون لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبث بها ، فيتعين إستفراغ الجهد فيها ، اعتصاما بفضل الله ورغبة إليه فى التأييد والتسديد . وأول ما يجب تصدير الصفات به إيضاح الدلالة على وجود القديم سبحانه وتعالى .

القول فى الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى

اعلموا أن مثبتى الصانع مطبقون على وجوب وجوده . ولم يؤثر عن أحد منهم المنازعة فى ذلك ، إلا الباطنية والزنادقة ، لعنهم الله . فإنهم امتنعوا عن وصف الصانع بالوجود والعدم . وقد ذكرنا ذلك فى كتاب «التماثل والاختلاف» وأوضحنا الرد عليهم بما فيــه مقنع ، وذكرنا ما حملهم على كفرهم من شبههم ، وتقصينا عنه . ونحن الآن نوضح الطرق المفضية بمسالكها إلى العــلم بوجود الصانع .

فما تمسك به المحصلون أن قالوا : العــدم نفى محض والمعدوم منتف من كل وجه . والجمع بين إثبات الصانع ، وبين الاعتراف بافتقار الصنع إليه ، والمصير إلى عدمه وانتفائه ، متناقض من القول . ولا فصل عند ذوى التحصيل [بين[1]]

(١) فى الأصل : من

٤٤٠ المصير إلى عدم الصانع وبين نفيه أصلا، وإن انجر الكلام إلى الطلبة/ باثبات الصانع، فقد سبق تقريره .

والذى يحقق ماقلناه : إنه لامعنى الموجود عندنا إلا أنه شىء ثابت . وإن اعترف الخصم بثبوت الصانع ، فقد اعترف بما نعنيه بالوجود ، ورجعت مناقشته إلى عبارة . وهذا من أقوى مانتمسك به ، وهو على الحقيقة كشف ، وايضاح لصرف الكلام إلى اللفظ دون المعنى . فإن قال قائل : قد ثبت عندكم ما لايتصف بالوجود ، وقرن السائل ذلك بضروب من الإستشهاد ، منها أنه قال : العدم ثابت للمعدوم ، كما أن الوجود ثابت للوجود . وأقرب ما استشهد به الأحوال على مذهب مثبتها ، فإنها ثابتة عندهم ، وإن لم يصفوها بالوجود . وهذا الذى ذكره السائل لايقدح فيما سبق . وذلك لأن ما استشهد به ثبوت العدم . وهذا تمويه لامحصول له . وذلك أن الثبوت إذا أطلق فقد يراد به العلم متعلقا بمعلوم ، وقد يراد به نقيض الانتفاء فيما يرام الإثبات فيه .

فاذا قال القائل : ثبت العدم ، فليس يعنى إلا العلم به ، ولامعنى للعلم به إلا أن يعلم ذو العلم انتفاء ثابت ، أو انتفاء مقدر ثبوته ، وانتفاء مالامقدر ثبوته ، فلا يتحقق فى المعلوم إذاً ثبوت ، وإنما ينصرف الثبوت فى إطلاق المطلقين إلى العلم بالعدم ، وهو ثابت على التحقيق . وقد نعبر بالإثبات عن نفس العلم ، فيقال : أثبت فلان فلانا إذا علمه وميزه . فأما الثبوت الذى هو نقيض الانتفاء ، فلا يتوهمه فى الانتفاء لبيب . ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

وأما ما استشهد به السائل من الأحوال ، فهو أول سؤال على شرذمة من المتكلمين ، إذ الجمهور منهم على نفى الأحوال . وتعويلهم فى نفيها على استحالة وصفها بالوجود . وإنما صار إلى إثبات الأحوال طائفة من المتأخرين من كل فرقة . فمن نفى الحال ، فقد كفى مؤونة السؤال . ومن أثبت الأحوال ليس يعنى أنها ثابتة ، بل أراد باثباتها العلم بها . والأحوال فى أنفسها ليست بثابتة عنده ولامنفية ، كما أنها ليست بموجودة ولا معدومة ، وسنشرح ذلك فى موضعه إن شاء الله .

ومحصول القول عند من قال بالحال : إن المعلوم ينقسم إلى نفي محض ، وإلى موجود وإلى صفة وجود فأما الصانع فيستحيل أن يكون نفيا محضا ، ويستحيل أن يكون صفة لوجود ، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً . والذى يوضح الحق فى ذلك أن من قال بالحال لم يجعله نفيا محضا ، لم يصفه بكونه / معدوما ، وإنما يلزم ذلك ، ٤٤١
لو كان القائل بالحال يصفه بالعدم . وإنما نطرد الاستشهاد أيضا بالحال لمن يزعم أن الصانع ليس بموجود ولا معدوم . وإنما غرضنا الآن التعرض لإبطال القول بعدمه .

والطريقة التى ذكرناها لا تستتب على أصول المعتزلة . فإنهم وصفوا المعدوم بجمل من صفات الاثبات ، وحكموا بكونه جوهرا موافقا لجنسه مخالفا لجنسه ، وحكموا بأن المعدوم عرض علم وخصصوه بأخص أوصافه ، فلا يبعد على قضية أصلهم : كون الصانع معدوما مع اختصاصه بصفات الإثبات .

ومما ذكره القاضى ـ رضى الله عنه ـ وعول عليه أن قال : إذا ثبت بالأدلة السابقة افتقار الصنع إلى الصانع ، ودلالته عليه ، فيعلم اضطرارا أن من يوجد ويخترع ، ويحكم ويتقن ، ويحيى ويميت ، ويعلم ويقدر ، ويتصف بالحياة والارادة ، موجود قطعا . وهذه طريقة القاضى سنوردها فى مواضع . فان من أصله أنا نعلم اضطرارا أن الفعل لا يصدر إلا من قادر عليه ، والإحكام والإتقان فيه لا يتحققان (١) إلا من عالم به يتصف بحكم القدرة والعلم ، ولا يتصف بحكم القدة والعلم إلا حى . فذكر القاضى أن السبيل فى ذلك كله الضرورة ، فإنا نعلم اضطرارا أن الميت والجماد يستحيل منهما الأفعال الاختيارية ، وكذلك نعلم ضرورة استحالة صدور البناء المنظم من الجاهل . فإذا كنا نسلك هذه الطريقة فى العلم ، والقدرة ، والحياة ، فسلوكها فى إثبات وجود الصانع أولى ، فإن قول من قال : صدر البناء عن معدوم ، أبعد من قول من قال : إنه صدر من جاهل أو عاجز .

وسلك القاضى مسلكا آخر وقال : قد دل الفعل على الصانع وعلى كونه عالما ،

---

(١) فى الأصل : يتحقق

قادرا ، حيا مريدا ، واستبان تقدسه عن جملة صفات الحدث . والذى نعنيه بالوجود ذلك ، فمن ساعد فى ثبوت الصانع وكونه عالما قادرا ، فقد ساعد فيما نبتغيه . فإذا أنكر الوجود بعد ذلك ، كان مناقضا أو مناقشا فى عبارة ولا محصول لها .

ومما تمسك به الأصحاب أن قالوا : قد ثبت افتقار الفعل إلى الصانع العالم القادر ، وقام واضح الأدلة على أن العالم القادر : من قام به العلم والقدرة ، ويستحيل قيام المعانى بالمعدم والمنتفى ، إذ ما اتصف بالعدم والانتفاء ، استحال أن يتخصص به معنى قياما ، وإنما يتحقق بالاختصاص فى / كائن تعين له الوجود . ٤٤٢

ولا تستقيم على أصول المعتزلة دلالة أصلا ، وذلك أن مما تولعوا به وظنوا استقامته لهم ، ما ذكرناه آخرا من افتقار الفعل إلى العالم القادر . وهذا غير سديد على أصلهم . إذ من من أصلهم : أن كون القديم عالما قادرا ، من صفات نفسه . ولا يبعد على مقتضى أصلهم اثبات صفات النفس للمعدوم . وهذا كإثباتهم صفات النفس للأعراض والجواهر .

فإن راموا عن ذلك مخلصا وقالوا : القدرة يستحيل أن تتعلق بالمقدور فى عدمها ، ونحن وإن قلنا الصانع قادر لنفسه ، فنفسه تتعلق بالمقدور كتعلق القدرة . فإذا ثبت امتناع تعلق القدرة المعدومة ، فيثبت لذلك إقتناع تعلق الذات القادرة لو ثبت عدمها . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، فإنهم بنوا ما طولبوا به على امتناع تعلق القدرة المعدومة بالمقدور ، وهذا لا يسلم على أصولهم من القوادح . ولو طولبوا فيه بالتحقيق ، لم يجدوا اليه سبيلا .

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعلق القدرة فى عدمها : أنها لو تعلقت بمقدور ، لافتقرت إلى قادر بها ، إذ من المستحيل [وجود] قدرة متعلقة بمقدور ، ولا قادر بها ، وإذا ثبت ذلك ، إستحال قادر بها ، من حيث استحال قيام معنى المعدوم بمعدوم أو بموجود . وهذا الذى ذكروه دعوى أخرى ، وقد ألزمناهم فى صدر الكتاب عند ردنا عليهم فى قولهم المعدوم شىء ـ أن يحكموا بقيام الأعراض فى العدم بالجواهر ؛ ولم يجدوا لهم عما التزموه مهربا (١)

على أنا نقول : أكثر ما فى الباب أن نسلم لكم امتناع قيام القدرة المعدومة بمحل فى عدمها . فبم تنكرون ، مع تسليم ذلك ، على من يقل لكم : إنها وإن لم تقم بمحل يقتضى لبعض المحال كونه قادراً بها ؟ وهذا نحو ما قلتموه فى الإرادة الثابتة فى غير محل . فإنكم زعمتم أن القديم مريداً بها ، ولم تنزجروا عن معتقدكم لما قيل لكم : إذا كانت الإرادة فى غير محل ، فلا اختصاص لها ببعض الذوات دون بعض ، وكان من قولكم فى روم الانفصال عن السؤال : أن الإرادة الثابتة فى غير محل تختص باقتضاء الحكم للقديم لصفة الإرادة عليها ، وهى توجب / لها 443
الاختصاص . ثم قيل لكم : لما إطردتم مثل ذلك فى الفناء ، وجوزتم أن يخلق الله تعالى فناء مختصاً ببعض الجواهر ، فزعمتم أن ذلك محال وأوجبتم فناء جملة الجواهر وعدمها بجزء واحد من الفناء ، واعتللتم فى ذلك بأن الفناء لا اختصاص له ببعض الجواهر ، وهذا نقض لما أطلقوه فى الإرادة ، فأنّى يستقيم لكم ، مع هذا الخبط ، ما طولبتم به من الدليل على أن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور ؟ وهلا قلتم أنها تختص ببعض القادرين ، بصفة هى نفسها عليها ، توجب لها الاختصاص ببعض القادرين ؟

والذى يحقق الإلزام ، ويعضد هذا الكلام ، أن نقول : القدرة عندكم لا تتعلق إلا بمعدوم . فإذا وجد المقدور انقطعت القدرة عنه ، ولم تتعلق به فى أول حال حدوثه . فإذا لم يبعد من أصلكم أن يكون المعدوم مقدوراً دون الموجود ، وإن كان المعدوم لا اختصاص له ، فلا يبعد مثل ذلك فى القدرة. فإن المقدور فى الإفتقار إلى التخصيص فى كونه متعلقاً ، كالقدرة فى كونها متعلقة فإذا لم تبعدوا(١) واعدم المقدور واستحالة كونه موجوداً ، فلا تبعدوا(٢) عدم القدرة . ولو أنصفتم القياس ووفيتموه حقه لقلتم : القدرة تتعلق بالمقدور وهى معدومة ، وذلك قبل وجود القدرة بحال واحدة ، كما أن المعدوم المقدور : هو المتقدم على الوجود بحالة واحدة . فكان ينبغى أن تقولوا : يقارن عدم القدرة مع تعلقها عدم المقدور ، ثم يعقب ذلك وجود المقدور ، كما يوجد المقدور بوجود القدرة معه من غير تعلق بينهما .

---

(١) ، (٢) لعلها : تستبعدوا

فإن قالوا : لو اقتضت القدرة المعدومة أن يكون شيء قادراً بها ، لاقتضى العجز المعدوم كون ذلك الذى قدرناه قادراً عاجزاً بالعجز المعدوم إذ ليس العجز باقتضاء الحكم ، أولى من القدرة ، وليست القدرة أولى منه .

وهذا الذى ذكروه مما قدمنا الجواب عنه ، حيث قلنا : لا يمتنع على أصلكم اختصاص القدرة بصفة توجب الاختصاص ببعض القادرين ، وإن لم تثبت تلك الصفة للعجز . وهذا كما أنكم قلتم باختصاص الإرادة لمعنى يقتضى ذلك فيها ، دون
٤٤٤ الفناء ، ولم يرجعوا إلا إلى محض التحكم فتقبلوا منا[1] ذلك فيما ألزمتم / .

ثم نقول : هذا كله — لو سلم لكم — أن القدرة فى تعلقها تفتقر إلى قادر بها. ولو أبينا وقلنا : إذا جاز تعلق القادر بالمقدور من غير قدرة ، فما المانع من تعلق القدرة بالمقدور من غير قادر ؟ وهذا ما لا فصل فيه .

على أنا نقول : أليست القدرة تثبت معدومة غير متعلقة ولا قادر بها ، فإن لم يبعد ثبوتها غير متعلقة ، ولا قادر بها ، لم يبعد كونها متعلقة ولا قادر بها أيضا. فإن المعنى إنما افتقر إلى المحل لنفسه لا لتعلقه ، وهذا مالا محيص منه أبداً، وهو الذى يحسم تشغيبهم ويقطع دابرهم .

ثم نقول : أقصى ما استروحتم إليه أن القدرة المعدومة لا تتعلق بالمقدور . ولو سلم لكم ذلك ، لم تستفيدوا بتسليمه ثبوت ما فيه التناقش . وذلك أن لنا أن نقول : هلا قلتم إن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور ، من حيث لو ثبت ذلك لافتقرت القدرة إلى قادر بها ؟

وهذا المعنى لا يتحقق فى القادر بنفسه ، فإنه فى كونه قادراً لا يفتقر إلى التعلق بغيره ، كما افتقرت على زعمكم القدرة إلى التعلق بالقادر بها . فهذا الذى عولتم عليه ، فى امتناع تعلق القدرة المعدومة ، ليس يتحقق فى القادر بنفسه .

---

(١) فى الأصل : منك

ثم نقول : قد ألزمكم أصحابنا كون الذات قدرة من حيث تعلقت بالمقدورات، تعلق القدر ، واقتضت اقتضاءها ، فكان من جوابكم أن قلتم : القادر ليس يتعلق بالمقدور تعلق القدرة ، وإنما يتعلق تعلق القادرين . وحاولتم فصلا بين تعلق القادر والقدرة ، فما لكم الآن نسيتم أنفسكم ،ورمتم الجمع بين التعليقين ؟ فبم تنكرون على من يقول : تعلق القدرة مشروط بوجودها بخلاف تعلق القـادر لنفسه ؟ فهـذه طلبات تجز الواحدة منها رءوس المعتزلة . ولما علم بعض المتحـذقين منهم توجـه الطلبات ، من حيث قالوا : إن القديم تعالى حيّ ، قادر ، عالم لنفسـه ، صرفوا الدلالة إلى الإرادة . إذ من أصلهم أن القديم تعالى مريد بارادة حادثة . فقالوا مرتبين على هذا الأصل : إن لم تطردوا دلالتنا فى القادر ، من حيث كانت صـفة نفسه ، فهو مطرود فى الإرادة .

ووجّـه القاضى عليهم طلبات فى الإرادة تستقصى فى مواضعها ، ولكنا نشـير إليها على إيجاز ، فنقول : متى صحت الإرادة عندكم ، فرتبوا عليها / مقصودكم، ٤٤٥
فإن تمسكوا عند المطالبة بافتقار المخصص من الحادثات بالصفات إلى الإرادة ، بطل ذلك عليهم بوجوه ، منها: أن من أصلهم أن الأفعال المتولدة تتوالى وتترتب من غير إرادة وتخصيص ممن وجد منه السبب ، وكذلك الساهى ، والنائم عندهم تصدر منه أفعال مع انتفاء قصده وإرادته ، فهلا طردوا ذلك فى كل فعل ؟

فإن قالوا : إنما يستغنى عن الإرادة ، ما يقل عن الأفعال .

قيل لهم : هذا باطل من ثلاثة أوجه : أحدها : أن الأفعال المتولدة تكثر على انتظام واتساق ، مع استغنائها عن الإرادة . فانتقض ما عولوا عليه من الفرق بالقلة والكثرة . ثم نقول :هلا تمسكتم بفرقكم هذا فى القدرة ، حتى تقولوا : يجوز ٢
صدور القليل من الأفعال ، مع انتفاء القدرة ، وإن لم يجز ذلك فى الـكثير طرداً لقياسكم فى الإرادة ؟

والوجه الثالث أن نقول : قود كلامكم يلزمكم أن تقولوا : إن القليـل من

الفعل لله ، لا يدل على إرادته: وهذا ما لا سبيل إليه ، ثم نقول : إن لم يبعد على أصلكم وقوع الإرادات الحادثة من غير افتقار إلى إرادة وتخصيص . فهلا طردتم ذلك فى المرادات ؟

فإن قالوا : الإرادة لاتراد . فأقرب ما يقال لهم أن يلزموا أن يخلق الله تعالى لنفسه علوماً حادثة على قدر المعلومات الحادثة . ثم لا تفتقر العلوم إلى علم بها يتقدمها ، كما لا تفتقر الإرادات إلى إرادة . وهذا يبطل عليهم كونه عالما بنفسه ، وسنبسط القول فى ذلك فى الإرادات إن شاء الله تعالى .

ولما ضاقت بهم المسالك ، قال من حذق منهم : لا تثبت الإرادة إلا بتخصيص الصيغ فى الألفاظ ببعض المعانى دون بعض . فإن قول القائل: إفعل، قد يرد وعيداً ، وقد يرد إباحة وقد يرد إيجاباً ، والصيغة واحدة . وإن انقسمت المعانى فلا يتحقق تخصصها ببعض المعانى إلا بالإرادة . وحسب هؤلاء أنهم تخلصوا من سؤال النائم والساهى ، فإنه لا يتصور منه تخصص الصيغة بمعنى المعانى .

فنقول لهؤلاء : متى سلم لكم الكلام صيغ ، ومتى سلم لكم حدث الكلام ليُراد ويخصص ؟ ثم بم تنكرون على من قال لكم من أصحاب البلخى : إن العلم يقع / ٤٤٦
الاجتزاء به فى تخصيص الصيغة ؟ وربما يصير البلخى [إلى] أن صيغة الوعيد تخالف صيغة الإيجاب وليس لكم إلى الرد عليه سبيل . فإن قالوا : نحن نعلم أن قول القائل: افعل وهو متوعد ، كقوله افعل وهو موجب .

قلنا : هذا الكلام سديد ، بيد أنكم أفسدتموه على أنفسكم . وذلك أنه قيل لكم : القتل اقتصاصاً مثل القتل اعتداء . فزعمتم أن أحدهما يخالف الثانى بصفة نفسية هى القبح عندكم . فأبطلتم بذلك مارمتم به الرد على الكعبى ، فى مصيره إلى اختلاف الصيغ .

ثم نقول : إنما ينبسط لكم الكلام لو سلم لكم استحالة كونه مريدا لنفسه ، فبم تنكرون عليه من يزعم أنه مريد لنفسه ، كما أنه قادر لنفسه ؟ وهذا مالا يجدون منه فصلا .

ثم لو سلمنا لهم جدلا كل ما راموه فنقول لهم . بما تنكرون على من يقول : إنه مريد بإرادة حادثة ، ولكنه مع ذلك معدوم ، والإرادة الثابتة فى غير محل

تقتضى له كونه مريدا ؟ ويعود الآن بنا الكلام إلى ماقررناه من وجوه الطلبات فى القدرة وتعلقها بالقادر ، وإن لم تقم به ، وماذكرناه ألزم لهم هاهنا ، وذلك أنهم حكموا باختصاص الإرادة فى اقتضاء الحكم بالقديم ، وإن لم تختص به قياما . فإذا لم يقتض عدم القيام منع الاختصاص بالوجود فى الموصوف بالارادة مع عدم القيام ، لايقتضى منزلة فى الاختصاص ، وهذا مالاخفاء به . فقد وضح اضطراب أحوالهم وضيق مسالكهم ، ووهن حيلهم فى محاولة ماطولبوا به.

ومما جرى الرسم بالتعلق به فى إثبات الوجود ، أن البناء كما يدل على البانى ، كذلك يدل على وجود البانى . فانه كما يحيل بناء من غير بانى ، فكذلك يحيل بناء من غير وجود البانى حالة البناء . وهذا سديد ، ولكنه باطل على أصول المعتزلة . فإنهم جوزوا وقوع الافعال المتولدة بعد موت من صدر منه السبب. فإن لم يبعد وقوع فعل من ميت عندهم ، لم يستبعد ذلك فى معدوم . وإنما لم يصور عليهم عدم من صدر عنه السبب ، لأنه لو عدم ، عدمت الجواهر كلها عندهم . ثم يمتنع وجود الأعراض دون الجواهر . فهذه جمل كافية فى إثبات الوجود ، والرد على المعتزلة وإيضاح عجزهم عما يستتب لأهل الحق / . ٤٤٧

باب

القول فى [أن] الصانع لا أول له

قد ذكرنا فى صدر الكتاب ، القديم ومعناه ، والاختلاف فيه ، وذكرنا اختيار شيخنا رضى الله عنه وارتضيناه ، [ثم] قدمنا فى تصحيحه مافيه بلاغ . وليس غرضنا الآن الكلام فى معنى القدم ، وإنما مقصدنا أن نثبت أن القديم تعالى لاأول لوجوده ، وأنه لم يزل موجودا متعاليا عن مفتتح ، ومبتدأ ، وأولية .

فإن قال قائل : ماالدليل على ذلك . قلنا : الدليل على ذلك يستند إلى أصول سبق تقريرها . منها : افتقار الحدث إلى المحدث ، ومنها استحالة ثبوت حوادث لا أول

لها . فنقول مرتبين على ماسبق : قد ثبت افتقار العالم فى حدوثه إلى المحدث ، فلو كان المحدث حادثا ، لافتقر إلى محدث آخر ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوداث لا أول لها ، وذلك محال . وقد قدمنا فيه قولا [مقنعا][(١)] .

فان قال قائل : بم تنكرون على من يقول من غلاة الروافض : العالم أحدثه بعض الآلهة (٢) فهو محدث والإله محدثه ؟

قلنا : غرضنا أن نقيم الدلالة على أنه قديم ، وهذا مالابد منه مع هذا المذهب . وسنوضح فى أبواب القدر استحالة تعلق القدرة الحادثة بخلق الاجسام . وسنوضح استحالة الخلق من الحدث فى الأعراض ، فضلا عن الاجسام . وهذه الدلالة سديدة لامعترض عليها ، وربما يحررها القاضى على وجه آخر فيقول : وقد ثبت استحالة افتقار محدث العالم إلى محدث ، من حيث يفضى ذلك إلى التسلسل ، وكل وجود ثبت غير مفتقر إلى مقتض ، فهو واجب ، إذ لولا وجوبه ، لما كان يجب الوجود إلا بمخصص . فإذا ثبت وجوب الوجـود ، فليس تحققه فى وقت أولى منه فى وقت آخر وفى تقدير وقت . فيلزم لذلك القطع بوجوب الوجود ونفى الأولية .

أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها

فما سألوه أن قالوا : لوثبت صانع قديم كما إدعاه الإسلاميون ، لتناقض القول ولثبت حدثه من حيث ثبت كونه مخترعاً حكيما . وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الحكيم لايخلو فعله : عن نفع بحكمة أو ضرر يدفعه . فإن تحقق ذلك فى نفسه ، فذاك وإن أنكر الآخرين م فيجب أن لايخلو فعله فى جلب نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه . وإذا خلا الفعل عن الوجهين لم تكن فية فائدة . والفعل الذى لافائدة فيه عبث
٤٤٨ قبيح ، لايقدر / صدوره من الحكيم . قالوا : فإذا ثبت ذلك ولزم قصر فعله على فائدة ، وزعمتم أنه يستحيل عليه الإنتفاع والعذر ، فيلزم تقدير مصلحة الغير فى

---

(١) فى الأصل : مقتنعا (٢) فى الأصل : الالة .

أفعاله . ثم ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ، فينبغى أن لايستأخر الفعل الذى يوصل إلى الصلاح عن وقت تصوره ، والأوقات فى ذلك متسارية . ويلزم من مجموع ذلك ألا يتقدم الصانع على صنعه بأ كثر من وقت واحد ، أو تقدير وقت ، إذ لو تقدم بأوقات لكان مؤخرا لما يجب عليه وجود الحكمة .

وهذا الذى ذكروه لايلزم على قضية أصول الحق فى التعديل والتجوير . إذ من أصولنا أن أفعال القديم سبحانه وتعالى لا تعلل بأغراض ، ويبطل فيها أن يقال : إنما خلق الخلق ، وأبدع العالم ، لنفع أو دفع سوء قدرا مضافين إلى ذاته تعالى الله عنها ، أو ربطاً بالخلق . وسنشبع القول فى ذلك إن شاء الله .

والذى ألزموه ، فهو لازم على أصول المعتزلة لزوما لامحيص لهم عنه . فإن من أصلهم أن القديم تعالى إنما يفعل ما يفعله طلباً للمصالح . وهذا لا اختصاص له ببعض الأوقات . فيلزم من مفاد ذلك ما رامه أهل الزيغ .

ومن المعتزلة من يزعم أن القديم إنما يفعل ما يفعله لحسنه . وهذه الطريقة أقرب إلى الفساد ، إذ ما يحسن لعينه لا اختصاص لوقوعه حسناً بوقت دون وقت . وقد أ كثر المعتزلة فى روم الإنفصال عن هذا السؤال على ما نستقصى أقوالهم فى التعديل والتجوير . وأقربها أن قالوا : إنما خصص الله تعالى إبداع الخلق بوقت أو تقدير وقت لعلمه بأنه لو خلق قبل ، لأفضى إلى مفسدة العباد . وقد يكون الشىء مصلحة فى وقت مفسدة فى غيره ، وهذا مدخول ، والخوض فى تقرير وجه الدخل فيه يطول ، وسيستقصى فى موضعه إن شاء الله .

سؤال آخر : فإن قال قائل : إذا أثبتم صانعاً قديما لامفتتح لوجوده ، فلا تخلون : إما أن تثبتوا له وجودا غير متناه فى أوقات لاتتناهى ، وإما أن تثبتوا الوجود أزلا من غير تقدير وقت . قالوا : فإن أثبتم الأوقات وهى حوادث عندكم ، فقد صرحتم بإثبات حوادث لانهاية لها ، وهذا خلاف أصل الدين وإن لم تثبتوا الأوقات ، كان كلامكم خارجاً عن المعقول ، إذ لايعقل إستمرار وجود موجود من غير تقدير أوقات .

٤٤٩ وهذا الذى ذكره[1]/ هذا السائل تمويه لا محصول له ، وذلك أنا نقول : صانع العالم قديم ولم يزل موصوفاً[2] بالوجود من غير تقدير وقت ، إذ الأوقات من ضروب الحوادث ، ويتناقض إثبات الحوادث أزلية . والذى استبعده السائل حيث قال : لا يعقل استمرار وجود فى غير أوقات ، فهو مكتف بمحض الدعوى إذ قال المحصلون : لا معنى لوقوع الشيء فى وقت أكثر من مقارنته لبعض الحوادث . وليس من شرط ثبوت الوجود لشيء ، أن يقارن موجوداً آخر ليس بشرط فيه ولا علة موجبة له .

والذى يحقق ذلك : أنا لو أحلنا وقوع حادث فى غير وقت ، للزم منه إحالة وقوع الوقت فى غير وقت ، ثم يتسلسل القول إلى ما لا يتناهى . ولو خلق الله تعالى جوهراً واحداً دون ما عداه ، لكان عند المحصلين مستمراً وجوده فى غير وقت ، وسنشبع القول فى الأوقات ومعانيها فى الآجال ، والأرزاق . ثم إن كان السائل من القائلين بقدم العالم ، انعكس عليه سؤاله فيما حكم بقدمه . ولا يخلو معتقد أحد من العقلاء من وحّدمنهم ومن ألحد ، عن إثبات قديم .

ومما يسألون عنه أن يقولوا : من حكم القديم عندكم أنه لا تتجدد له صفات لم يكن موصوفاً بها فى أزله ، واعترفتم بأن ما تتجدد عليه الصفات فهو محكوم بحدثه ، وقد قلتم إن القديم فى أزله كان عالماً بأن العالم معدوم ، وأنه سيوجد فيما لا يزال ، ولما وجد العالم علم وجوده ، وهذا وصف متجدد ، فيلزم منه الحكم بحدث الذات .

وهذا السؤال عظيم خطره ، وما نراه يتضح قبل تقديم العلل وقضاياها ، وسنشبع الانفصال عنه ، إذا توغلنا فى أحكام الصفات إن شاء الله .

---

(١) فى الأصل : ذكروه (٢) فى الأصل : موصوف

القول فى ذكر الدلالة على أن الله قادر عالم حيى

فإن قال قائل : قد أثبتم بما قدمتم الدليل على وجود الصانع وقدمه ، وأوضحتم فيما تقدم من الأبواب تقدسه وتنزهه عن مشابهة الخلق ، فما دليلكم الآن على أن صانع العالم حىّ عالم قادر ؟

قلنا : قد اختلف مسالك أهل الحق فى ذلك ، وكلها مفضية إلى الحق . ويجمع طرق الأصحاب مذهبان ، ثم ينقسم أحدهما . فأحد المذهبين : / سلوك طريق ٤٥٠
الاستدلال . والمذهب الثانى : ادعاء العلم على اضطرار ، وهو الذى ارتضاه القاضى، ونحن الآن نوضح المذهبين ونبلغهما أقصاهما .

فأما من سلك طريق الاستدلال ، فالأكثرون منهم قالوا : الدليل على كون الصانع قادراً ، وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . وسبيل تحرير الدلالة ، أن يقال : نعلم قطعاً أن الإيجاد والاختراع ، لا يصح من كل موجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المناكرة فيه . فإذا علمنا اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات ، وعلمنا امتناعه من بعضها ، سبرنا بعد ذلك الأوصاف ، التى يتميز بها من يصح منه الاختراع عن من لا يصح منه . فنعلم بالسبر أن مجرد الحياة ، لا يصحح الفعل من الحى . فإنا نجد امتناع الفعل مجامعاً للحياة كثيراً ، فلزم ابتغاء صفة سوى الحياة . ولا يجوز أن يقال إنها العلم المجرد ، فإنا نصادف الامتناع يتحقق مع الحياة والعلم . وكذلك لو قدر مقدر الإرادة بكل تقديره ، لتصور الامتناع معها . فلا نزال نسبر الصفات ، صفة صفة ، حتى يفضى بنا السبر إلى القادر المتمكن من الفعل ، وهو الذى لا يجامع حالة الامتناع ما يقدر عليه ، وهكذا سبيل الاستدلال على العلم . غير أن الحدوث هو الدال على كون المحدث قادراً ، ونفس الحدوث لا يدل على كونه عالماً ، وإنما الدال على ذلك إحكام الفعل ، وإتقانه وانتظامه . وسنعقد فى معنى الإحكام والإتقان وتفسيرهما فصلا فى خلال الصفات إن شاء الله . ثم سبيل تحرير الدلالة من الإحكام والإتقان

كسبيلهما فى الحدوث . والدال على القدرة على ما أوضحنا وجه السبر والتقسيم . فهذه طريقة سديدة المستدلين .

وسلك بعض المستدلين طريقة الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، وقالوا : قد علمنا قطعاً أنه لا يقوم من لايستطيع القيام ، ولا ينظم الخط الحسن من لا يحسن الكتابة ، ولا يبنى البناء البديع غير عالم به ، وكل ما دل شاهداً فهو يدل غائباً . إذ من طريق الجمع بين الشاهد والغائب الدليل . وهذه الطريقة تضاهى طريقة
٤٥١ الاستشهاد بالبناء والبانى [على] / إثبات المحدث الصانع ، وقد قدمنا فيه قولا مقنعاً .

واختلف الأئمة فى إثبات كون الصانع حياً . فصار معظمهم إلى أن الطريق فى ذلك تقدير إثبات فى كونه عالماً قادراً ، ثم يترتب على ذلك العلم بكونه حياً ، إذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه حياً .

وطريق طرد الدلالة على هذا المنهج السبر المتقدم. وذلك أنا وجدنا الموجودات تنقسم إلى مالا يصح إتصافه بكونه عالماً قادراً ، وإلى مايصح ذلك فيه . ثم لا يصحح السبر صفة يقع بها الميز بين القبيلين إلا الحياة . ولا معنى لبسط القول فى الواضح البيّن . قال القاضى : إن سلكت طريق الاستدلال ، فلا امتناع فى أن قول الدال على كون الصانع حياً وجود الفعل منه . فإنه كما يستحيل تقدير فعل من غير قادر، فكذلك يستحيل تقديره من غير حى . فالفعل إذاً يدل - إذا كان محكماً - على أن كون الفاعل حياً عالماً قادراً . ولا حاجة بنا فى طريق الاستدلال إلى التوصل إلى إثبات كون الفاعل حيا ، بدرجة تقدم ورتبه تسبق . ثم قال ، رضى الله عنه : لست أنكر إمكان الوصول إلى العلم بكون الفاعل حيا من الوجه الذى ذكره الأصحاب . فاجتمع فى إثبات ذلك وجهان : أحدهما الاستدلال بنفس الفعل ، والثانى الاستدلال بالقدرة والعلم اللذين يدل عليهما الفعل .

فهذه طريق الاستدلال . فأما طريق إدعاء الضرورة ، وهى المرضية ، فنوضح

وجهها ثم تبين أنه لابد للأولين من التمسك بها ، فنقول : قد ثبت فى صدر الكتاب، حدث العالم ، وثبت أنه لم يحدث موجبا عن علة ومتولداً عن طبيعة . وأوضحنا أن لو قدرنا صدور العالم عن طبيعة موجبة ، لاستحال اختصاص الحدث بوقت دون الوقت ، إذ إيجاب الطبيعة ، لو قدر ثبوتها جدلا ، فى وقت كإيجابها فى غيره . فإذا بطل كون العالم موجبا عن علة ، ومتولداً عن طبيعة ، واتضح وقوعه جائزاً على اتساق وابتداء من غير إيجاب ، ثم كان مع ذلك ، متخصصا بالإحكام والإتقان، وحسن الإنتظام ، وضروب البدائع التى يحار عقول أرباب الألباب فى أدناها ،
وتقصر عن درك / قصاراها ، فلا يستريب العاقل ، إذا نظر فى ملكوت السموات ٤٥٢
والأرض وسبق اعتقاده إلى بطلان الطبع ، فوقوع العالم منشأً جائزا فى أن العالم لا يحدثه إلا حى قادر عالم .

وأوضح ذلك ـ رضى الله عنه ـ بأن قال : إذا ذكر للعاقل أن الموتى يفعلون ويرتبون أفعالهم ، أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم ، إبتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهة . ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدل ، لم يجد إلى تشكيك نفسه سبيلا . وهذا واضح لا خفاء به . ثم قال : من لم يسلك هذه الطريقة ، وألزم نفسه منهج الأدلة ، يسلم من طلبات لا يجد إلى التقصى عنها سبيلا ، إلا أن يلوذ بإدعاء الضرورة آخراً .

وبيان ذلك أن قائلا لو قال : لا تمتنع الأفعال من الموتى والجمادات والعجزة والجهلة ، فلو طالب السائل بالدليل على ذلك وزعم أن الأفعال ، وإن لم تقع من هؤلاء وفاقا ، فليس هى ممتنعة عليهم .

وأصل ما قدمناه من السبر يستند إلى إدعاء انقسام الموجودات فى امتناع الفعل على بعضها ، وعدم إمتناعه من بعضها ، فلو رام من وجهت عليه الطلبة من ذلك مخلصا، لم يجد إليه سبيلا ، ولم يتمكن من معتصم إلا إدعاء الضرورة وهذا بيّن عند التأمل .

وقد ذكر الأستاذ أبو إسحق طريقة إنفرد بها ، وهى عند التحقيق آيلة إلى طريقة القاضى . وذلك أنه قال : الحدث دليل على القدرة ، والإحكام دليل على العلم . وكون الحدث والإحكام دليلين على القدرة والعلم ، معلوم ضرورة .

وسلك فى تحقيق الضرورة مسلك القاضى ، ثم قال : لامعنى لكون الشىء دليلا على مدلول عقلا إلا أن يرتبط به على وجه يتضمن العلم ، بوجه إرتباط العلم بمدلوله . وهذا المعنى متحقق فى الحدث الدال على القدرة ، والإتقان الدال على
٤٥٣ العلم . فخرج مما قاله أن العلم الضرورى ينقسم : فمنه مايحصل بدئا غير مستند إلى/ مسبب ، ومنه مايستند إلى مسبب . ثم السبب الذى تستند إليه بعض العلوم الضرورية ينقسم : فمنه مايترتب العلم عليه فى إطراد العادة من غير إيجاب عقل ، كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل عند مشاهدة قرائن من أحوالها . ومن الأسباب المتقدمة مايترتب العلم عليها وجوباً ، وذلك ينقسم : فمنه ماله تعلق باقتضاء العلم ، من غير أن يرتبط إرتباط الدليل بالمدلول ، وذلك نحو الإدراكات المتعلقة بالمدركات ، فإنها تتضمن العلم بالمدركات على مذهب الجمهور من المحققين . وأما يتضمن العلم وجاحده مراغم للضرورة ، وهو مع ذلك يتعلق تعلق الدليل بالمدلول ، فهو كالذى نحن فيه من الحدث والإتقان المتعلقين بالقدرة والعلم المنبين عنه .

فهذه طريقة ، وهى حسنة جدا ، ومرجعها يؤول إلى ماذكره القاضى ، غير أنها يفترقان فى وجه واحد وهو : أن القاضى يقول : الإتقان ليس يتعلق بالعلم تعلق الدليل بالمدلول ، بل يعلم عند الإتقان علم المتقن ، من غير تعلق بين الإتقان والعلم . والأستاذ يدعى تعلق أحدهما بالثانى على حسب تعلق الدليل بالمدلول .

ويستدل على ذلك بأن يقول : لو لم يكن الاتقان متعلقا بعلم المتقن ، لجاز تقدير العلم بصدور الاتقان من الفاعل ، مع تقدير الجهل بعلمه عند تقدير خرق العوائد . وهذا كما أن قرائن أحوال الخجل لما لم تكن متعلقة بخجله . فلو خرق الله تعالى العادة ، ولم يخلق العلم الضرورى عند مشاهدة تلك القرائن ، لجاز ذلك فى حكم

العقل ، ولا يجوز تقدير مثله فى الحدث الدال على القدرة ، والإتقان الدال على العلم. والقاضى لا يقول : لو كان ذلك دليلا ، لكان العلم الذى تضمنه (١) كسباً . فهذه غاية تخاوضها ، وسيكون لنا عودة إلى ذلك فى أحكام العلوم إن شاء الله تعالى.

القول فى الدليل على اثبات العلم والقدرة والحياة

فإن قال قائل : أوضحتم كون القديم حيا عالما قادراً ، فبم تنكرون على من يزعم أنه حى قادر عالم لنفسه ، ويمنع إثبات قديم زائد على ذاته ؟

قلنا : هذا من أعظم أصول الدين ، وهو سر الكلام ، وفيه نستوصف/ معظم ٤٥٤
دقائقه . وجل المقصد منه يترتب على العلل وحقائقها ، والمعلولات ومعانيها ، والشرط والمشروط ، والواجب والجائز ، وما يعلل وما لا يعلل إلى غير ذلك من أحكام العلل . ونحن نرى أن نقدم على الخوض فى ذلك الكلام فى العلل[و] إذا قدر الله بصرفه ننعطف بتكلم فى أحكام العلوم . وقد جرى الرسم بإفراد أحكام القدر ، فنجرى فى ذلك على مذهب الأئمة .

---

(١) لعلها : يتضمنه

كتاب العـــــلل

[القول فى الأحوال]

إعلموا أن أحكام العلل تترتب على ثبوت الأحوال . وسبيلنا أن نستقصى القول فى الأحوال ، وندل على الصحيح من المذاهب فيها ، ونذكر تفاصيلها ، ثم ننعطف بعدها على أحكام العلل .

وأول ما نفتتح الكلام فيه فرض صورة يتحقق فيها الاختلاف فى نفى الحال وإثباتها ، ثم تنحصر بعدها سائر الصور فى الاختلاف . فإذا قام العلم بمحل وسمى محله عالما ، فالذى صار إليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة ، أن العلم إذا قام بالمحل واتصف المحل بكونه عالماً ، فكونه عالماً غير العلم القائم به ، وليس بحال زائد عليه .

وذهب إبن الجبائى إلى أن العلم ، إذا قام بمحل إقتضى له كونه عالماً ، فكونه عالما حال زائد على العلم والذات ، وهو المعلول والموجب ، والعلم علته وموجبه .

وردد القاضى جوابه فى نفى الحال وإثباتها ، ولم أرَ له فيما عثرت عليه من مصنفاته قطعاً بأحد المذهبين ، ولكنه سلك الطريقين فينفى الحال مرة ويثبتها أخرى ، ويُجرى قواعد الأصول على الطريقين ، ليستبين للناظر استمرار الأصول على المذهبين جميعاً .

ثم لا يختص الإختلاف فى الحال بالصورة المتقدمة ، بل كل معنى يشترط فى قيامه بمحله حياة محله ، فهو عند مثبتى الأحوال يوجب حالا لمحله ، فتندرج تحت ذلك القدرة والإرادة وماضاهاهما من الصفات المشروط فى ثبوتها الحياة ، والحياة نفسها توجب حالا أيضاً عند هؤلاء .

فأما ما لا تشترط فى قيامه بمحله الحياة كالأكوان والألوان والطعوم والأرايح ونحوها ، فقد قال إبن(١) الجبائى ومن وافقه فى القول بالحال : إن الأكوان توجب
٤٥٥ لمحالها أحوالا وتتنزل منزلة الصفات التى / تشترط فى ثبوتها الحياة . فأما ما عدا الأكوان من ضروب الأعراض التى لا تشترط فيها الحياة ، فقد قطع ابن الجبائى بأنها لا تقتضى أحوالا . وردد القاضى فى «الهداية» و «النقض الكبير» جوابه . والذى يقتضيه قياسه على القول بالأحوال ، المصير إلى تعميم القول فى الأعراض ، وأنها توجب لمحالها أحوالا من غير فصل بين الأكوان وغيرها ، وبين ما تشترط فيه الحياة وما لا تشترط فيه الحياة . وألحق أبو هاشم التأليف فى الأكوان باقتضاء الأحوال. وقد قدمنا فى التأليف قولا بليغاً .

ومما يليق بالأحوال أنّا إذا وصفنا شيئاً بالوجود ، ثم أثبتنا له بعد وصف الوجود صفاتا (٢) نحو كون الجوهر متحيزاً وكون العرض علماً أو جهلا أو إرادة أو قدرة ، فهذه الصفات الزائدة على الوجود أحوال عند مثبتيها ، وهى عند نفاتها أنفس الذوات وأعيانها .

والذى يضبط ذلك أن الأحوال عند مثبتيها تنقسم إلى : ما يعلل ، وإلى ما لا يعلل . وأما ما يعلل فهو الأحوال الثابتة للذوات من المعانى القائمة بها ، وقد قدمنا وجوه المذاهب فيها . ومن الأحوال مالا يعلل بمعنى قائم وبمحل ، فوجه الضبط فيه أن نقول : كل وصف لا يرجع إلى نفى ولا يتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به فهو حال ، وهو يحوى جملة صور الباب إلى أن تأتى مفصلة .

وإيضاح ذلك بالمثال طرداً وعكساً : أن كون الجوهر متحيزاً ، وصف غير راجع إلى النفى . ولا يبعد العلم بوجود الجوهر مع الجهل بهذا الوصف ، فهو لاجرم حال . فلو قال قائل : هل يكون الحدوث حالا ، فإنه وصف لا يبعد جهله مع العلم بوجود الذات ؟

---

(١) فى الأصل : بن (٢) فى الأصل : صفات

قلنا : الحدوث عند المحققين ليس بحـال ، فإنه ينبىء عن نفى ، وذلك لأن الحدث يتعلق بعدم سابق وقد قدمنا فى الحدوث ومعناه ما فيه إقناع ، فأحيطوا بما ذكرناه علماً .

فانقال‌قائل : بينوا الصحيح من‌المذهبين ، واحذفوا التردد من الكلام . قلنا : الذى يقوى عندنا إثبات الأحوال ، وهذه مسألة عظيمةالشأن ، تستندإليها أحكام العلل وهى أصول الأدلة / ومآخذ الحقائق . ويعظم خطرها من حيث تنطوى ٤٥٦
على مخالفة معظم الأصحاب . وقد ينسب القاضى‌القول‌بالأحوال‌إلى‌شيخنا استنباطا منه من قضية كلامه .

والذى ينبىء عنه كلام شيخنا فى مصنفاته نفى الأحوال . والذى يدل على إثباتها أوجه : أولاها بالتقديم : أن نفاة الأحوال من‌المعتزلةوأهل الحق تشبثوا بالعلل وربطوا بها الأدلة . وصدر كافة أهل الحق إثبات الصفات بطريق العلل ووجوب إطرادها . ولم يصر أحد من المحققين إلى إبطال العلل . والأولى بنا أن نوضح أولا بطلان القول بالعلل ، مع نفى الأحوال ، ونحسم عنها أطماع نفاة الأحوال‌فنقول : إذا قلنا العلم علةفى كون‌العالم عالما ، معلول موجب بالعلة ، لم يخل القول فى الموجب : إما أن يكون هو الحال ، وإما إن يـكون هو الذات التى قام العلم بها ، وأما أن يكون ذلك آيلا إلى تسمية المحل عالمـا . فإن كان ذلك حالا ، فهو مطلبنـا ومرامنا . وإن كان المعلول محل العـلم ، كان ذلك محالا باطبـاق أهـل التحقيق ، إذ الذات لا تعلل بالعـلم ، ولو عللت به لم تسـبقه . إذ المعلول لا يسبق علته . ولا معنى للإطناب فى إبطال ما وقع الإطبـاق على بطلانه ، وإن زعموا أن المعلول هو تسمية الذات عالماً ، وإلى ذلك يصير كثير من الأئمة ! ! .

وهذا الذى إرتضاه الأستاذ أبو بكر فى كتاب تصفح فيه أحكام العلل

للقاضي ، ورام نقض شيء منها . ونحن نتتبع تصفحه حرفا حرفا ، ونوضح زلله في نقضه كلام القاضي ، بحيث يدركه المنتهي والشادي ، مستعينين بالله جلت قدرته .

والذي ذكره من أن المعلول تسمية الذات عالماً ، ظاهر البطلان . فإن التسمية سبيلها اللغة والمواضعة ، ويجوز تقدير إنتفائها ، ويجوز تقدير تبدلها وثبوت أبدالها بعد تقدير زوالها . والعلل العقلية توجب أحكامها ، ولا يجوز ثبوتها مع إنتفاء أحكامها . فلما لم يبعد ثبوت العلل مع إنتفاء التسميات
٤٥٧ وارتفاض أهل اللغات ، استحال لذلك كون العلم علة في تسميته ، وهذا / ما لا محيص منه .

ومما يوضح ما قلناه : ن التسمية قول ظاهر من الأقوال ، وهو ذات من الذوات . ومستقرر في أحكام العلل أن الذوات لا تعلل . والذي يوضح ذلك أن من شرط المعلول اختصاصه بمن قامت به العلة . والتسمية التي هي قول ربما لا يتصف بها من قام العلم به . ومن المستحيل أن يكون العلم القائم بمحل علة في قول قائم بغيره . فقد وضح بطلان كون التسمية معلولة .

وإن تعسف متعسف وزعم أن العلم علة في كون العالم عالماً ، وكون العالم عالماً نفس العلة ، كان ذلك في نهاية التناقض . فإن كون العالم عالماً إذا رجع إلى نفس العلم ، فكأن العلم أوجب نفسه ، ورجع محصول القول إلى أن العلم أوجب كونه علماً ، وإنما كان علماً لأنه علم . وهذا تلاعب بالحقائق وانسلال عن التحصيل ، فلم يبق إذاً لنفاة الأحوال مطمع في إثبات العلل . ولا يزال أحد(١) من المحققين ، وإن غلا في الرد على مثبتي الأحوال ، يسمح بترك طرق العلل .

فلو تعسف متعسف ونفى العلل العقلية ، فإن كان من مثبتي الصفات ، قيل له :

---

(١) في الأصل : أحداً

كيف التوصل إلى إثبات الصفات لله تعالى مع إبطال العلل ؟ فإن رام هؤلاء تمسكاً بطريقة أخرى فى إثبات الصفات وقالوا : سبيل إثباتها الحقائق، فإن الحقيقة تطرد شاهداً وغائباً ، كما أن العلة عند مثبتيها يجب إطرادها ، ثم قالوا : حقيقة العلم شاهداً من قام به العلم ، فيجب طرد ذلك غائباً ، فيقال لهؤلاء : العلم الذى تثبته شاهداً يخالف العلم القديم ، ولا معنى للعالم عندكم إلا من قام به العلم ، فيؤول محصول الكلام إلى أنه إذا قام بنا علم، وجب أن يقوم بالرب تعالى خلافه . وهذا يفتح على قائله أبواباً من الجهل لا تحصى :

منها أن يقال له : إذا جاز المصير إلى أن الواحد منا إذا قام به علم ، وجب أن يكون القائم بذات الرب خلافه ، فيلزم على طرد ذلك إذا قام به لون أو طعم أو كون أن تقوم بذات الرب تعالى صفات تخالف ما قام بنا .

والذى يقطع تشغيب القوم أن نقول : كما لا يتحقق القول بالعلل مع نفى الأحوال ، فكذلك لا يتحقق القول بالحقائق والحدود مع نفيها . وبيان ذلك أن العلم بالسواد شاهداً ، يخالف العلم / بالبياض من كل وجه عند نفاه الأحوال . ٤٥٨
فكذلك لا يتحقق إجتماع العلمين فى حقيقة واحدة ، فكيف يتحقق إجتماع العلم الحادث والعلم القديم فى حقيقة واحدة ، وليس لواحد من العلمين صفة زائدة على ذاته ، والذاتان مختلفتان لأنفسهما ؟ فمخالفة العلم الحادث العلم القديم كمخالفة العلم السواد .

ومن قال بالحال استثبت له التمسك بطريق الحقائق ، فإن العلمين وإن اختلفا ، فقد اشتركا فى العلمية ، وهى صفة زائدة على ذاتيهما ، فيتحقق إجتماع العلمين فيها ، فوضح[1] بذلك وجوب طرد الحقائق .

فأما من نفى الحال ، فلا يستقيم على أصله إجتماع مختلفات فى حقيقة ، فقد أدى نفى الحال إلى إبطال العلل العقلية والحقائق جميعاً .

---

(١) فى الأصل : وضح

فإن نازعوا بعد ذلك وقالوا : إنما إجتمع العلمان من حيث سمى كل واحد منهما علماً . قلنا : فلو لم تكن اللغات توجب على ذلك انتفاء الحقائق الموصلة إلى الإستشهاد بالشاهد على الغائب ، إذ من ينشأ فى جزيرة ، ولم تبلغه لغة من اللغات ، وجب أن لا يجد سبيلا إلى إثبات الصفات من حيث عَدِمَ اللغات ، وكذلك لو انتفت اللغات بعد ثبوتها أو تبدلت ، لوجب انتفاء الحقائق أو تبدلها . وهذه جهالة عظيمة لا يخفى مدركها .

وقد قال الأستاذ أبو بكر لما ضاقت به الحيل : ليس الجامع بين العلمين التسمية ، بل الجامع بينهما إستحقاقهما لأن يسميا علمين ، وهذا من ركيك القول . فإن الإستحقاق ينقسم فى الإطلاق فينطلق والمراد به الوجوب فى حكم التكليف . ولاشك أن هذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه . وينطلق والمراد به إيجاب العلل معلولاتها نحو قولنا : العلم يوجب كون العالم عالما . وهذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه ، فإن العلم لا يوجب التسمية ، ووضع اللغة لا عن مواضعة ولا عن توقيف ، فبطل معنى الإستحقاق من كل وجه وتبين أن الإسترواح إليه تعليل النفس بالأمانى .

فإن قال الأستاذ : ما سمى أهل اللغة العلوم المختلفة بكونها علوماً وما جمعوها فى ضرب واحد من التسميات ، لما رأوا من إجتماعها فى وصف .

قلنا : قد آل المدى أو ماتم اليه ، و [ما] حكيتموه عن أهل اللغة هو
٤٥٩ الحال الذى أنكرتموه وإلا فلا معنى / لاجتماع المختلفين فى وصف واحد عند نفاة الأحوال .

دلالة أخرى فى إثبات الأحوال

وهو من أقوى العمد

وذلك أنا نقول : من علم وجود الجوهر فقد يجهل تحيزه مع العلم بالوجود ، ثم يعلم التحيز . فإذا إجتمع له العلم بوجود الجوهر وتحيزه ، لم يخل الخصم من أحد أمرين : إما أن يقول هما علم واحد ، فيكون مباهتا لقطعنا بجواز ثبوت العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتحيزه . فلو كان العلم بالتحيز عين العلم بالوجود لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود . وهذا القسم لايقول به أحد ، ولكنا أدرجناه فى فى التقسيم إستيعاباً للأقسام . فإذا ثبت أنهما علمان ، يجوز ثبوت أحدهما ، وانتفاء الثانى ، فنقسم بعد ذلك الكلام ونقول : هما متعلقان بمعلوم واحد أو بمعلومين ؟

فإن زعم الخصم أنهما متعلقان بمعلومين ، قيل له : أحد المعلومين وجود الجوهر فخبرنا عن الآخر . فيضطرب عند ذلك قوله ولا يجد مخلصاً عن إثبات معلوم زائد على الذات ، وهو الحال الذى قلنا به . فإن المعلوم لايخلو : إما أن يكون انتفاء أو ثبوتاً ، وتحيز الجوهر ليس بانتفاء وفاقاً . فقد تقرر بما قلناه معلوم غير منتف زائد على وجود الجوهر .

وإن زعم الخصم أن العلمين متعلقان بمعلوم واحد ، قيل له : فينبغى أن يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع العلم بالآخر ، كما لو تعلق علمان بالوجود مثلا ، فإنه يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع الآخر ، إذ لايجوز أن يكون جاهلا بالوجود عالماً به . فلما تصور الجهل بالتحيز أو الغفلة عنه ، مع العلم بالوجود ، وضح ماقلناه .

والذى يبين ذلك أن من الأوصاف التى نقدرها أحوالا للوجردات مالا يثبت ضرورة ، وإنما يثبت نظراً واستدلالا ، والوجود يعرف إضطراراً . فلو كان العلم به هو العلم بالوجود ؛ لأدى ذلك إلى أن يكون المعلوم الواحد ثابتاً (١) اضطراراً واستدلالا ، وهذا محال .

---

(١) فى الأصل : ثابت

فإن قالوا : إذا علم وجود الجوهر ثم تحيزه ، فهذا العلم الذى ثبت ، ثابتاً من وجه آخر من ضروب العلم سوى الوجه الأول .

قال : التعدد والاختلاف إلى العلمين دون المعلومين ، ومثلوا ذلك بأن قالوا :
٤٦٠ من أدرك الوجود / بحاسة من حواسه وعلمه فقد تعلق العلم بما تعلق به الإدراك ، وإن كان العلم والإدراك مختلفين فيرجع الإختلاف إلى ذاتيهما دون متعلقهما ، قالوا : فهكذا سبيل العلمين اللذين يتعلق أحدهما بالوجود والثانى بالتحيز .

وهذا الذى ذكروه ضرب من التدليس ، فإن قصاراه يؤول إلى أن العلم بالمتحيز علم بالوجود ، وهذا دنو من جحد الحقائق وتحريض على مراغمة الضرورات . والذى يوضح ذلك أن العلمين إذا لم يختلفا فى حدوث وقدم ووجوب وجواز ، واتحد متعلقهما ، فيستحيل اختلافهما ، كما يستحيل العلم بوجود الجوهر مخالفاً لعلم آخر بالوجود . وهذا لايخفى دركه على متأمل . ومن علم الوجود ثم علم التحيز — فكما نعلم بتغاير علميه وإختلافهما — فكذلك نعلم أنه إستدرك بالعلم الثانى ، مالم يستدركه بالأول . وليس ذلك من قبيل ما تمثلوا به من الادراك مع العلم ، فإنهما يختلفان لذاتيهما ، وإن اتحد متعلقهما ، كما تختلف القدرة والإرادة ، وإن تعلقا بمتعلق واحد . والذى يوضح ذلك أن الادراك والعلم يختلفان مع تعلقهما بنفس الوجود ، ولايجوز إختلاف علمين حادثين متعلقين بنفس وجود الجوهر . ويجوز إنتفاء الإدراك عن وجود مع تعلق العلم به ، فيجتمع العلم به مع ضد الإدراك ، ولايجوز إجتماع العلم بالوجود مع ضد علم آخر بالوجود ، فاستبان أن ما تمثلوا به لا يضاهى مانحن فيه .

والذى يحقق مارمناه ويحسم جملة الطلبات ، أن العلم لابد له من معلوم على أصول أهل الحق ، ولا إعتبار بما تجاهل فيه إبن الجبائى حيث جوز علماً (١) لامعلوم له ، على ماسنوضحه فى أحكام العلوم إن شاء الله ، فنقول : من علم الوجود ، ثم علم

---

(١) فى الأصل : علم

بعده التحيز ، فيعلم ضرورة أنه إستفاد بالعلم الثانى معلوم، والعلم إنما يبغى لمعلومه، فدل على أنه يحدد له معلوم لم يسكن .

ومما يعول عليه فى إثبات الحال أن نقول : إذا خطر للعاقل شيئان مختلفان وعلم إختلافهما ، فلا يخلو : إما أن يختلفا عنده بوجودهما أو بحال زائدة على الوجود . فإن إختلفا بوجودهما كان ذلك محالا من أوجه : أحدها : أن حقيقة الوجود لاتختلف فى قضايا العقول ، إذ الوجود هو الثبوت ، والسواد لايخالف البياض فى وصف الثبوت ، ولو / إختلف المختلفان فى الوجود لاختلف المثلان، فوجب صرف ٤٦١
إختلافهما إلى وصف زائد على الوجود.

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الاختلاف يرجع إلى وجودهما ، فإن السواد بوجوده مخالف للبياض . قالوا : فلا يلزم عليه مخالفة البياض للبياض، فإنا لم نقل أن السواد يخالف البياض للوجود مطلقاً ، فيلزمنا عليه وجود المثلين ، ولكننا قلنا إن السواد يخالف البياض لوجوده ، وهذا لا يعدوهما ، ولم يعمم القول فى الوجود ، فيلزمنا عليه المتماثلات والمختلفات . وحققوا ذلك بأن قالوا : إذا كان من أصلنا أن كون السواد سواداً عين وجوده ، وليس بوصف زائد على الوجود ، فإذا خالف السواد البياض بكونه سواداً ، فقد خالفه بوجوده . فكأنا نقول . هذا الوجود خلاف ذلك الوجود . وهذا الذى ذكروه لايخلصهم مما أريد بهم ، وذلك أنا نعلم أن حقيقة وجود السواد ثبوته ، وليس من حقيقة وجوده كونه سواداً . والذى يوضح ذلك أنه يصح العلم بوجوده مع الجهل بكونه سواداً ، فلا تعلق لحقيقة الوجود إذا تقررت فى النفوس بكون السواد سواداً ، وكون البياض بياضاً . فاستبان أن الاختلاف لا يقع بمحض الوجود . وهذه الدلالة تقوى إذا عضدت بالتى قبلها .

ومما يستدل به فى إثبات الأحوال أن العالم يعلم أولا كونه عالماً قبل أن ينظر فى إثبات الأعراض ، فلا يخلو: إما أن يكون معلوم علمه كونه عالماً أو علمه ، أولا يكون

لعلمه معلوم . وهذا القسم الأخير مما سنبطله بعد ذلك فى فصل مفرد ، إن شاء الله عز وجل . فلم يبق إلا القسمان المتقدمان .

فإن زعم الخصم أن معلوم العلم كونه عالماً ، وهو زائد على العلم ومحله ، فهو الذى نطلبه ، وهو تصريح بإثبات الحال وإن زعم من يخالفنا أن المعلوم هو نفس العلم ، كان ذلك باطلا من أوجه : منها : أنا فرضنا الكلام فى من لم ينظر فى إثبات الأعراض، ولم تقم عنده دلالة على ثبوتها، يوصل تدقيق النظر إلى إثبات الأعراض التى العلم منها .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أنه علم العلم ، وإنما التبس عليه مغايرة العلم للذات ، وهو الذى نطلبه للنظر ؟

٤٦٢ قلنا : هذا باطل ، وذلك أنا أوضحنا أنه يتبين له / معلوم زائد على ذاته ، إذا كان يعرف قبل ذلك نفسه ، وإنما حصل له هذا العلم بعد علمه بنفسه . وقد علم قطعاً أن ما علمه زائد على ما علمه قبل . فإن عنى الخصم بالتغاير تعدد المعلومين ، فقد علم العالم ذلك قطعاً لما علم نفسه أولا بضرورة العقل ، ثم علم كونه عالماً ، وقد تعدد معلومه . فلو كان المعلوم الثانى هو العلم ، فلا معنى للإشتغال بدقيق النظر بعد ذلك فى إثبات العلم .

هذا لو أراد الخصم بالمغايرة تعدد المعلومين . وإن أراد به ما يرتضيه أهل الحق فى حد الغيرين وحقيقتهما ، حيث يقولون : حقيقة الغيرين : كل موجودين جاز وجود أحدهما مع عدم الثانى . فالاسترواح إلى ذلك واضح البطلان . وذلك أن الدليل على ثبوت الأعراض غير دال على عدمها مع بقاء الذات، وإنما يستدرك عدمها جوازاً أو[و]جوباً بدلالة أخرى . فالناظر فى إثبات الأعراض ربما لا يخطر له عدم الأعراض ولا عدم محالها ، عند نظره فى إثبات الأعراض ، فبطل أن يكون معلوم الناظر فى إثبات الأعراض مغايرتها لمحالها .

والذى يوضح مقصدنا فيه أن نفاة الصفات يعتقدون أن الرب تعالى عالم مع

تصميمهم على نفى عله ، وهذا قد تمسك به القاضى . وفيه نظر ، فإن شيخنا رضى الله عنه أنكر أن يكونوا عالمين بكون الرب عالماً ، ولا معول على الإعتقاد إذا لم يكن علماً . وسنعقد فى ذلك فصلا فى آخر الصفات إن شاء الله . فهذه عمدة القائلين بإثبات الأحوال ، لا يشذ منها إلا تكرير عبارات ، وتجويز ألفاظ يؤول مرجع جميعها إلى ما سبق . ونحن الآن نذكر ما تمسك به نفاة الأحوال وننفصل عنه .

ومما استدلوا به ، وهو الذى عليه معولهم ، أن قالوا : الحال الذى أثبتموها لا تخلو : إما أن توصف بالوجود ، أو لا توصف به . فإن وصفت بالوجود ، والكلام مفروض فى الحوادث لم تخل من أن تكون جوهراً أو عرضاً ، ثم لاتخلو بعد تقديره من أحد القبيلين عن حال، فيتسلسل القول ويفضى إلى حوادث لا تتناهى . وإن لم تكن / موصوفة بالوجود ، وجب وصفها بالانتفاء والعدم ، ٤٦٣
إذ ليس بين الوجود والعدم رتبة ، كما ليس بين النفى والإثبات رتبة . ثم إذا نعتت بالعدم فقد وصفت بالإنتفاء — وهذا تصريح بنفى الأحوال — فأنّى يستقيم مع ذلك وصفها بكونها موجبة معلولة وقد ثبت انتفاؤها ؟ والأولى بنا فى الجواب أن ندخل دخول مستفصل بعد أن نسلم أن الأحوال ليست (١) بموجودة ، فنقول : أتدعون أن مالم يوصف بالوجود وجب انتفاؤه ضرورة وبديهة أم تدعون ذلك نظراً واستدلالا ؟

فإن زعمتم أنا نعرف ذلك ضرورة ، قطع الكلام عنكم ، وقوبلتم بدعوى الضرورة فى صد مرامكم ، وكيف يحسن إدعاء الضرورة فيما عده المحققون من أغمض أبواب الحجاج ، وأدق ضروب النظر . وقد وضحت الأدلة على إثبات الأحوال وضوحاً لا مدفع لها ، وقامت الدلالة القاطعة على استحالة وصفها بالوجود والإنتفاء . ويستحيل قيام الأدلة على خلاف ما علم اضطراراً، فإن الأدلة

---

(١) فى الأصل : ليس

العقلية إذا وضحت وسلمت عن القوادح ، فلابد أن تتضمن علوماً بمداولاتها . فاستبان بذلك بطلان إدعاء الضرورة ، ووضح أن المعلومات تنقسم ثلاثة أقسام: أحدها : وجود ، والثانى : عدم وانتفاء ، والثالث : وصف وجود وحال له يتبعه لا يوصف بالوجود على انفراده .

والخصم مطالب بإبطال ذلك نظراً وحجاجاً فلا نتقبل منه الإسترواح إلى دعوى الضرورة . ولو استروح إليها ، كنا بالخيار فى قطع الكلام عنه أو فى بطلان ما إدعاه ننصب الأدلة الواضحة مع العلم باستحالة ثبوت الأدلة على خلاف ما علم ضرورة . ثم لو جاز سلوك هذا المسلك فى الذى نحن فيه ، لوجب تقبل مثله من المعتزلة . إذ لو قالوا لمثبتى الصفات : خالفتم الضرورة فى قولكم ليس العلم هو الذات ولا مماثلا لها . ولو طرقنا إلى أصول الحقائق إدعاء الضرورات ، لابتدر إليه الجهلة
٤٦٤ فى كل مضيق ، ولا يجدوا ذلك ذريعة فى الحيد عن سنن التحقيق ، إذ لو قال / من الملحدة والدهرية [قائل] : إثبات موجود قائم بنفسه غير مدان للعالم ولا مباين له ، باطل بضرورة العقل . وكذلك لو ادعى المجسمة على أهل الحق مراغمة الضرورة ، وقالوا : من المستحيل أن يرى الرائى منا مرئياً وليس المرئى فى جهة من الجهات إلى غير ذلك من الأباطيل والترهات .

وسبيل ذوى التحقيق فى جميعها ، توبيخ مدعى الضرورة وتقريعهم ، ولبس مدارك النظر عن سبيل الضرورات والبدائه .

فإن قال قائل : هل تقولون إن الأحوال ليست بأشياء ، كما اعترفتم بأنها ليست بموجودة . فأما ما نرتضيه : القطع بأنها ليست بأشياء كما قطعنا بنفى الوجود .

وقد تردد قول ابن الجبائى فى ذلك ، فقال : لا يقال فى الحال إنها شىء ولا يقال إنها ليست بشىء . وسنبين أصل ذلك عند الفراغ مما نحن فيه .

فإن إدعى الخصم وقال : إذا صرحتم بأن الحال ليست بشىء ، فقد أفصحتم

بنفيها . وهذا الكلام من الضرب الأول ، وقد تحقق الخصم أولا أن الحال إذا لم تكن بموجودة، فقد ثبت انتفاؤها وقد قدمنا فيه مقنع في التقصي عن ذلك، وأوضحنا أنه لا استرواح إلا إلى إدعاء محض .

وربما يخوض الخصم فى مخاض آخر فيقول : لست أفهم رتبة بين الوجود والعدم، ولا أسمع حجاجاً على مالا أفهمه ، فإن التشبث بطريق النظر فى رد مذهب أو قبوله يترتب على فهمه . فنقول المشغب بهذا الكلام : هل تفهم الوجود ؟ فإذا قال : أجل ولا بد منه ، قيل له : فهل تفهم الانتفاء ؟ فإذا قال : نعم ، قيل له : فنحن نثبت وصفاً للوجود وننفى عنه صفة الوجود والعدم ، وهذا مفهوم بلا شك فيه ، وإنما المخاوضة والمفاوضة فى استحالة ذلك أو صحته ؛ إما بضرورة عقل أو نظر .

ومما تمسك به نفاة الأحوال أن قالوا : الأحوال عندكم لا تخلو : إما أن تكون مختلفة أو متماثلة . فإن اتصفت بالإختلاف أو التماثل وجب اتصافها بالأحوال، إذ التماثل والإختلاف عندمثبتى الأحوال آيلان إلى ضروب من الأحوال، ثم يتسلسل القول فى ذلك . قالوا : فإن أثبتم وصفها بالتماثل والإختلاف كان ذلك خروجاً عن المعقول .

٤٦٥ وهذا الذى ذكروه / تكلف بعدما زال إستبعادهم فى خروج الأحوال عن الإتصاف بالوجود والعدم، إذ الإختلاف والتماثل لا يتحققان إلا فى الموجودات[1]. فإذا استمر لنا ما قدمنا فى الخروج عن الوجود والعدم ، وزال عنا الطلبة فيه ، لم نكترث بعده بما ذكروه فى التماثل والإختلاف .

على أنا نقول : إن لم يبعد توقف معظم أهل الإثبات فى اختلاف الصفة القديمة وتماثلها ، مع تحقق الوجود لها ، فكيف يستبعد ذلك فى الأحوال التى لا تتصف بالوجود ؟

(١) فى الأصل : وكان

وربما تمسك نفاة الأحوال بأن قالوا : فى إثبات الأحوال الحكم بجواز تماثل المختلفين من وجه ، مع اختلافهما من وجه آخر . ويلزم من قود ذلك كون الرب تعالى مماثلا لخلقه فى بعض الوجوه . والكلام فى ذلك يطول ، وقد كشفنا فيه الغطاء فى كتاب « التماثل » وبلغنا فيه الأمر منتهاه ، ومن شرطنا أن لا يتكرر ما وجدنا إلى التكرار سبيلا .

فصل

[فى اختلاف أبى هاشم والقاضى فى الأحول]

فإن قال قائل : إذا قلتم بالأحوال ، ولم تصفوها بالوجود والعدم ، ولم تصفوها بكونها أشياء ، فهل تقولون إنها معلومة على حالها ، مقدورة مذكورة ، مرادة ، مخبر عنها؟

قلنا : أما ابن الجبائى ومن تبعه من متأخرى المعتزلة ، فلم يصفوا الأحوال بكونها معلومة ، ثم كما لم يصفوها بذلك ، لم يحكموا بكونها مجهولة . فإن الجهل ضرب من الإعتقاد ، ومالا يصح أن يعلم لايصح أن يجهل . إذ من مذهب القوم أن الجهل من جنس العلم . وسنوضح ذلك فى أحكام العلوم إن شاء الله .

وأنكروا أيضاً كونها مقدورة ومرادة مدلولة على حيالها وانفرادها . ثم قال أبو هاشم : أنا ، وإن لم أقل إن الحال معلومة ، فأقول : إن الذات معلومة على الحال ، وتتميز فى حكم علم العالم ذات على حال عن أخرى ليست عليها . وإنما صدهم عن القول بكون الأحوال معلومة أنهم قالوا فى حقيقة الشىء : أنه المعلوم على ما قدمناه على أصلهم فى صدر الكتاب . فلو وصفوا الحال بكونها معلومة ، لزمهم من أصلهم الحكم بكونها شيئاً . ثم الشىء عندهم موجود أو معدوم يصح
٤٦٦ وجوده . /

قال : نحن إذا إخترنا القول بالأحوال ، قطعنا بأنها معلومة مقدورة ، مرادة مدلولة ، مذكورة على انفرادها وحيالها .

والدليل على كون الأحوال معلومة أن نقول : من علم الذات ولم يحط بحالها علماً ، ثم علم بعد ذلك كون الذات على حال ، فنحن نعلم قطعاً أنه علم ما لم يعلمه ، واستفاد ما لم يحط به أولا ، فينقسم الكلام على من يخالفنا ونقول : إذا علم الذات ، ثم علم الحال ، لم يخل القول فى ذلك : إما أن يقول : علم عين الذات ثانياً ، وذلك محال، فإنا نعلم أنه أحاط الآن بما لم يحط به أولا . ولوساغ أن يقال إنه علم ثانياً ما علمه أولا ، لساغ أن يقال : من علم الجوهر ثم نظر فى كونه نظراً صحيحاً ، لم يعلم ثانياً إلا ما علم أولا .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أنه قد يعلم الذات ضرورة ، ويعلم الذات على الحال نظراً . فلو كان المعلوم أولا ، لكان الشىء الواحد معلوماً[1] ضرورة نظراً، وهذا مستحيل وفاقاً .

فإن قالوا : الذى ذكرتموه لا يتحقق ، فإن وجود الشىء لا نعلمه إلا ونعلم كونه على حال جملة أو تفصيلا ، فلم يستقم ما قدرتموه من العلم بالذات وحدها ، ثم النظر فى الحال . وأوضحوا ذلك عند أنفسهم بأن قالوا : إنما نعلم الذات ضرورة حساً وإدراكاً ، ولا ندرك الشىء إلا على أخص وصفه حتى قال الأكثرون منهم : إن الإدراك لا يتعلق إلا بأخص وصف الشىء ، وزعموا أنه لا يتعلق بوجوده وذاته .

فنقول لهم : هذا الذى ذكرتموه نهاية التناقض . فإنكم إذا زعمتم أن الرؤية تتعلق بأخص الأوصاف دون الوجود ، فأنى يصح كون الأخص ، وهو حال ، مدركا، مع أنه غير معلوم ، لولا الغفلة والتجاهل ؟ وكل معلوم مدرك وفاقاً ، والمعلومات منقسمة : فمنها مايدرك ، ومنها مالايدرك .

فإن تعسف منهم من لم يحط بحقائق أصولهم فى الإدراكات ، وقال : لاندرك

---

(١) فى الأصل : معلوم

الأخص ، ولكن ندرك الذات على الأخص ، على منهج أصلهم فى العلم ، فوجه الانفصال عن السؤال أن نقول : إذا زعمتم أن الشيء يدرك أول ما يدرك على الحال،
٤٦٧ فلم تقولوا إنه يدرك على كل / حال . بل إنما يدرك على أخص أوصافه دون ما عداه من الأحوال ، فلا نفرض عليكم الكلام فى الأخص ، بل نفرضه فيما سواه ،ونطرد الدلالة فنقول : إذا رأى ذاتا على حال أو أحوال ، إستدل بعد ذلك على إثبات حال أخرى ، فما قولكم فيه ؟ وهذا بيّن فى دفع السؤال .

على أنا نقول : لاتنحصر طرق العلوم بالذوات فى المشاهدات ، أفرأيتم لو أخبرنا نبى عن ذات ، وعلمناها قطعا بإخباره ، ولم يخبرنا عن حال لها . ثم نظرنا بعد ذلك فى أحوالها ، لتصور ذلك . ومحصول الكلام فى تحرير الدلالة أن نقول : إذا علم الذات ، ثم علمها على حال ، فقد ثبت علمان وفاقاً . أحدهما بالذات ، فلا يخلو العلم الثانى : إما أن يكون علماً بالذات أيضا ، وإما أن يكون علما بالحال، وإما أن يكون علماً لا بالذات ولا بالحال . ولامزيد على هذه الأقسام . وباطل أن يكون العلم الثانى علما بما العلم الأول علم به . فإنه لو علم ثانياً ما علمه أولا ، لوجب أن يعلم الذات أولا على الحال كما علمها ثانيا . ويجب أيضاً أن يعلم الذات على الحال ، على كل من علم الذات . ويلزم من ذلك أيضا تماثل العلمين وتشابههما من حيث تساويا فى الحدث واتحد متعلقهما . ولاخلاف فى إختلاف العلمين بيننا وبين إبن الجبائى ، فبطل أن يكون العلم الثانى علماً بالذات . فإن كل علم بالحال فهو الذى نبغيه ، وفى الإعتراف به الإفصاح بكون الحال معلومة . وإن لم يكن العلم الثانى لا بالحال ولا بالذات ، ينبغى أن لا يكون له معلوم . فإنه لم يتعلق بذات ولا حال .

وذلك باطل من وجهين : أحدهما : أن علماً لامعلوم له ، محال على ما سنوضحه فى أحكام العلوم . والثانى أن إبن الجبائى — وإن جوز علما لامعلوم له — فليس الذى نحن فيه من ذلك عنده . فإن من أصله أن العلم الثانى يتعلق بالذات على الحال وله معلوم . وإنما نناقش فى تفصيل المعلوم .

ومما يقوى التمسك به أن نقول: لو سلك سالك فى الجوهر والأعراض مسلكك فى الذوات وأحوالها ، وزعم أن العرض لا يعلم وإنما يعلم الجوهر على العرض موصوفا به، كما تعلم الذات على الحال ، فلا يجد ابن الجبائى فى ذلك فصلا . ومما يتمسك به / ٤٦٨
أن يقول : قد ذكرتم أن الحال ليست بمدلولة ، فما قولكم فى ذات علمت ضرورة ؟

ثم استدل على إثبات حال لها ، فلابد للدليل من مدلول ؟ ومن تجاهل فجوز علما لا معلوم له ، لم يجوز دليلا لا مدلول له . فإذا ذكر المستدل دليلا على إثبات حال للذات معلومة اضطراراً ، فنوجه الطلبة عند ذلك على إبن الجبائى ، ونقول له : ما مدلول الدليل ؟ فإن زعم أن مدلوله الذات كان محيلا ، إذ ما علم ضرورة لا يستدل عليه .وإن زعم أن المدلول الحال ، فقد نطق بالحق وسلم المسألة . وإن لم يثبت للدليل مدلولا ، فقد إنسل عن المعقول .

والذى يكشف الحق فى ذلك أن الدليل المنصوب على إثبات الحال لا تشبث له فى إثبات الذات أصلا ، وإنما يتعلق وجهه الذى منه يدل الدال ، وهذا مالا محيص منه .

ومن أعظم ما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتمونا الحكم باستحالة قدرة لا مقدور لها ، وإن نازعتمونا فى تجويز علم لا معلوم له، وقولكم إن الحال ليست بمقدورة ، يجركم إلى نفى جملة المقدورات.وذلك [أن] من أصلكم أن المقدورات فى العدم ، وكونه شيئا ذاتا ، ليس من أثر القدرة . فإن زعمتم أن المعدوم إذا وجد ، فوجوده عين كونه ذاتا ، فقد تناقض قولكم . وأول مايلزمكم عليه أن يكون موجودا ، مهما كان ذاتا . وإن زعمتم أن الوجود حال ، فالحال عندكم غير مقدورة ، وفى هذا رفع المقدورات ، وقطع أثر القدرة .

فهذه جملة كافية فى أصول الأحوال ومقدماتها ، وإنما يستوعب تفاصيلها ، من يحيط بجملة أحكام الصفات . وإنما قدمنا هذا منها ، ليستعان به فى أحكام العلل . وها نحن الآن نخوض وأحكامها مستعينين بالله تعالى .

باب
فى حقيقة العلة

قد ذكر أهل اللغة وجوها فى معنى العلة واشتقاقها. وليس ذكرها من غرضنا، وإنما مقصدنا ذكر ما قاله أهل الكلام فى حقيقة العلة . وقد إختلفت عباراتهم فى ذلك. فذهب بعضهم إلى أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا . وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا ، وهو إختيار إبن الراوندى. وذهب الكعبى إلى أن العلة :
٤٦٩ ما أوجبت / معلولها عقيبها على الاتصال ، إن لم يمنع منه مانع . وذهب معظم المعتزلة إلى أن العلة : هى التى تغير حكم محلها ، وتنقله من حال إلى حال . وعبر بعضهم عن ذلك فقال : العلة ما تجدد الحكم بتجددها .

وذهب أهل الحق إلى ألفاظ متباينة فى العبارات متدانية فى المعنى. فقال بعضهم: العلة : هى الصفة الجالبة للحكم. وقال بعضهم : المثيرة للحكم، وقال بعضهم : المؤثرة فى الحكم . وقال الأستاذ أبو بكر : ما يجب الاعتماد عليه فى حقيقة العلة أن يقال : كل ما أوجب استحقاق حكم وتسمية به .

والصحيح فى حقيقة العلة ما ارتضاه القاضى ، رضى الله عنه، حيث قال : العلة هى الصفة الموجبة لمن قامت به حكما . ونحن الآن نوضح بطلان ما قدمناه من الطرق ، حتى إذا استبان فسادها ، ماضح بعد فسادها، ما ارتضاه القاضى رضى الله عنه .

فأما ما قاله ابن الراوندى من أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا ، فهذا رد منه للعلل إلى الأقوال . ويلزمه على مقتضى أصله : أن لا يميز بين صحيح القول وفاسده ، حتى إذا ذكر الذاكر وجهين متناقضين وأظهرهما على المعرض الذى قاله فيكونا جميعاً علتين . ووجه الرد على صارف العلل إلى الأقوال كوجه الرد على من

صرف الحقائق والحدود والصفات إلى الأقوال . وهذا يستقصى [فى] باب الوصف والصفة والإسم والمسمى إن شاء الله .

وأما ما قاله الكعبي فمضطرب جداً . فإنه قال : العلة هى التى توجب حكمها عقيبها إن لم يمنع مانع . وهذا باطل من عدة أوجه : أحدها أن نقول له : هل تجوزنا عرو العلة عن معلولها ، فى أول حال وجودها ، أم لا تجوز ذلك ؟ فإن لم تجوّزه ، فلا معنى لتقييدك القول بالتعقيب . فإن جوّزت تعريها عن معلولها فى أول حال وجودها فما المانع من تجويز ذلك فى الحالة الثانية والثالثة ، إذ وجود العلة فى الحالة الثانية لا يخالف وجودها فى الأولى . ولا يجب أن يختلف حكمها فى الإيجاب بتعاقب الأزمنة .

والذى يوضح ذلك أنا نقول له : هل تحكم بأن العلم [هو] العلة فى كون محله عالماً ؟ / فإن أبى ذلك ، فقد أنكر العلل التى فيها الكلام ، وإن اعترف بأن ٤٧٠
العلم علة فى كون محله عالماً ، روجع بعد ذلك وقيل له : إذا قام العلم بمحل ، فهل يتصف المحــل فى الحالة الأولى من وجود العلم بكونه عالماً ؟ فإن زعم أنه يتصف بذلك ، فقد أبطل فائدة التعقيب . وإن زعم أن المحل لا يتصف بكونه عالماً فى الحالة الأولى مع قيامه به ، فقد باهت مباهتة عظيمة . ولا نراه يقول ذلك ، وإنما حمل الكعبي على هذا التقييد ، مصيره إلى أن السبب المولد علة فى المسبب المتولد . ثم من حكم المسبب عندهم أن يعقب السبب إن لم يمنع منــه مانع . وسنعقد فصلا نوضح فيه بطلان كون السبب علة ، مع تقدير القول بالتولد .

ثم يقول الكعبي : العلوم والقدر وما عداها من الصفات ، علل عندك فى إيجاب المعلولات لمحالها ، والجمل التى محالها منها . ثم من حكم هذه المعلولات وجوب مقارنتها لعللها ، واستحالة امتناع تقدير مانع مع تحقق عللها . والحكم الذى ذكرته فى التعقيب وامتناع المعلول يتخصص بالسبب والمسبب . وشرط الحد أن يعم ويشتمل على منهج واحد ، جملة المحدودات . وإذا اختص الحد بالإنباء عن أوصاف بعض المحدودات ، كان قاصراً غير شامل .

وأما ما ذكره المعتزلة من أن العلة : ما يتحدد الحكم بتحددها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها : أنا نستدل على إثبات موجب قديم يستحيل وصفه بالتجدد ، ونبين أن الواجب من الأحكام يعلل بالجائز .

على أنا نقول : ذكر التجدد فى الأحوال التى لا توصف بالوجود خروج عن التحقيق فإنه إنما يتصف بالتجدد وما يتصف بالوجود .

على أنا نقول : لو خلق الله تعالى جوهراً ، وخلق الله معه فى أول حاله علماً قائماً به ، فالعلم علة فى كونه عالماً ، وإن وجد مقارناً له ، ولم يتحقق منه التغيير والتنقل ، إذ لم يسبق للجوهر حالة يتضمن العلم النقل منها .

ومن قال : العلة هى الصفة الجالبة للحكم ، فهى لفظة اختلال وإبهام وإجمال . فأما الاختلال فهو أن الجلب ليس ينبىء عن إيجاب واقتضاء على تحتم . وقد يجلب
٤٧١ الجالب / ما يجوز أن لا يجلبه ، والحدود موضوعة للكشف والإيضاح .

وبقريب من ذلك اعترض المحققون على قول من قال : هى المشـيرة أو المؤثرة . فإن واحداً منهما ليس ينبىء عن إيجاب . وفى قول القائل : هى المؤثرة ، ضرب آخر من الفساد ، فإنه يتضمن إثبات حكم دون العلة ، ثم تؤثر العلة فى الحكم السابق ثبوته .

وأما الذى ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، حيث قال : العلة هى التى توجب استحقاق حكم وتسمية به ، فيقال : لا مطمع لك فى القول بالعلل ، ومساهمة القائلين بها مع التصميم على إنكار الأحوال . وقد أوضحنا ذلك حتى قربنا من مسلك الضرورات . والتسمية التى ذكرها ليس يفهم منها إلا اللغة . واللغات إنما تثبت توقيفاً أو وضعاً ، ويستحيل أن تقتضى قيام الأعراض لمحالها ، وضع اللغات ، وتقدرها عن مواضعة أو توقيف . فلا وجه لذكر التسمية .

وأما الإستحقاق فقد قسمنا القول فيه وكشفنا الغطاء ، ولم يبق لمعتصم فيه عصمة . وأما ماذكره من الحكم وقرنه بالتسمية تكلف ، فإن الحكم على نفى الحال لامعنى له . وإن فسر الحكم بالتسمية كأن يذكر الحكم مكررا ؛ ولا يكاد يبلغ فى حقائق الكلام شيء مبلغ وضوح فساد التعليل مع نفى الحال . ثم إن الأستاذ لما ارتضى ماذكرناه ، طرد حده فى جمل يتضح بطلان التعليل فيها، ونحن نذكر كلامه على وجهه ثم نتبعه .

فما ذكره أن الفعل علة فى كون الفاعل فاعلا ، من حيث اقتضى تسميته بكونه فاعلا . ثم وجه على نفسه سؤالا ، وانفصل عنه ، فقال : إن قال قائل : من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، والفعل لا يشترط قيامه بالفاعل من حيث كان فعلا، فأجاب عن ذلك ، بأن قال : لايشترط قيام العلة بمن له الحكم ، ونسب ذلك إلى شيخنا مذهباً . واستشهد من أصله بقوله فى البقاء ، فإن الباقى عنده باق ببقاء . ثم من أصله أن صفات البارى باقية ويستحيل قيام البقاء بها .

ومما ذكره أن قال : العلم إذا تعلق بمعلوم، فهو علة فى كون المعلوم معلوماً، من حيث وجبت له هذه التسمية . وهذا الذى قاله فى / نهاية التناقض . فإن عول فيما ٤٧٢
طرده من الفصول على كون التسمية معلولة ، فقد أوضحنا مسار ذلك بما يدانى الضرورة . وإذا بطل التعويل على التسمية ، فسد كل ما تفرع عليها .

ثم نقول : يستحيل المصير إلى محض التسمية ، فإنه لوجاز ذلك ، وجب منه أن يكون الفعل علة فى نفسه ، إذ لولاه لما سمى فعلا ، وكذلك القول فى جملة الأسماء والمسميات . فيجب على طرد أصله أن يكون كل مسمى علة فى تسميته ؛ نفياً كان أو مثبتاً(١) ، وهذا مالا قائل به . والذى ذكره يجر إلى ذلك .

فأما قوله من أن العلة لا يشترط قيامها بمن له الحكم منها، فهذا جزم لأصل

---

(١) فى الأصل : مسبقاً

عظيم من(١) أصول العلل ، وسنعقد فى ذلك باباً إن شاء الله . ونسبة ذلك إلى شيخنا بعيداً(٢) ، فإنه ، رضى الله عنه ، من أشد الناس فى الحكم باختصاص الحكم بمحل العلة . ولهذا منع أن نثبت لجملة حكماً من علم قائم بجزء منها ، وأوجب اختصاص محل العلم بكونه عالماً ، فكيف يدعى عليه ما ذكره الأستاذ ، وهذا أصله !

ثم الذى ذكره فى أحكام البقاء ، فهو من شواذ الأصول وغوامضها . وليس من النصفة تلقى(٣) أصول المذاهب من شواذ الفروع . وسنذكر تفصيل القول فى الفناء والبقاء فى آخر الصفات إن شاء الله . وكانت الحالة تقتضى أن لا يعرض للإعتراض على الأستاذ إجلالا لقدره ، ولكنه لما رام بعض كلام القاضى تعثر على كل من عظم خطره فى الحقائق أن يوضح الصحيح من القولين .

فصل

[فى حقيقة المعلول]

فإن قال قائل : قد ذكرتم حقيقة العلة ، فما حقيقة المعلول ؟

قلنا : كل من قال قولا فى العلة أجرى من مقتضاه قولا فى المعلول ، وهو سهل المدرك . والقاضى يقول : المعلول ما أوجبته العلة . وإنما التناقش فى حقيقة العلة والمعلول متفرع عليها . فإذا أحطتم بحقيقة العلة والمعلول ، فنحن نذكر الآن
٤٧٣ شرائط العلة العقلية وأحكامها / مستقصاة إن شاء الله ، ثم نعطف بعدها على المعلولات وتمييزها عن مالا يعلل .

---

(١) من : مكررة الاصل

(٢) فى بالاصل : بعيد

(٣) فى الاصل : تلتق

باب

فى أحكام العلل وشرائطها ووجوه الاختلاف فيها

أول ما يحتاج إلى ذكره من أوصاف العلل أن نوضح أن من شرط العلة أن تكون موجودة ، وهذا مما اتفقوا عليه ، ولكن لا تستقيم الدلالة عليها إلا على أصول أهل الحق .

فإذا قيل لنا : أقيموا الدلالة على استحالة كون العلة معدومة ، سلكنا فى ذلك طريقين : أحدهما : أن المعدوم هو المنفى عندنا ، والإيجاب صفة إثبات . فما كان نفياً محضاً ، كيف يتصور ربط إيجاب هو إثبات له ، ولا يربط الإثبات إلا الإثبات. ولا فرق بين أن يقول القائل : لا موجب ، وبين أن يقول : لا شىء يوجبه . واستمر على أصلنا ما رمناه ، من حيث كان المعدوم منتفياً على أصولنا من كل وجه .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن وصفكم إياه بالمعدوم إثبات منكم ؟ قلنا : هذا تعد لحد الحقائق ، فإن المعدوم وضع لتحقيق النفى ، والانتفاء يدرك تارة من قضية لفظ كالمنتفى والمعدوم ، والإثبات يرجع إلى الصيغة وليست الصيغة معدومة ، وإنما المفهوم منها هو المعدوم ، ولانستنكر كون الإنتفاء معلوماً . فهذه طريقة .

والطريقة الأخرى : أنه لو جاز تقدير علة معدومة ، للزمه منه محال . فإنه لو جاز أن يقال : العالم عالم بعلم معدوم ، جاز أن يقال : إنه جاهل بجهل معدوم ، إذ لا مزية لأحدهما . فيلزم من ذلك أن يكون جاهلا عالماً . ومما يوضح بطلان ذلك : أن العلم لو قدر معدوماً لخرج عن أن يكون علماً ، وما لا يكون علماً يستحيل أن يوجب كون العالم عالماً ، إذ لو جاز أن يوجب كون العالم عالما ما لا يتصف بكونه علما ، جاز أن توجب القدرة كون محلها عالما . ومن الدليل

على ذلك أيضا أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، ولا يتصور ذلك فى المعدوم . وكل ما عولنا عليه لا يستقيم على أصول المعتزلة . فإن الذى قلنا أولا من أن المعدوم منتف من كل وجه ، غير سديد على أصولهم . إذ من مذهبهم أن
٤٧٤ جملة صفات الأنفس تثبت فى العدم والوجود / . والذى ذكرناه آخراً من خروج العدم عن كونه علما غير مستقيم على أصولهم ، مع تصريحهم بأن العلم فى العدم علم . والذى تمسكنا به من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ، لا يطرد على أصولهم ، مع مصيرهم إلى أن الرب سبحانه مريد بإرادة لا تقوم به .

والذى يوضح ما قدمناه من الإلزامات أن من أصلهم أن العلم المعدوم مماثل للموجود ، ومن حكم المثلين وجوب تساويهما فى الأحكام الواجبة والجائزة . وإن تعلقوا فى ذلك بما قدمناه من أن المعدوم لو أوجب حكما ، لأفضى ذلك إلى التناقض ولأدى إلى أن يتصف الشىء الواحد بكونه عالما جاهلا ، وهذا غير سديد على أصلهم .

وللقائل أن يقول لهم : ما المانع من إختصاص العلم لو وجب له كونه موجبا دون الجهل ؟ ولا يبعد عندكم إختصاص أحد المثلين بما لا يجوز على الثانى ، فكيف يبعد إختصاص أحد الخلافين !! وبيان ذلك أن إرادة البارى ، تعالى عن قولهم ، تماثل إرادة الخلق مع إختصاصها بالكون لا فى محل ، واستحالة ذلك فى إرادة الخلق ، وكذلك الجوهر المعدوم يماثل الموجود مع إختصاص الموجود بالتحيز وقبول الأعراض ، وكذلك الجهل مماثل للعلم . وقد بسطنا القول فى ذلك فى كتاب « التماثل » ، فإذا لم تستبعدوا اختصاص أحد المثلين مع وجوب تساوى المتماثلين ، فما المانع من إختصاص العلم مثلا بصفة توجب له حكما ، مع انتفائها عن الجهل .

سؤال والجواب عنه

فإن قال قائل : إذا زعمتم أن العلم والقدرة علتان فى كون العالم القادر عالماً قادراً ، فلا تخلون : إما أن تقولوا : العلة علة لذاتها ، وإما أن تقولوا : إنها علة لحالها وخاص وصفها . فإن زعمتم أن العلة علة لذاتها ، فيلزم من ذلك أن تكون كل ذات علة . وإن قلتم إنها علة لحالها ، وهى كون القدرة قدرة ، وكون العلم والإرادة علماً وإرادة ، فيرجع كونها إلى حالها ، وحالها لا يوصف بالوجود ، فقد رجع التعليل إلى مالا يوصف بالوجود .

والجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : قد ثبت عندنا بواضح الأدلة أن كون العالم عالماً معلل بالعلم ، على ما سنذكر طرق الأدلة فى ذلك . / فأما ٤٧٥
كون العلم علماً ، وكونه علة ، فما لا يصح تعليله على ما سنذكره فيما يعلل وفيما لا يعلل . وجملة الأحكام لا يطرد فيها التعليل ولا نفى التعليل ، بل المحقق يتبع فيها الدليل ، فيعلل ما اقتضى الدليل تعليله ويبطل التعليل فيما اقتضى الدليل بطلانه . ومما يبطل فيه التعليل كون العلة علة ، فاندفع السؤال إذاً .

فإن قيل : الطلبة باقية ، فإن العلم علة وفاقاً .

فيقال لكم : الموجب الحكم وجود العلم ، أو حال العلم ، أو وجوده وحاله ؟ فإن كان الموجب وجود العلم ، وجب أن يكون كل وجود علة من حيث لا يختلف الوجود فى حقيقته . وإن كان حال العلم هو الموجب ، فقد بان التعليل بما لا يوصف بالوجود . وإن كان التعليل بالوجود والحال ، فقد انجر إلى أوجه أخر من الفساد ، وهو تعليل الحكم الواحد بعلتين ، وقد اتفق المحققون على امتناع حكم واحد بعلتين . الجواب عن ذلك أن نقول : العلة فى كون العالم عالماً ، شىء واحد وهو العلم . والذى ألزمتمونا من تقسيم الكلام فى وجوده وحاله ، إنما كان يستقيم لو كان الوجود مع الحال شيئين ، فأما [وقد] ثبت أن العلم شىء

واحـد ، فلا يلزم مما ذكرتموه شيء ، وإنما المستنكر عند المحصلين تعليل حكم بذاتين . فأما تعليل الحكم بذات لها حال فلا استنكار فيه . وسيكون لنا عودة إلى ذلك عند ذكر امتناع تعليل الحكم الواحد بشيئين .

فصل

[هل يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها]

اعلموا وفقكم الله أن من أحكام العلة الموجبة للحكم ، أن تقوم بمن له الحكم الموجب منها ، فلا يوجب العلم الحكم إلا لمحله ، وكذلك سائر العلل الموجبة .

وقال الأستاذ أبو بكر : لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، قال : وكيف يشترط ذلك ، وفعل الرب علة فى كونه فاعلا ، مع استحالة قيامه به ، والعلم علة فى كون المعلوم معلوماً ، وإن لم يقم به . والتحريم فى المحرمات معلل بالنهى ، وهو غير قائم بالتحرم .

ثم لما جمع بين هذه الفصول المتناقضة والألفاظ المتهافتة ، انعطف بعد ذاك على تتبع كلام القاضى ، وقال : قد شرط القاضى قيام العلة بمن له الحكم منها ، ثم
٤٧٦ جعل الوجود علة لصحة الرؤية ، وإن كنا / نعلم أن الوجود لا يوصف بالقيام بالموجود . فقد ناقض ما اشتبه من الأصل ، فهذا نص كلامه .

ونحن الآن نقيم واضح الأدلة على اشتراط قيام العـلة بمن له الحكم منها ، ونوضح عجز المعتزلة عن إثبات ذلك ، ثم نفيض ما ذكره الأستاذ ، ونبين الحق فيه . والدليل على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها أن نقول : العلة إذا أوجبت حكما لذات ، لم تخـل : إما أن تكون مختصة تلك الذات من بعض الوجوه ، أو لا يشترط اختصاصها بها أصلا . فإن لم يشترط اختصاصها بوجه من الوجوه ، لزم منه محال لا سـبيل إلى القول به ، وهو أن يقال : إذا خلق الله تعالى علماً ، فليس بعض الذوات بالاختصاص به أولى من بعض ، وهذا يوجب جملة اتصاف

الذوات بالعلم الواحد. ووضوح ذلك فساداً وبطلاناً يغنى عن بسط القول فيه . فإنا نعلم اضطراراً ، انقسام الذوات إلى ما يعلم وإلى ما لا يعلم .

وإن شرط اختصاص العلة بالذات من بعض الوجوه فلا يخلو ذلك الوجه فى الاختصاص : إما أن يتعلق بجعل جاعل ومعناه : أن يجعل مبتدع العلم اختصاص القائم مختصاً باقتضاء الحكم لبعض الذوات ، وهذا محال . إذ لو ساغ ذلك لساغ أن يقوم بزيد ، ويجعل مبتدع العلم اختصاص العلم القائم بعمرو ، فيعلم عمرو بعلم قام بزيد ، ويجهل زيد بجهل قام بعمرو . وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه ، فبطل كون الاختصاص من هذا الوجه ، وتبين أنه لا وجه فى الاختصاص سوى قيام العلة بمن له الحكم منها ، وهذا واضح جـداً ، وهو غير مستقيم على أصول المعتزلة . مع قولهم بإثبات إرادة لا فى محل موجبة وصف البارى سبحانه وتعالى بكونه مريداً بها ، ولا اختصاص بها بالذات من حيث لم يقم به .

وقد رام ابن الجبائى من ذلك مخلصا فقال : يشترط اختصاص العلة بمن له الحكم منها على أسد وجوه الاختصاص ، وعلى أبلغ ما يتصور ، وهو على ثلاث مراتب : أحدها : اختصاص القيام وهى أخصها ، وذلك إيجاب الكون الحكم للكائن . والثانية : اختصاصها ببعض من الجملة المستحقة للحكم ، وذلك نحو قيام العلة بجزء من جملة الحى ، فإنه يوجب الحكم للجملة من حيث اختص القيام ببعضها . والرتبة الثالثة فى الإختصاص : الإرادة الثابتة لا فى محل ، إذ لا يمكن فيها تصوير الرتبتين / السابقتين ، فأبلغ ما يتصور فيها إرادة فى غير محل . ٤٧٧

وهذا الذى ذكره لا ينجيه عما أريد به . وكلامه يشتمل على نوعين : أحدهما : دعوى مجردة ، والأخرى : إعتراف بعدم تصور الاختصاص .

والسبيل فى ذلك أن نقول : أما إختصاص القيام فلا نزاع فيه . وأما وجوب الحكم للجملة لقيام العلة ببعضها ففاسد عنده . وسنعقد فى ذلك باباً إن شاء الله عز وجل .

وأما الرتبة الثالثة فلم يذكر فيها وجهاً من الاختصاص ، بيد أنه قال : لا يتصور إلا هذا . ومحصوله يؤول إلى أنه لا يتصور اختصاص ، فإذا لم يتصور ذلك فامنعوا إثبات الحكم بها ، وأطلقوا القول بإيجاب العلة معلولها ، من غير تحقق اختصاص . وقول ابن الجبائى لا يتصور إلا هذا ، [و] إنما كان يستقيم لو ثبت ضرب من الاختصاص وانتفى ما عداه ، وليس الأمر كذلك . فإنه لم يوضح وجها من الاختصاص بحال . ثم كل ما يهذى به يبطل عليه بالفناء ، على ما سبق إلزامه فى غير موضع .

وأما ماذكره الأستاذ فى إطلاق القول بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، فلا نقدر أحداً صرح بما صرح به . ثم إنه نسبه إلى شيخنا ، ولم يقل ذلك نقلا من نص كلامه ، وإنما قاله استنباطاً من قول شيخنا فى البقاء ، وجمع بين فصول ، ونحن نفيضها واحداً واحداً إن شاء الله .

فما ذكره أن الفعل علة فى كون الفاعل فاعلا ، وقد سبق إفساد ذلك . وذكر أيضاً أن العلم علة فى كون المعلوم معلوماً ، وسنوضح بطلان ذلك فى باب مايعلل ومالا يعلل . فأما البقاء فهو من أغمض أحكام الصفات وسنعقد فيه باباً إن شاء الله . وأما ماذكره فى كون النهى علة فى تحريم المحرم ، فواضح البطلان ، لأن النهى قديم وفاقاً بيننا وبينه ، فيقال له بعد ذلك : فما التحريم ؟ فإن زعم أن التحريم وصف فى المحرم ، فذلك محال على أصول أهل الحق قاطبة ؛ فإنا لا نجعل المحرم بالتحريم وصفاً . وإنما المعتزلة هم الذين جعلوا التحريم راجعاً إلى القبح . ثم القبح عندهم من صفات نفس القبيح . ولذلك زعموا أنه يستدرك عقلا ، كما تستدرك جملة صفات الذوات ضرورة أو نظراً .

٤٧٨ وليس للذوات / عند أهل الحق أوصاف تحرم لأجلها ، ولكن يتعلق التحريم بالشرع وقضايا السمع .

فإذا قيل لنا : فما التحريم ؟ قلنا : هو النهى نفسه على ما سنستقصيه فى التعديل

والتجوير إن شاء الله . فرجع محصول قول الأستاذ إلى أن النهى علة فى النهى ، وهذا يغنى وضوح بطلانه عن الإطناب فيه .

ولو قال : المعلل بالنهى تسمية المحرم محرماً ، وقد أشار إلى ذلك ، فهو باطل بما قدمناه من إبطال تعليل التسميات .

على أن النهى قديم والتسميات حادثة ، فيلزم من ذلك تعليل التسمية بالنهى القديم [و] الحكم بقدم التسمية لاتفاق الكافة على وجوب مقارنة المعلول العلة . وإن امتنع من ذلك ، لزم منه تقديم العلة على المعلول واستئخار المعلول عنها . وهذا إفساد للعلل . فقد قدمنا ما يغنى عن جميع ذلك عند ذكرنا استحالة إثبات العلة والمعلول مع تقدير نفى الأحوال .

ثم نقول للأستاذ : هل يجوز أن يقوم العلم بمحل ، والعالم به محل آخر ؟ فإن يمنع ذلك — وهو أصل كافة المنتمين إلى شيخنا — فيطالب بالدليل على منعه ، فلا يجد إلى ذكر ذلك سبيلا مع تصريحه بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها . فهذه ضروب من التناقض لا خفاء بها .

وأما الذى يتبع من كلام القاضى ورام به نقض ما أصّله حيث قال : الوجود علة فى صحة الرؤية ، وإن لم يتحقق فيه وصف القيام . فهذا مما ردد القاضى فيه قوله ، ثم استقر جوابه على امتناع كونه علة . ولعل الأستاذ لم يمعن(1) تصفح هذا الفصل من كلام القاضى .

فصل

[هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفى بنفيها]

ومن شرائط العلة العقلية إطرادها وانعكاسها ، فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت

---

(1) فى الأصل : ينعم .

المعلول ، وإذا انتفت العلة ، استحال ثبوت معلولها دونها . وهذا مما يتقبله كل خائض فى العلل على الجملة . ولكنهم يتناقشون ، فيدعى كلّ على خصمه عدم استقامة ذلك على أصولهم ، فليس يلتزم مخالفة هذا الأصل صريحاً أحد من المحققين .

وقد ذكر المحصلون فى كتبهم عبارة موهمة ، ونحن نذكرها ونوضح المراد منها ، وذلك أنهم قالوا : إذا وجدت ، فالحكم يثبت بوجودها ، وينتفى بعدمها.
٤٧٩ وظاهر هذا/ الكلام كالدليل على أن عدم العلة يوجب انتفاء الحكم ، كما أن وجودها يوجب ثبوته .

وليس الأمر كذلك ، فإنا قد قدمنا أن العدم لا ينتصب علة . وسنوضح فى باب المعلولات أنه لا يجوز أن يكون معلولا . فمرام القول إذاً باللفظة التى يجوزوا باطلا ، فيما تخصّص الحكم بوجود العلة الموجبة له ، ولم يريدوا تقدير العدم موجباً أصلا ، أو يكن غلب التجوّز والتوسع على ألسنة الأئمة فى هذا الأصل ، وإنما مرادهم ما ذكرناه .

فإن قال قائل : ما الدليل على ما قلتموه من وجوب الإطراد والانعكاس ، مع اعترافكم بأن ذلك ليس من مدارك الضرورات ، ومصيركم إلى أن الاتفاق لا يركن إليه فى العقليات ؟

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم إذا أوجب كون العالم عالماً ، فلو سوّغنا ثبوت هذا الحكم دون العلم ، لم يخل القول فى ذلك : إما أن يسوغ إثباته بعلة أخرى ، أو يسوغ إثباته من غير علة . فإن سوغنا إثبات هذا الحكم بعلة أخرى ، لم تخل تلك العلة : إما أن تكون مثلا للعلم أو تكون خلافاً له . فإن كانت مثلا للعلم ، فهى علم ، إذ لا يماثل العلم ما ليس بعلم . ويخرج من ذلك أن كون العالم عالماً لا يثبت إلا بعلم . وإن كانت تلك العلة خلافاً للعلم ، فيلزم من ذلك ثبوت الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ، وهذا باطل . وهو من أهم فصول الكتاب ، وسنفرده بالذكر بعد إن شاء الله عز وجل .

وإن زعم السائل أن الحكم يثبت من غير علة ، فذلك تناقض من القول . إذ هذا الفصل إنما يفرض الكلام فيه على من قال : إن العلم إذا ثبت أوجب كون محله عالماً . فإذا اعترف بذلك المعترف ، ثم جوز ثبوت هذا الحكم دون العلم ، لم يأمن من ثبوته غير موجب للعلم مع العلم ، كما يثبت غير موجب للكون مع الكون ، لما تصور ثبوته من غير كون يشار إليه تجنيساً وتخصيصاً .

فيقال لهذا القائل : إذا اتصف المحل بكونه عالماً ، وقد قام العلم به ، وجوّزت ثبوت هذا الحكم من غير علة ، فلعله ثبت من الآن من غير اقتضاء العلم إياه على الوجه الذى كان ثبت لو لم يكن علم ، فبطل بذلك التوصل إلى كون العلم موجباً لهذا الحكم . ومن هذا قال المحققون : العلة إذا لم تنعكس لم تطرد . ومعناه ما ذكرناه . / ٤٨٠

فإن قال قائل : فما وجه ردكم على من يجوز ثبوت الحكم مع العلم غير موجب عنه ؟

قلنا : هذا تصريح بنفى العلل جملة ، وهو يفضى إلى القول بنفى الأعراض . فإنا نستدل بثبوت الأحكام على ثبوت موجباتها ، وإذا نفينا ذلك أفضى إلى انسداد إثبات الأعراض . وأقل مايلزم على ذلك تسويغ ثبوت العلم دون اتصاف محله بكونه عالماً . فإنه كما يجوز تقدير انقطاع الحكم عن العلم ، يجب تجويز إنقطاع العلة عن الحكم ، حتى يقدر علم من غير عالم به . وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل . فإنا نعلم أن من قام به علم بالسواد ، استحال أن يكون غير عالم به . فوضح مقصدنا .

وما بلغ أحد من الخائضين فى أحكام العلل هذا المبلغ فى الإيضاح ، إما لاعتقادهم وضوح ذلك ، أو لاجتزائهم بالاتفاق واعتنائهم بمواقع الاختلاف . فإذا تبينتم ذلك ، فاعلموا أنه غير مستقيم على أصول المعتزلة مع إثباتهم عالماً من غير علم . وهذا تصريح بترك عكس العلة .

فإن راموا فى ذلك فصلا وقالوا : إنما يعلل الحكم الجائز دون الواجب ، والتعليل جاز فى الحكم الجائز طرداً وعكساً ، فسنستقصى الكلام فى ذلك عند ذكرنا تعليل الواجب والجائز إن شاء الله .

على أنا نقول : إنما المعلل فى الشاهد كون العالم عالماً ، إذ يستحيل أن يقال: المعلل بالعلم ، جواز كون العالم عالماً . فإذا وضح أن المعلل هو الحكم نفسه ، والعلم علة فى الحكم دون صفة الجواز فيه ، فإذا تقرر حكم من غير علة ، فهو الانتقاض الذى لامحيص عنه ، والتصريح بعدم اشتراط الانعكاس . فإن قالوا : نحن نعلل الحكم شاهداً بدلالة الجواز ، وهذه الدلالة غير متحققة فى صفات البارى سبحانه وتعالى .

قلنا : قد أعطيتمونا اشتراط انعكاس العلة ، فقولوا : لما قامت دلالة تمنع من تعليل قبيل هذا الحكم فى بعض القضايا ، فقد بان بطلان تعليل أصل هذا الحكم جملة وتفصيلا . وسنعقد فصلا نوضح فيه عدم اشتراط ثبوت الدلالة غائباً بعد ما
٤٨١ ثبت شاهداً ، ونكشف فيه وجه الحق ، ونبطل تمويه المعتزلة فى روم الفرق / بين الشاهد والغائب .

فصل

[فى أن اطراد العلة وانعكاسها لايدل على صحتها]

فإن قال قائل : إذا قارن الشىء ثبوت الحكم وجوداً وانتفاء على صورة الطرد والعكس ، فهل يستدل بمجرد الاطراد والإنعكاس ، على انتصاب ما يقارن الحكم علة موجبة لها ، أم لا يدل مجرد الطرد والعكس ؟

قلنا : اتفق المحققون على أن الإطراد والإنعكاس لا يكفى فى الحكم بصحة العلة ، ولكن الإطراد والإنعكاس شرط فى العلة وليسا أمارة صحتها ، إذ قد يقارن الحكم لزوماً ماليس بعلة فيه . والذى يحقق ذلك أن علم البارى سبحانه

وتعالى يتعلق بكون العالم منا عالماً ، فلا يتصور عالم منا إلا والله تعالى عالم بكونه عالماً . وإذا خرج عن كونه عالماً ، لم يكن الرب تعالى موصوفاً بكونه عالماً بأنه عالم ، فهو منوط بالحكم الذى فرضنا الكلام فيه نفياً وإثباتاً . وعلم البارى سبحانه وتعالى ليس بعلة فى كون الواحد منا عالماً .

فإن قال قائل : إذا لم يكن مجرد الإطراد والإنعكاس عالماً فى انتصاب الشىء علة ، فبم تعرفون كون الشىء علة ؟ وإذا قام العلم بمحل ، و ثبت للمحل الحكم ، فما يؤمنكم أن العلم يقارن هذا الحكم طرداً وعكساً ، وليس بموجب له ، وهذا مما يعظم شأنه فى أحكام العلل .

وقد اختلف فيه عبارات المحققين ، فذكر الأستاذ فى ذلك طرقاً كلها مدخولة. ونحن نذكر [ها] ونتتبعها بالنقض ، ثم نذكر ما عول عليه القاضى .

فما ذكره الأستاذ أن قال : مهما اطردت العلة وانعكست ، ولم يُفسد كونها علة قضية من قضايا العقل، فيعلم عند ذلك صحة العلة . وقدر ذلك فى خلل كلامه بأن قال : إذا فسدت سائر الأقسام ، واطرد واحده ، وانعكس ، ولم يقدح فيه موجب دلالة ، فهو العلة . وهذا فى نهاية الضعف ، وقصاراه الركون إلى الدعوى . وذلك أن للمطالب أن يقول : بم عرفت أنك استوعبت جميع الأقسام ، ونقضت المنتقض منها ، فما يؤمنك ـ مع تصديك للزلل ـ أنك أخللت بقسم فلم تذكره ، ولو ذكرته لألفيته مطرداً ، منعكساً ، سليماً على القوادح عند العرض على قضايا العقل .

٤٨٢ فهذا وجه / فى الطلبة لا محيص عنه ، ويتوجه مثلها فى ركن آخر من أركان الكلام . وذلك أن الأستاذ قال : إذا سلم ما اطرد وانعكس من القوادح فيقال له : بم تعرف سلامته ؟ وما الدليل على انحصار وجوه القدح فيما أحطت به علماً .

فإن قال : منها يبالغ الناظر فى نظره ولم يأل[1] فى تحريه جهداً، فيقطع بموجب

---

(١) فى الاصل : يألو

النظر . فيقال : من حكم النظر العقلى أن يتعلق بدلالة دالة من وجه مخصوص على مدلول ؛ وما ذكرته من انتفاء القوادح دعوى ، وليس هو فى نفسه إظهار دليل ، والدعوى تفتقر إلى الدليل ، وتتجه فيها طلبة المطالب إذا قال : ما الدليل على انتفاء القوادح .

فإن قال المدعى : الدليل عليه أنى لم أجده ، فيعلم قطعاً أن عدم وجوده لا ينتصب دليلا . على أنه يقال : كما لم يجد دليلا على القدح ، لم يجد دليلا على نفيه. فلا يلوذ المدعى إلا إلى غمة وحيرة . ويتضح ذلك[1] بفرض الكلام فى المسترشد، وما نعنيه وهو مسترشد ، قول المسئول : لم أجد قادحاً مع علمه بأن المسئول لا يعتصم عن الزلل .

وقد أشار الأستاذ إلى هذا السؤال ولم يستقص ، ثم لم يزد فى جوابه على أن قال : لو طرقنا أمثال هذه الطلبة ، لجل الخطب ، وعظم الأمر ، وتسلسل القول . وليس يخفى على ذى تحصيل أن الذى ذكره ليس بجواب . غير أنه ضمّ إلى الدعوى الأولى أخرى تحكم بها على المحققين ، وذلك أنه ادعى تسلسل القول فيما ألزم ، وزعم أنه لا جواب سوى ما ذكره . فليس الأمر على ما قدر .

ثم أومأ[2] إلى طريقة أخرى هى أقرب قليلا . على أنها مدخولة ، وذلك أنه قال : مهما اطردت العلة وانعكست واستحال تقدير الحكم دونها وتقديرها دون الحكم فيقطع بصحتها وانتصابها علة موجبة .

وقد يشير الأستاذ أبو إسحق إلى قريب من ذلك فى بعض أبواب «الجامع» ووجه الدخل فيه : أنه قد ثبت أن مجرد الإطراد والانعكاس ، لا ينتصب علامة فى صحة العلة ، حتى يسلم من القوادح ، والغرض الأعظم إثبات السلامة .

---

(١) فى الأصل : بذلك   (٢) فى الأصل : أومى

فأما ما قرن به كلامه / من استحالة ثبوت الحكم دونه . فهذا تعبير منه عن ٤٨٣
الإطراد والانعكاس ، ولا يقوم بشىء مما ذكره حجة .

ثم نقول له : محصول كلامك فى المعلول يؤول إلى التسمية . والذى ذكرته من وجوب المقارنة ليس يتحقق فى التسميات ، فإنها ترجع إلى محض اللغات . وليس من المستبعد فى العقل ، أن لا توضع اللغة أصلا مع قيام العلل بمحالها ، أو ترفع بعد وضعها . وهذا ما لا مخلص منه .

فإن قال قائل : فما الذى ترتضونه فى إثباتها علة ؟ وبم تعرفون كونها موجبة؟

قلنا : الطريقة السديدة فى ذلك أن يقال : إنما توضع هذه المسألة ، ونفرض الكلام فيها على القائلين بالأعراض . فلو تشبث الخصم بإنكارها ، أقمنا عليه الأدلة فى إثبات الأعراض . وإذا وضح ثبوت الأعراض ، قلنا بعدها : إذا قام العلم بمحل واتصف ذلك المحل بكونه عالماً ، فنعلم قطعاً أنه لا يتصور ثبوت العلم إلا ومحله عالم . ولا يتحقق كون المحل عالماً مع انتفاء العلم . ولو قدر عالم شاهداً من غير علم ، لاستحال ذلك . فإذا ثبت ذلك ، ووضح ثبوت الحكم عند ثبوت العلم ، وانتفاؤه عند انتفائه ، حتى لا يسوغ تقدير أحدهما دون الثانى ، فقد ثبت أنه المؤثر فيه .

فإن قال قائل : الذى ذكرتموه اقتصار على مجرد الطرد والعكس .

قلنا : لم تتأملوا كلامنا حق التأمل ، فإن الطرد والعكس هو الإنباء عن ثبوت الحكم عند ثبوت الشىء ، وانتفاؤه عند انتفائه من غير تعرض للحكم بوجوب اقترانهما . وقد ذكرنا فى تضاعيف الكلام وجوب اقترانهما وهو زائد على الإطراد والانعكاس . وقد أوضحنا استحالة علم لا عالم به .

فإن قيل : كما يستحيل ثبوت علم لا عالم به ، فكذلك يستحيل اتصاف محدث بكونه عالماً والله غير عالم به ، فهلا جعلتم علم الله تعالى علة فيه ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين يتضمنهما موجب كلامنا . أحدهما : أن من حكم العلة أن لا تثبت دون معلولها ، وإنما العلل هى الذوات القائمة بالمحال ، كما سنقرره إن شاء الله تعالى . فلو كان علم القديم علة فى كون الواحد منا عالماً ، والعلم قديم ، للزم / منه ثبوت حكمه قديماً . ثم فيه الحكم بقدم الذات المتصفة بالحكم . ٤٨٤

فإن رام الخصم أن يجعل تعلق العلم هو المعرفة دون ذوات العلم ، فلا معنى له . فإن تعلق العلم ليس بوصف زائد على نفسه ، وليس بحال ، وإن قلنا بالأحوال . ولو قدر حال فالحال يعلـّل ، ولا يعلل به ، على ما سنوضحه بعد إن شاء الله .

والوجه الثانى فى دفع السؤال إنما يلزم كون البارى تعالى عالماً بهذا الحكم من حيث هذا الحكم ، وإنما لزم ذلك لوجوب تعلق العلم القديم بكل معلوم . وهذا واضح لكل متأمل .

فإن قال قائل : معولكم على وجوب انتفاء هذا الحكم عند انتفاء العلم ، وعلى ادعاء كون وجوب الاقتران زائداً(١) على الإطراد ، فبم تنكرون على من يزعم أن هذا الحكم يثبت من غير علم ؟

قلنا : هل تسلمون لنا وجوب ثبوت هذا الحكم عند ثبوت العلم ؟ فإن منعوا ذلك باهتوا ، وإن اعترفوا به ، فقد اعترفوا بالطرد لزوماً . والاعتراف بالطرد يلزم الاعتراف بالعكس ، كما قررناه فى الفصل الذى تقدم .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن العلم إذا ثبت ، ثبت معه معنى آخر . وهو الموجب للحكم والعلم شرط فيه ، وإنما لزم مقارنة العلم للحكم من حيث كان شرطاً فى موجبه ، كما تقارن الحياة حكم القدرة وإن لم تكن علة فيه ؟

وقد انفصل القاضى عن ذلك بأوجه : أحدها أن قال : مقصدنا أن تثبتوا

---

(١) فى الأصل : زائد

معللا بعلة منوطاً بها إيجاباً واقتضاء . وقد ثبت ذلك وآل الكلام إلى أنا نسمى تلك العلة علماً ، وأنتم تأبون تسميتها ، وهذا سهل المرام .

على أنا نقول : هذا الذى ذكرتموه باب من الجهالة لا يسلم عن المقابلات التى لا انفصال عنها . فإنا لو قدرنا عالماً وجعلنا الموجب غيره ، وقدرنا العلم شرطاً فيه ، فلا نسلم ممن يجعل العلة معنى ثالثاً ويجعل المعنى الذى قدرتموه علة شرطاً . ثم يتجه مثل هذا الكلام فى الرابع فصاعداً ، ويفضى إلى التسلسل .

ثم نقول : لو تدبر السائل ما قدمناه من الكلام ، لاكتفى به . فإنا قلنا : يستحيل ثبوت العلم دون كون المحل عالماً ، ولو كان العلم شرطاً لما استحال وجوده/ ٤٨٥
دون وجود مشروطه قياساً على جملة الشرائط . إذ الحياة لما كانت شرطا فى العلم ، لم يستحل ثبوتها دون العلم المشروط بها . فقد انحسمت الأسئلة ووضح الحق .

فصل

[فى الاستدلال على اختصاص حكم العلة بمحلها]

ربما تتصل أطراف الكلام فى العلل باختصاص حكم العلة بمحلها . ونحن نرى أن نذكر ما يقع به الاستقلال .

اعلموا أن من نفى الحال من أصحابنا ، لم يحتج إلى الخوض فى هذه المسألة ، إذ لا معنى لكون العالم عالماً عنده أكثر من قيام العلم به ، ولا يقدر له حالا فنتكلم فى تعديه عن محله إلى الجملة أو اختصاصه بمحله .

وأما من قال بالأحوال ، فقد اختلفوا فى أن الأوصاف الموجبة للأحوال إذا قامت بمحالها ، هل تختص أحكامها بمحالها أم تثبت للجملة التى المحال منها . فذهب المعتزلة أجمعون إلى أن كل وصف شرط فى ثبوته الحياة ، فحاله لا يختص بمحله ، بل تثبت الجملة نحو العلم والقدرة والارادة وماضاهاها . وكل وصف

لاتشترط فى ثبوته الحياة ، وكان موجبا للحال ، فيختص حاله بمحله ، والأكوان بجملتها من هذا القبيل .

وقال من حقق منهم : إن الحياة فى هذا الحكم كالأكوان . وإذا قام بجزء من الحى حياة ، فالحىّ بتلك الحياة ذلك الجزء ، ولايتعدى حكم الحياة محالها . وإذا اتصفت الجملة بالحياة ، فقد قام بكل جزء حياة ، وهذا على طرد ماقدموه . فإنهم عدوا الحال فيما تشترط فى ثبوته الحياة ، والحياة لاتشترط فيها الحياة ، فشابهت الأكوان لذلك . ونحن إذا قلنا بالأحوال فنقطع بأن الأحوال الموجبة عن العلل تختص بمحال العلل . فإذا قام جزء من العلم بجزء من القلب ، فالعالم ذلك الجزء . ويجوز أن يقوم بجزء من القلب جهل . فالذى قام بالجزء لم يقم العلم به .

وقالت المعتزلة : إذا قام بجزء من القلب علم ، فلايجوز أن يقوم بجزء آخر من الجملة جهل بمتعلق ذلك العلم . وإنما إمتنعوا من ذلك لمصيرهم إلى صرف الحكم إلى الجملة . ولو جوزوا ماقلناه ، للزمهم وصف الجملة بكونها عالمة جاهلة بشىء واحد.
٤٨٦ ويستلزمهم ذلك بحيث لايجدون عنه مهرباً . فالدليل على ما/صرنا اليه أن نقول : العلم إنما يوجب الحكم لما له به إختصاص إذ لو لم يراع ذلك لزمنا أن نحكم بأن العلم الواحد يوجب كون جملة الجواهر عالمة من غير أن يختص حكمه بالمحل الذى اختص به . ثم يلزم من ذلك أن يعم إقتضاء الجهل أيضا الحكم لجملة الجواهر . ويلزم من ذلك تناقض الأحكام وتضادها . وهذا معلوم بطلانه ضرورة ، فوضح أنه لابد من تقدير إختصاص بين العلة وبين حالة الحكم منها ، وإذا تقرر ذلك ، لم يخل الاختصاص : إما أن يكون راجعا إلى قيام العلة بمن له الحكم منها ، فإن كان كذلك فهو مطلبنا .

وإن زعم الخصم أن من وجوه الاختصاص إتصال محل العلة بالجملة ، فهذا محال . وذلك لأن العلم فى نفسه هو الذى تطلب اختصاصه بماله الحكم منه . فينبغى أن يكون وجه الاختصاص متحققا فيه . والذى يوضح ذلك أن المحل لايقتضى للعرض القائم به حكما ، وإنما يقتضى المعنى الحكم محله . والذى ذكره الخصم من

الاتصال بالجملة ليس يتحقق فى العلم ، فإن الاتصال إنما يجوز على الأجرام . فالذى أبدوه إذاً من الاختصاص ليس يرجع إلى العلة .

ثم نقول : لو تتبعناكم لم يكن فيما ذكرتموه مستروح ، وذلك لأن الجوهر — وإن اتصل بجوهر — فليس يختص أحدهما بالثانى ، وهو على قربه كهو على بعده ، إذ الجواهر لا يؤثر بعضها فى بعض . فلا محصول لاختصاص جوهر بجوهر وإن تضاما ، ولكن إنما الحكم لكونيهما المقتضيين إختصاصهما بحيزيهما . فرجع الحكم إلى الأكوان إذاً دون الجواهر . ثم الأكوان التى لها الحكم فى أقصى الاجتماع والتأليف لا تتعدى أحكامها محالها ، إذ وافقنا خصومنا فى إختصاص حال الكون لمحله . فإذا انتفى تأثير بعض الجواهر فى بعض ، وثبت أن مااقتضى إجتماعها ، ليس يتعدى حكمه ، فلأن لا يتعدى حكم المعانى القائمة بالجواهر المجتمعة أولى وأحرى ، وهذا مالا محيص عنه .

على أنا نقول : لو صارت الجملة بتركبها وتألفها فى حكم الشىء الواحد ، حتى تتصف بالحكم الواحد ، لوجب أن / تتنزل منزلة الجوهر الواحد ، حتى يقوم ٤٨٧
المعنى الواحد بها ، وهذا لا مهرب لهم منه . وكل مايحاولون به انفصالا لا يبطل عليهم بالتأليف ، إذ من أصلهم أن جزءا واحدا من التأليف ، يقوم بجوهرين ، على ماقدمناه فى أحكام الأكوان .

ومما يعول عليه أن نقول : العجز والقدرة عندكم مما يتعدى حكمها إلى الجملة . وقد زعموا أن كل مايتعدى حكمه إلى الجملة ، فيستحيل أن يقوم بجزئين منها متضادين على الجملة . ولذلك منعتم أن يقوم بجزء من الجملة علم بالشىء وبجزء آخر جهل به . ونحن الآن نوضح عليكم بطلان ذلك فى القدرة والعجز ، وذلك أن الإنسان قد يجد من إحدى يديه القدرة على التحريك حتى يعلمها اضطرارا ، ويجد يده الأخرى عاجزة عن التحرك . فإن زعموا أن اليد الأخرى مندرجة فى قضية القدرة وإنما الذى فيها منع وليس بعجز ، فهذا ساقط عندنا . فإن العجز والمنع واحد على أصولنا كما سيأتى فى القدر إن شاء الله .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يقول : لو اتصفت الجملة بما اتصفت اليد به ، لكانت ممنوعة غير عاجزة ، حتى لا تقدروا على تصوير العجز أصلا ، ويقال لكل ما تصفونه بالعجز هو ممنوع غير عاجز . وهذا الكلام إنما يتوجه على من أثبت العجز معنى ، وهو مذهب معظم المعتزلة .

ومن يزعم أن العجز ليس بمعنى ، فلا تقام عليه الحجة من هذا الوجه ، فإنه يزعم أن العجز عبارة عن إنتقاص البنية وخروجها عن الصفة المشروطة فى قبول القدرة . وأصلهم أن القدرة تفتقر إلى بنية مخصوصة ، وكذلك الحياة وجملة أوصاف الحى ، ولذلك أنكروا اتصاف جوهر واحد بالحياة ، وباحوا باشتراط البنية التى نعتها الطبائعيون على ماسنذكر ذلك فى باب الانسان والروح ومعناهما ، إن شاء الله .

ثم نقول لهؤلاء : لوجاز أن يكون العجز انتقاص البنية ، والقدرة معنى ، فإن ماتجزأ من الجملة الموصوفة بالبنية ، لجاز لعاكس يعكس ذلك ويحكم بأن القدرة عبارة عن إنتظام البنية على وجه مخصوص ، والعجز معنى ، ولا محيص عن هذا العكس .

٤٨٨ ومما يقوى التمسك به أن نقول : قد وافقتمونا على أن[1] / حكم الكون يختص بمحل الكون ، فبم تنكرون على من يدعى فيه من التعدى ما ذكرتموه فى العلوم والقدرة . ولو راموا فصلا لم يجدوه ، ولا يذكرون وجهاً فى امتناع تعدى حكم الكون إلا إنعكس عليهم فى المتنازع . وإن أردت الاستدلال بالكون فعليك بالسبر والتقسيم ، وهذا سبيل إعتبار المختلف فيه بالمتفق عليه .

فنقول : قد أعطيتمونا إمتناع تعدى حكم الكون ، فلا يخلو ذلك : إما أن يكون لكونه عرضاً أو لكونه علة . فإن كان كذلك لزم امتناع طرد التعدى فى المختلف فيه . وإن قال الخصم : إنما لم يتعد حكم الكون من حيث لا تشترط الحياة

---

(١) على أن ، مكررة بالاصل .

فيه ، فهذا رجوع إلى عبارة فارغة لا يسلم المتمسك بها عن عكسها ، إذ لو قال القائل : ما تشترط فيه الحياة يختص بمحل الحياة ، ولا تشترط فيه الحياة يجوز أن يتعدى حكمه إلى الجملة ، فلا يجد الخصم إلى الخروج عن هذا القلب سبيلا .

ثم نقول : قد حكمتم بقيام تأليف واحد بمحلين ، وليس من شرط الحياة وتعدى المعنى الواحد إلى محلين وانقسامه عليهما ، أبعد من تعدى الحكم . فإذا لم تشترطوا الحياة فيما يتعدى محلا واحداً قياماً ، فلأن لا تشترطوا الحياة فى تعدى الحكم أولى .

وليس لهم فى المسألة عصمة يستروحون إليها إلا الإطلاقات وضروب من الاستعارات . فما ذكروه أن قالوا : نحن نعلم إطباق أهل العلم على أن المنعوت بكونه عالماً جملة الإنسان ، ومنكر ذلك مباهت . وهذا استرواح منهم إلى إدعاء اتفاق لا يساعدون عليه . فإنهم إن ادعوا ذلك لفظاً وإطلاقاً ، فلا معول على الإطلاقات المنقسمة إلى الحقائق والتجوزات .

على أن الذى قالوه ينعكس عليهم فى الألوان . فإنه يقال للزنجى أسود ولا يخصص ذلك ببعضه . ثم لم يقتض ذلك تعميم جملته بالسواد فى حكم المعقول. وربما يتمسكون بفصول تتعلق بأحكام التكليف ، وهى عمدهم ، طالبونا فيها بتخصيص التكليف بالجزء الذى اختص العلم به ، ونشبع القول فيه فى كتاب « الإنسان » إن شاء الله .

فصل

[فى أن العلة لا توجب معلولها بشرط]

٤٨٩ العلة العقلية الموجبة / لمعلولها لا يجوز أن يكون إيجابها معلولها مشروطاً بشرط . والخائضون فى العلل متفقون على ذلك ، ولكن لا سبيل إلى الإجتزاء بمحض الإتفاق . والدليل عليه أن العلم لما كان علة فى كون محله عالماً ، فلو جوزنا أن يكون إيجابه حكمه موقوفا على شرط ، لم يخل من أحد أمرين : إما أن نجوز ثبوت العلم دون شرطه بالإيجاب ، وإما أن لا نجوز ذلك . ويجب أن يقارن شرط إيجاب العلة العلة . فإن جوزنا ثبوت العلم دون شرط إيجابه ، لزم منه محال مدرك

إستحالته بضرورة العقل ، وهو أن يثبت المرء علم بالسواد وهو غير عالم به .

وإن زعم المطالب أن شرط إيجاب العلة يقارن بوجود العلة لزوما ،كان ذلك باطلا من وجهين : أحدهما: أن من حكم الشرط أن لا يلزم مقارنته لمشروطه . فإن الحياة لما كانت شرطاً فى العلم ، لم يجب وجود الحياة أبداً لموجد العلم . فيجب أن لا ينكر على مقتضى ذلك وجود العلم من غير وجود شرط الإيجاب ، ليثبت العلم غير موجب للحكم . فإن الذى نتفاوض فيه نفياً وإثباتاً ، ليس بشرط فى وجود العلم وذاته ، فيجب تحققه مهما تحقق العلم . وإنما هو على تقدير المطالبة بشرط فى إيجاب العلم الحكم لا فى ذاته . وكل حكم مشروط يجوز انتفاؤه وانتفاء مشروطه . على أنهما لو إقترنا وتلازما ، لم يكن أحدهما بأن يكون شرطاً ، والثانى علة أولى من عكس ذلك . وهذا يفضى إلى خلط الأبواب وقلب الأجناس عن حقائقها ، وفيه تعلق الحكم الواحد بشيئين ، وهذا مما نوضح إبطاله بعد ذلك .

ومما يعول عليه فى ذلك أن نقول : العلة لاتوجب معلولها بشرط ،كما لاتوجب معلولها لعلة . إذ لو قلنا : العلة توجب العلة ، للزم ذلك فى علة العلة ، ويتسلسل فيه القول . وكذلك لو شرط فى إيجابها شرط من غير قيام دلالة ووضوح حجة ، لم يسلم هذا القائل من أن يقال له : إنما ينتصب الشرط شرطاً لشرط ، ثم كذلك القول فى الثانى والثالث .

ومما يوضح مقصدنا أن نقول : العلة إنماتوجب معلولها لنفسها وإيجابها حكمها
٤٩٠ من صفات النفس ، وصفات النفس لا يجوز أن تكون مشروطة / بصفات زائدة على الأنفس . وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : فكيف يستقيم لكم ما قدمتموه مع قولكم بأن العلم مشروط بالحياة ، ووجود المحل وانتفاء الأضداد ؟ وهذا إفصاح بأن العلم لا يوجب إلا بشرائط .

قلنا : هذه غلطة ، فإن المشروط فيما ذكرتم وجود العلم لا إيجابه ، وإنما

الكلام مفروض فى استحالة كون العلة مشروطاً . والذى ذكرتموه وجود العلم لا إيجابه ، وهذا بين لكل متأمل .

ثم اعلموا أن ماذكرناه لايستقيم على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا العلم معدوما غير موجب ، وأطلقوا القول بأن العلة توجب معلولها لذاتها ، ثم أثبتوا ذات العلم غير موجب . فإذا طولبوا ، قالوا : إنه يوجب معلوله فى الوجود ، وهذا نهاية التناقض . فإنهم إذا حكموا بأن العلة توجب لذاتها ، ينبغى أن لا يعرجوا بعد تحقق الذات على صفة بعدها . ثم الذى ذكروه تصريح باشتراط الوجود . ثم لا يجدون مخلصاً ممن يقول بتوقف إيجابه بعد الوجود على صفة أخرى .

فإن راموا من ذلك انفصالا وقالوا : إنما يوجب العلم فى عدمه مع تحقق ذاته من حيث لم يقم بذات ومحل . وهذا لايغنيهم ، فإنه إكثار منهم لشرائط الإيجاب ، فكأنهم شرطوا الوجود وشرطوا القيام .

فإن قيل : أنتم تشترطون القيام أيضا . قلنا : لسنا نشترط القيام للإيجاب ، وإنما نشترطه لتحقق ذات العلم ، وأنتم تحققون ذاته من غير قيام ، وتصرفون القيام والوجود إلى شرائط الإيجاب ، ثم قد أبطلنا عليكم فيما سبق اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها بأوجه ، لا حاجة إلى إعادتها .

ومما يهدم عليهم هذه القاعدة : أن معظمهم صرحوا بأن السبب المولد موجب للمسبب المتولد . وصرح الكعبى بتسمية السبب علة . ثم قالوا بأجمعهم : يجوز وجود السبب وانتفاء المسبب إذا تحقق مانع من وجود المسبب . فيقال لهم : بم تنكرون على من يقول : العلة توجب ما لم يمنعها مانع من الإيجاب ؟

فإن راموا فصلا وقالوا : الحكم يجب مقارنته للعلة ولا يجب مقارنة المسبب للسبب ، بل يجب استئخاره عنه . قالوا : فهذا يفصل بينهما / . ٤٩١

قلنا : من أدل الأدلة على أن السبب لا يوجب ، أنه لا يقارنه موجبه ، وقد

أشرنا إليه بما فيه مقنع . ثم الذى ذكروه لا ينجيهم عما أريد بهم، فإنهم أثبتوا الإيجاب على الإستعقاب بين المسببات والأسباب . ثم جوّزوا أن لا يقع الواجب منه لمانع ، فهلا طردوا مثل ذلك فى الموجب المقارن لموجبه ؟ وهذا ما لا فصل فيه .

واعلموا أن ما ذكرناه لا يستقيم على القاعدة التى استثبتها الأستاذ أبو بكر من وجهين : أحدهما أن الكلام فى تفاصيل العلل فرع لإثبات أصلها ، وقد قدمنا بطلان العلل فى نفى الأحوال . ثم لو سومح نفاة الأحوال فى أصل العلل جدلا ، قيل لهم فى هذا الفصل : المعلول عندكم يؤول إلى التسمية كما سبق ولا ننكر فى التسميات واللغات الارتباط بالشىء والشيئين ، فأنّى يستقيم — فيما يرجع إلى اللغات — نفى الاشتراط ؟ ومن أبعد الأشياء مساهمة الأستاذ فى تفاضل العلل مع اعتقاده ما يلزمه نفى أصلها .

فصل

[فى صحة إيجاب العلة أكثر من حكم]

فإن قال قائل : هل يجوز أن توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين ؟

قلنا : هذا مما عظم كلام الأصحاب فيه وكثر إضطراب المعتزلة . وتمثلت أجوبة القاضى فى مواضع من كتبه . ونحن نذكر ما يليق بعقد المذهب أولا ، ثم نتبعه بالحجاج .

فما نصدر به الفصل أنا إذا جعلنا المصحح حكما معلولا ، على ما سنذكره من بعد إن شاء الله ، فلا يبعد أن تقتضى العلة الواحدة تصحيح ضروب من الأحكام، وذلك نحو الحياة ، فإنها علة على هذه الطريقة فى صحة العلم ، والإرادة ، والقدرة ، وما ضاهاها من المعانى التى تشترط فيها الحياة ، فهى علة صحتها . ويخرج هذا القبيل من مقصدنا ، ولا يبعد أن يقال فيه : العلة الواحدة توجب أحكاماً ،

وإن قلنا : إن المصحح ليس بعلة فى المصحح ، فلا يستقيم على ذلك ماقدمناه .
ومن أهم ما نعتقد فى هذا الفصل : أن كون العالم عالماً بالسواد، حكم زائد على كونه عالماً بالبياض ، كما أنه زائد على كونه قادراً . ثم اتفق أهل الإثبات على أن البارى سبحانه وتعالى متصف بعلم واحد ، وذلك العلم يوجب كونه عالماً بجميع المعلومات مع اختلافها . فيلزمنا أن نجوز / ثبوت أحكام مختلفة بعلة واحدة . ٤٩٢

وعند ذلك وجه القاضى على نفسه سؤالا فقال : لو قال قائل : إذا جوزتم أن يوجب العلم للبارى تعالى كونه عالما بجميع المعلومات مع إختلاف هذه الأحكام فيه ، فهلا جوزتم أن تثبت للبارى صفة واحدة وتوجب له كونه ، قادراً ، عالما، مريداً ، حياً ، متكلماً ، باقياً ، سمعياً ، بصيراً؟ ثم قال بعد استفراغ المجهود : لا يثبت ما طالبوا به عقلا ، وإنما يدرك سميعاً ، فنعلم بقضية العقل تعلق هذه الأحكام بموجب . فأما كون الموجب واحداً أو زائداً على الواحد ، فيدرك سمعاً .

قال رضى الله عنه : وطريق السمع فيه الإجماع . فإن أهل العقول انقسموا إلى النفى والإثبات ، وماصار أحد إلى إثبات صفة واحدة على الاجتزاء بها . وقد أحال بعض الأصحاب فى دفع السؤال بطرق لاتستقيم واحدة منها . وإنما السديد طريقة القاضى . وقد سمعت الشيخ الرئيس الامام أبا المحاسن الجرجانى* ، وهو نسيج وحده وفريد عصره ، يحكى عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى* ، وهو أخص

---

* أبو الحسن الجرجانى . (. . — ٣٩ هـ) الأعلام ٥ : ١١٤
على بن عبد العزيز بن الحسن الجرجانى ، أبو الحسن . ولد بجرجان ، وولى قضاءها ، ثم قضاء الرى . توفى بنيسابور له « الوساطة بين المتنبى وخصومه » ، « تفسير القرآن » وغيرهم انظر وفيات الاعيان ١ : ٣٢٤ ، ارشاد الأريب ٥ : ٢٤٩٤ ، يتيمة الدهر ٢ : ٢٣٨ : البداية والنهاية ١١ : ٣٣١ ، شذرات الذهب ٣ : ٥٦ .

* أبو سهل الصعلوكى
فى الاصل : أبى الصعلوكى . واشتهر بين الاشاعرة أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكى =

تلامذة شيخنا رضى الله عنه ، وقد قال : لله تعالى علوم لاتتناهى وقدر لاتتناهى ، فلا يبعد إثبات موجبات لاتتناهى ، وكذلك القول فى جملة الصفات المتعلقة بالمتعلقات التى لاتتناهى .

وأما (١) إذا لم يبعد إثبات أحوال لاتتناهى ، فلا يبعد إثبات موجبات لاتتناهى . وعلى هذه الطريقة يندفع السؤال .

لايجب حكم إلا بموجب واحد . وهذا متجه جدا حجاجا ، وإن بعد نقلا ومذهباً ولم يعزه الأستاذ أبو سهل إلى شيخنا ، بل إختار ذلك مذهبا لنفسه . وسيكون لنا عودة إن شاء الله إلى ذلك ، عند انغماسنا فى الصفات .

ومما يجب أن يحيطوا به علما ، أنا إذا وصفنا الرب بكونه آمرا ، ناهيا ، فى أزله ، والكلام فى موجبات الأحوال عندنا ، فيلزم على ذاك أن نجعل الكلام علة
٤٩٣ فى كونه تعالى مخبرا ، آمرا ، ناهيا . وهذا / يفضى إلى القول بثبوت أحكام على علة واحدة .

وإن زعمنا أن كون الكلام أمرا نهياً ، مما يتعلق بصفات الفعل ، كالخالق والرازق ، فلا يكون آمرا ، ناهيا ، مما يعلل . فإن مايتعلق بصفات الأفعال لايكون أحوالا فيعلل .

واتفق أرباب الحقائق مع ماقدمناه من الأصول على استحالة كون العرض الواحد علما قدرة . وكذلك القول فى كل صفتين خاصيتين يختص بكل واحدة منهما

= ولد سنة ٢٩٦ هـ ؛ وتوفى ٣٦٩ هـ وكان من فقهاء الشافعية ، عالما ، أديبا ، مفسراً . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٢ : ١٦١ — ١٦٤ ، وفيات الاعيان ٣ : ٣٤٢ — ٣٤٣ تبيين كذب المفترى ص ١١٣ — ١٨٨ . الوافى بالوفيات ٣ : ١٢٤ ؛ الاعلام ٧ : ٢٠

(١) فى الأصل . ومما .

جنس من الأعراض ، فلا يسوغ اجتماعها للعرض الواحد وفاقا . وإنما الاختلاف في جواز تعلق العلم الحادث بمعلومين على التفصيل . وهذا فيه كلام طويل، يستقصى في أحكام العلوم إن شاء الله .

فهذه جمل لمذاهب . والذى يجب التعديل عليه منها ، ما نذكره الآن ، فنقول : كل حكمين معللين يجوز ثبوت أحدهما مع انتفاء الثانى ، فلا يثبتان (١) معللين بعلة واحدة. هذا أحد طرفى الكلام ، فنوضح مافيه ، ثم ننعطف على الطرف الثانى إن شاء الله تعالى .

فكون العالم عالما وكونه قادرا شاهدا ، حكمان يسوغ تقدير أحدهما مع انتفاء الثانى، وهما معللان. فلايسوغ أن تقتضى العلة الواحدة هذين الحكمين، وهو متفق عليه لم يؤثر فيه إختلاف . وإنما التناقش فى الحجاج عليه .

والذى عول عليه القاضى أن قال : لو ثبت هذان الحكمان بعلة واحدة ، لم يخل القول فيها : إما أن يقال : إنها لا تثبت إلا موجبة للحكمين جميعاً ، أو يسوغ ثبوتها موجبة لأحد الحكمين ، أو تنقسم العلة : فمنها ما يوجب الحكمين ، مهما تحققت ، ومنها مالا يوجب إلا أحدهما .

فإن زعم المطالب أنها توجب الحكمين ولا علة سواها ، أفضى ذلك به إلى أن يقول : لا يسوغ ثبوت أحد الحكمين دون الثانى ، وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل . فإن الواحد قد يعلم مالا يقدر عليه ، وقد يقدر على الأصح من المذهب مالا يعلمه .

وإن زعم الخصم أن العلة توجب الحكمين مرة ، وأحدهما أخرى ، كان ذلك محالا لما قدمناه من أن الموجب للحكم يجب أن يطرد وينعكس . فلو ساغ ثبوت العلة غير موجبة لأحد الحكمين فى / حال ، لم تكن موجبة له فى كل حال . ٤٩٤

(١) فى الأصل : يتبينان .

وإن زعم المطالب أن العلة التى توجب الحكمين لاتوجد إلا موجبة الحكمين، ولكن قد تثبت علة لاتوجب إلا أحد الحكمين ، وهما متغايرتان،فيقال للسائل : إذا قدرنا علتين ، لم يخل حالها من أن يكونا : مثلين ، أو خلافين ، أولامثلين، ولا خلافين . فإن كانا مثلين لزم إستواؤهما فى جميع صفات النفس ، فإذا لم توجب إحداهما إلاحكما واحدا ، لزم ذلك فيما يماثلها .

وإن زعم الخصم أنهما خلافان ، لم يخل : إما أن يكونا : ضدين ، وإما أن يكونا خلافين غير ضدين . وباطل أن يكونا ضدين . فإن العلل مهما لم تتناف فى المعقول أحكامها ، استحال تضادها فى أنفسها .

والذى يحقق ذلك أن الحركة لما لم يناف حكمها حكم العلم ، لم تضاد الحركة العلم ، ولما نافى كون المحل جاهلا بالشىء كونه عالما به ، تضاد العلم والجهل . ولو قدرنا علتين توجب إحداهما كون المحل عالما ،والأخرى توجب كونه عالما قادرا، فليس فى هذه الأحكام تناف وتنافر ، فاستحال تضاد العلتين .

ولو قدرناهما خلافين غير ضدين ، كان ذلك محالا . إذ من حكم كل خلافين ليسا بضدين ، أن لايضاد أحدهما الثانى . وبيان ذلك أن الحركة مع العلم لما كانا خلافين غير ضدين ، لم يستحل ثبوت ضد الحركة مع العلم . فلو نزل مانحن فيه هذه المنزلة ، للزم أن لايضاد ضد أحدهما الثانى ، حتى إذا كان أحدهما يوجب حكم العلم والقدرة والثانى يوجب حكم العلم . فلو قدرنا ثبوت ضده ، لم ينتف به ما يوجب الحكمين . فكان يجب أن يكون جاهلا لثبوت الجهل ، عالما لبقاء العلة الموجبة للحكمين . وقد قدمنا الكلام فى هذه المسألة عند ذكرنا صفات النفس والمعنى فى أحكام التماثل والاختلاف .

فهذا كلام فى أحد الطرفين ، وهو أن نقدر حكما يسوغ ثبوت أحدهما دون الثانى . فأما إذا قدر حكمان لايتقرر فى المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى ، وهما معللان ، يسوغ تعللها بعلة واحدة .

٤٩٥ والذى يحقق ذلك أنه لما إستحال أن يعلم السواد من لا يعلم نفسه عالماً بالسواد،

فعند ذلك قال : من حقق أن العلم المتعلق بالسواد هو المتعلق بكون العالم عالماً بالسواد ، لما إستحال افتراق الحكمين، فأثبتوا علماً واحداً موجباً لهذين الحكمين. ولا يلزم فى هذا القسم مالزم فى القسم الأول ، إذ قاعدة الدلالة فى القسم الأول ، مبنية على جواز ثبوت أحد الحكمين دون الثانى على ماقدمناه .

فإن قال قائل : ما قولكم فى علم البارى المتعلق بالمعلومات ؟

قلنا : سبيل تقريب القول أنه لما استحال اختصاص الرب بأن يعلم بعض المعلومات على التناهى ، أو يعلم معلوماً واحداً دون غيره ـ ووجب كونه عالماً بما لا يتناهى ـ لم يبعد أن توجب الأحكام علة واحدة .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إنها توجب كونه قادراً من حيث أن كونه قادراً لايفارق كونه عالماً ، بل هما حكمان واجبان للقديم سبحانه وتعالى ؟

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : حكم القدرة يباين حكم العلم من حيث يصح أن يعلم مالا يقدر عليه . والرب ، عز إسمه ، عالم بذاته وصفاته المتقدسة عن أن تكون مقدورة . فالقدرة إذاً لا تتضمن هذا الحكم . فاستحال صرف الحكمين إلى موجب واحد . وهذا يطرد فى السمع والبصر والإرادة ، إذ العلم يتعلق بالمعدوم ولا يتعلق به السمع والبصر .

فهذا أقصى الإمكان فى الفصل عقلا ، وفيه نظر عندى . والسديد أن نقول : كل حكمين يجوز فى العقل ثبوت أحدهما دون الثانى ، لزم القطع باستحالة ثبوتهما بعلة واحدة . وأما الحكمان المقترنان وجوباً ، أو الأحكام المقترنة لزوماً ، فلا نقطع فيهما بوجوب إتحاد العلة ولا بوجوب تعددها ، إلا أن تدل دلالة أخرى لا تتعلق بقضايا العلل فنتبعها . فالأحسن إذاً طريقة القاضى فى رد الأمر إلى السمع . فهذا أقصى ما يمكن فى هذا الفصل .

فصل

[فى أن العـلة معنى]

ومما ينبغى أن يحيطوا به علماً أن يعلموا أن العلل يستحيل أن تكون ذواتاً قائمة بأنفسها ، بل يجب القطع بكونها معانى . والدليل على ذلك أن القائم بالنفس لو كان علة لم يخل : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . ويستحيل أن يكون القديم
٤٩٦ سبحانه وتعالى علة موجبة لشىء من الأحكام المعلولة . والدليل / على استحالة ذلك أوجه . منها : أن ما أوضحناه من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ـ وهـذا مستحيل فى صفات القـديم تعالى ـ فإنه يتقدس عن القيام بالحوادث ، فاستحال كونه علة فى أحكامها .

ومما يوضح ذلك أن وجود القديم لا اختصاص له ببعض الحوادث دون بعض . فكان يلزم ـ لو قدر موجبا ـ أن يوجب لجملة الذوات ، حتى إذا علمت ذات، علمت الذوات كلها ، وكذلك القول فى جملة الأحكام . [و] كما لا اختصاص لوجود القديم ببعض الأجسام ، فكذلك لا إختصاص له ببعض الأحكام . ويلزم من تقدير وجود علة ، أن تثبت جملة الأحكام ، إذ ليس بعضها أولى من بعض . وهذا يفضى إلى المحال ، فإن الأحكام فيها المتناقضة[1] لحكم الجهل ، والعلم ، القدرة ، والعجز .

وبقريب من هذه الطريقة نرد على من قال : إن وجود القديم ، تعـالى عن قول الزائغين ، علة فى وجود العالم. وذلك أنا نقول : لو كان كذلك ، للزم القول بقدم العالم ، إذ المعلول لا يستأخر عن العلة الموجبة ، وقد قدمنا أوضح الأدلة على حدث العـالم .

وإن رام السائل بما قال أن البارى تعالى فاعل العلم ومنشئه ، ولولاه لما وجد،

---

(١) لعلها : المناقضة

فقد أصاب فى المعنى وزل فى اللفظ ، حيث سمى وجود القديم علة موجبة .فوضح بما ذكرناه استحالة كون وجود القديم تعالى علة فى شيء .

وكذلك يبطل أن يكون القائم بالنفس الحادث ، علة فى الأحكام المعلولة ، نحو كون العالم عالما وكون القادر قادرا . والدليل على ذلك ما قدمنا ذكره من إستحالة قيام جوهر بجوهر . ومن حكم العلة وجوب قيامها بمن له الحكم منها . وكذلك لا إختصاص لبعض الجواهر بأن تكون عللا ، فإنها جنس واحد، ولا اختصاص لها ببعض الأحكام دون بعض ، وسبيل طرد الدلالة كما سبق .

فصل

[لماذا كانت العلة أولى بكونها علة من المعلول]

فإن قال قائل : قد أوضحتم بطلان كون القائم بالنفس علة ، وزعمتم أن العلة هو المعنى القائم بمن له الحكم منه ، كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها ، وزعمتم أن العلم علة لكون محله عالما ، فبم تنكرون على من يقلب عليكم مرامكم ، ويجعل العلة معلولا ، والمعلول علة ، فيقول : كون العالم عالما/هو العلة ، والعلم معلول على الضد ٤٩٧
من قولكم . وربما أوضح السائل سؤاله وقال : الاقتراق وجوبا متحقق(١) من الطرفين جميعاً ، فلم كان أحدهما أولى بكونه علة من الثانى ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : ذات العلم حادثة بالقدرة ، والقدرة مؤثرة فى إحداثها ، ومن ضرورة الحادث كونه شيئاً ثابتا موجودا ، ويستحيل مع ذلك أن يكون موجباً عن علة ، وقد ثبت بالقدرة حدوثه . والحدوث ليس بحال زائد على الذات ، فكيف يتعلق الشيء بالقدرة وإيجاب العلة !!

فاستحال من ذلك كون ذات العلم معلولا . وأما الحال فلا توصف بكونها شيئا ، فيلزم وصفها بالحدوث .

وهذه الطريقة تقوى ، إذا لم نجعل المعلول بالقدرة . وإنما جعلنا العلة بالقدرة

---

(١) فى الأصل : متحققا .

والمعلول بالعلة . وهذا ما اضطرب فيه المحققون . وسنعقد فى ذلك فصلا إن شاء الله .

وسلك القاضى فى « النقض الكبير » طريقتين : إحداهما أنه قال : هذه المطالبة راجعة إلى ألفاظ لامحصول لها ، إذ مقصدنا بذكر العلة والمعلول ورسم ذاتيهما ، الإنباء عن إقتران معلومين وجوبا ولزوماً بحيث لا يتقدرفى المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى . ثم أحد المعلومين شىء والآخر ليس بشىء ، فتواضع أهل التحصيل على تسمية الشىء موجبا ، والحال التى ليست بشىء موجبا . ولا اعتراض على التواضع ، وإنما الغرض فى المعنى تلازم المعلومين ، وإقتضاء كل واحد منهما الثانى. وهذه طريقة سديدة ، إذا حكمنا بأن الأحوال تقع بالقدرة ، كما أن الذوات تقع بها .

والطريقة الأخرى أنه قال . قد سبق الدليل على بطلان كون العدم علة ، والحال تشارك العدم فى أنها ليست شىء . وهذه الطريقة فيها نظر عندى . فإنه كما استحال كون العدم علة ، فكذلك يستحيل كون العدم حكما معلولا .

فصل

[فى أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين]

قد قدمنا أن الحكمين لا يثبتان بالعلة الواحدة على تفصيل استقصيناه . ونحن الآن نريد تذكر أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين لامختلفتين ولا متماثلتين. واعلموا أن المحل إذا اتصف بكونه عالما بشىء ، فهذا الحكم لا يثبت إلا عن علة واحدة .

٤٩٨ والدليل عليه أنا لو قدرنا ثبوته عن علتين ، ولم يخل القول / فيهما : إما أن يقال هما مثلان ، أو خلافان . ويبطل كونهما مثلان لقيام الدلالة على تضاد كل مثلين ، على ما سنوضحه فى باب التضاد . وإن قدرناهما خلافين غير ضدين ، فإن كان كل واحد منهما لو إنفرد ، لاستقل بإثارة الحكم وإيجابه ، فلا فائدة فى الثانى إذاً بعد ثبوت الحكم بأحدهما .

وبهذه الطريقة نحيل كون العالم بالسواد عالماً بعلمين ، إذ يجر قود القول فى ذلك إلى إثبات علم غير مفيد، وجوده وعدمه بمثابة واحدة ، ولو قدرنا للحكم الواحد معنيين ، وزعمنا أن أحدهما لو انفرد لم يوجب الحكم .

وإبطال ذلك هو الغرض بعقد هذا الفصل ، وهو من أعظم الأركان فى العلل، وهو الذى أطلقه الأئمة فى مصنفاتهم وقالوا : العله العقلية لا تتركب ، وإنما هى ذات وصف واحد . والدليل على ذلك أنا إذ قدرنا صفتين وعلمنا أن إحداهما لو قدرت منفردة ، لم تؤثر فى اقتضاء الحكم ، فإذا إنضم إليها غيرها ، فذلك الغير لا يغير جنسها ولا يقتضى لها صفة لم تكن . إذ العرض لايوجب للعرض وصفاً . فإذا بطل خروج الوصف الذى قررناه مفرداً فى حقيقة جنسه عن إيجاب الحكم بنفسه ، ووضح أن انضمام غيره إليه لا يغير صفته ، وإيجاب العلة المعلول من صفة نفس العلة ، وصفات النفس لا تختلف بالإنفراد والانضمام ، فلو جعلناه مؤثراً مع غيره — لأثبتنا له صفة نفس لم تكن ، وهذا محال . فينبغى أن يقال : ما لا يؤثر عند انفراده ، لا يؤثر مع غيره ، ووجوده فى الثانية بمثابة عدمه .

والذى يوضح ذلك أن السواد لما لم يؤثر فى كون العالم عالما ، لو كان مفرداً ، فكذا استحال تأثيره مع غيره . إذ إيجاب العلل من أحكام أجناسها ، وأحكام الأجناس لا تتغير بالإنفراد والإنضمام ، فهذا وجه إيضاح المقصد من هذا الفصل .

فصل

[هل يثبت حكم مرتين بعلتين مختلفتين]

إن قال قائل : هل يجوز أن يثبت حكم بعلة ، ثم يثبت ذلك الحكم بعينه بعلة أخرى تخالف العلة الأولى ؟ . وهذا من أغمض الأسئلة ، وهو بقية أحكام العلل .

٤٩٩ وربما يقول السائل فى إيضاح السؤال : إن قلتم بجواز ذلك ، فما يؤمنكم / أن يوجب كون العالم عالماً تارة العلم ، وتارة القدرة . هذا لو جوّز إثبات حكم بعلتين مختلفتين . قالوا : وإن منعتم ذلك ، جركم إليه أصلكم . فإن الرب سبحانه عالم بسواد معين بكون الواحد منا عالماً به ، ثم علمه يخالف علمنا، فقد أثبتم حكما واحداً[1] بعلتين مختلفتين .

والمعتزلة تتوصل بهذا السؤال فى ظنها وتوهمها إلى صد أهل الإثبات عن إثبات الصفات بطريق العلل . فإن ما ثبت معللا شاهداً ، فسبيل طرده أن يثبت غائباً معللا بمثل العلة التى تثبت شاهداً . قالوا : وقد امتنع عليكم إثبات علة غائباً تماثل العلة شاهداً . وهذا قادح فى طريق الاستدلال ، وهذا من أعظم تمويهاتهم . وكذلك للقاضى فيه جوابا يشفى ، ولكنه يستقصى السؤال، ولا يغرق فى الجواب. ونحن ، بعون الله ، نستقصى القول فيه إن شاء الله فنقول : إذا اتصف الرب سبحانه وتعالى بكونه عالماً بشىء ، واتصف الواحد منا بكونه عالماً به ، فلا يتصف الحكمان بحقيقة التماثل والاختلاف لما أوضحناه فى الأحوال بكونها لا تتصف بكونها أشياء . والاختلاف والتماثل من صفات الوجود ، ولكن يقدر فيهما التماثل والاختلاف . فمهما اختلفت العلل ، قيل فى أحكامها : إنهما فى حكم المختلفة . فإذا وضح ذلك ، فنقول : فى كون الرب تعالى عالماً بالشىء ، أنه فى حكم المخالفة لكوننا عالمين به ، إذ لو كان فى حكم المماثلة ، لتماثل الموجبان لا محالة ، وأفضى ذلك إلى إثبات علم حادث للقديم .

فإن قيل : ليس اجتماع الشيئين فى أخص أوصافها ، أو فى أخص أوصاف أحدهما ، يوجب تماثلها . ونحن نعلم أن أخص أوصاف علمنا بالسواد ، كونه علما به . وقد تحقق هذا المعنى فى علم القديم . وهذا مما قدمنا الجواب عنه على الاستقصاء فى كتاب « التماثل والاختلاف » .

---

(١) فى الأصل : واحد

فإن قيل : السؤال باق عليكم ، وإن ثبت لكم تقدير الاختلاف فى الحكمين فى حقيقة الإختلاف فى الموجبين ، فكيف تستدلون بالحكم على خلافه، وبالعلة على خلافها ؟ الجواب : إن العلمين ، وإن اختلفا، فجمعها كونهما علمين. وكذلك إن ثبت لحكميها تقدير الاختلاف ، فيجمعها أن كلا منهما متعلق بمتعلق واحد على وجه واحد . فإذا ثبت علم شاهدا ، واقتضى ذلك / كون ماقام به عالما ، فلا يثبت ٥٠٠
بجامع له فى هذا الوصف مخالفا له فى هذا الحكم ، من حيث أنه لا علم إلا ويقتضى هذا الحكم . فهذا ما نقصده بالجمع .

والذى يوضح الحق فى ذلك أن العلم الحادث إنما خالف الجمع القديم من حيث كان عرضا حادثا جائز الوجود ، مستحيل البقاء ، والعلم القديم يتنزه عن ذلك ، والصفات التى خالف العلم الحادث بها العلم القديم ، لا أثر لشىء منها فى إيجاب كون المحل عالما . فإن العلم لم يوجب ذلك للمحل بحدثه ، ولا لجواز وجوده ، ولا لكونه عرضاً ، وإنما أوجب المحل الحكم لكونه عالما . وهذه الصفة ثابتة للعلم القديم ثبوتها للعلم الحادث . وإنما الاختلاف وراءها .

فالذى وقع الجمع فيه بين الشاهد والغائب لا إختلاف فيه . والوجوه التى يتحقق الاختلاف فيها غير مقصودة بالجمع ، ولا مؤثرة فى الحكم . ولو ذهل عنها الجامع، أو ذهلها ، لم يقدح ذلك فى جمعه . وهذا مثل أن يعتقد المعتقد أن العلم شاهداً ليس بعرض ، أو ليس بحادث . فهذه الاعتقادات لا تصده عن الوصول إلى أن العلم يوجب كون محله عالما . فالذى وهو مقصود بالجمع لا إختلاف فيه ، والذى فيه الاختلاف غير مقصود بالجمع ، فاندفع السؤال ووضح الانفصال .

والذى يحقق الحق فى ذلك : أنهم إستدلوا على وجود الرب بفعله ، وزعموا أن الطريق فيه الإستشهاد بالشاهد . فكما لا يصدر الفعل شاهداً إلا عن موجود ، لزم القضاء بمثله غائباً (١) .

---

(١) فى الأصل : + وإذا

قيل لهم : وجود البارى يخالف وجود ما قالوا فى جوابه ، [و] لا اختلاف فى صفة الوجود . والذى يوضح ذلك أيضا إتفاق المحققين على جمع العلوم فى حقيقة واحدة ، مع العلم باشتمال العلوم على المختلف والمتماثل ، ولكن العلوم — وإن اختلفت — فحقيقة العلمية جامعة لها . وإنما إختلافها فى صفات زائدة على ما إجتمعت فيه من حقيقة العلمية . فإذا لم يمتنع ذلك فى الحقائق ، لم يمتنع فى العلل .

ومما يوضح ما قلناه ، أن المعتزلة — وإن خالفونا فى أحكام العلل — لم
٥٠١ يخالفونا فى قضية الشرط ، وحكموا بوجوب طرد الشرط شاهدا وغائبا ، وقالوا : /
إذا كان كون الواحد منا عالما شاهدا ، مشروطاً بكونه حياً ، فكذلك كون القديم تعالى حيا شرط فى كونه عالما قادرا .

فيقال لهم : كون القديم تعالى حيا فى حكم المخالفة لكون الواحد منا حيا ، وكذلك كونه عالما . ثم ساوى كونه عالما ، كون الواحد منا عالما ، فى أنه مشروط بكونه حيا . فإذا لم يبعد ذلك ، مع تقدير الاختلاف فى حكم الشرط ، لم يبعد فى حكم العلة . فقد وضح إندفاع السؤال من كل وجه .

فإن قال قائل : قد تمسكتم فى دفع أعظم الأسئلة باجتماع العلم الحادث والقديم فى العلمية ، فهلا سلكتم هذه الطريقة فى السؤال الذى وجهه القاضى ، حيث قال : إذا جاز أن يفيد العلم الواحد أحكاماً فى حكم الاختلاف ، فما المانع من أن توجب الصفة الواحدة حكم القدرة والعلم والحياة ؟ قالوا : هلا استروحتم فى دفع هذا السؤال إلى مثل ما قدمتموه ، وقلتم : أحكام العلوم ، وإن تباينت ، فحقيقة العلمية جامعة لها ، فينبغى أن يغنيكم هذا الكلام عن الاسترواح إلى السمع ، والاعتراف بأنه ليس فى قضية العقل ما يدفع هذا السؤال ؟

قلنا : قد تمسك بعض من لم يحصل علم هذا الباب بما ذكره السائل ، وهو غير مرضى عندنا فى دفع السؤال الأول ، وليس كل ما يتجه فى موضع جوابا ، يتجه فى غيره .

ونحن الآن نوضح ذلك ، ليزداد الفصل الأخير وضوحا ، ويستبين بطلان التمسك به فى دفع السؤال الأول . وذلك الذى سئلنا عنه آخرا وجهه أنه قيل لنا: إذا كان الواحد منا عالما بالسواد لعلمه ، فلم يجب أن يكون القديم عالما بالعلم ، وكونه عالما خلاف كوننا عالمين ، وعلمه عند مثبتى العلم خلاف علمنا ؟ فقلنا مجيبين :

الوجه الذى اقتضى العلم من أجله كون من قام به عالما ، ليس يختلف فيه العلمان ، فحسن الطرد من حيث لم يتحقق الإختلاف فى الوجه الموجب للحكم . وهذا واضح جدا فى دفع السؤال . ولو رمنا مثله فى السؤال الأول ، لم يستقم .
فإنا لو قلنا فى الجواب عنه : أحكام العلوم تجمعها / حقيقة العلمية ، كان ذلك تمويها ٥٠٢
منا . وذلك أن كون العالم عالما بالسواد ، ليس موجبه مجرد كون العلم علما حتى يستقيم . فالاجتماع فى حقيقة العلم إسناد جملة الأحكام إلى علم واحد ، إذ لو إستقام ذلك لوجب مثله فى العلم الحادث من حيث تثبت له حقيقة العلمية . فبطل إذاً الاسترواح إلى ذلك ، ولم يبق لذوى التحصيل غير مسلكين : أحدهما ماحكيناه عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى ، وأنه يثبت لكل حكم علة . والمسلك الآخر : الإستشهاد بالسمع ، وإنما أعد هذا الفصل حتى لايخلط السؤال الأول بالثانى ، ويحسب أن سبيل الجواب عنها واحد . فهذا واضح لكل متأمل .

فهذه جمل مقنعة فى العلل وأحكامها وصفاتها ، لم نغادر فيها نكتة على كثرة إعتنائى بتصفح أحكام العلل علماً منى بأنها أصل الصفات وعمدتها ، وسبيل الوصول اليها . والذى ذكرناه منطو على جميع ماذكره الأئمة ، وقربناه بضروب من الايضاح لم يوردها الأئمة إستنسهالا منهم لبعض الفصول ، أوركونا إلى محض الاتفاق. ونحن الآن نعقد بابا فيما يعلل ومالا يعلل .

القول فيما يعلل وما لا يعلل

ذكر القاضى ، رضى الله عنه ، فى الباب فصولا متفرقة ، يجمعها ثلاثة أقسام .

أحدها : يشتمل على ذكر مالايصح تعليله . والثانى : يشتمل على ذكر مايصح تعليله. والثالث : يشتمل على ذكر أحكام أوقفها القاضى على الدليل ، فلم يقطع فيها بإثبات ولانفى . ونحن نبدأ بذكر جمل من الأحكام يمتنع تعليلها .

فصل

فيما لا يعلل

فما صدر القاضى الباب به أن قال : لاتعلل الذات فى كونها ذاتا . والدليل على ذلك ، أنها لو عللت فى كونها ذاتا بعلة ، لكانت العلة ذاتاً أيضا ، ولوجب تعليلها ، ثم يفضى ذلك إلى التسلسل .

ولو قال قائل . هلا عللتم الذات بحال للذات ؟

قلنا : هذا ممتنع . فإن الذوات تختلف أحوالها ، ويلزم من ذلك ، أن تكون علة كل ذات ، فى حكم المخالفة لعلل سائر الذوات ، والذوات فى كونها ذوات لاتختلف ، فيفضى ذلك إلى تعليل حكم واحد / بعلل مختلفة . وهذا مما قدمنا الدليل ٥٠٣
على استحالته ، وسنزيده بسطاً فى أثناء الباب .

ومما يستحيل أن يكون معلولا : العدم والانتفاء ، وكل مايؤول إلى صفة نفى. وهذا من أهم الفصول ، فتدبروه .

وكل مادل على امتناع كون العدم علة موجبة ، من حيث كان نفياً محضاً، فهو بعينه يدل على إمتناع كون العدم موجبا . ومن الدليل على ذلك أنا لو قدرنا عدم السكون ، مثلا ، علة لتحرك جوهر ، أو قدرنا عدم الحركة علة فى سكون جوهر، لأفضى ذلك إلى محال . وذلك لأن عدم السكون ، لو أوجب كون ذات متحركة ، لما إختص بذات من الذوات . فإن ماانتفى عن ذات ، انتفى عن كل ذات. إذ العدم لعدم لا إختصاص له. وقد وضح أن حكم العلة إنما يختص بذات لاختصاص العلة بها ، وهذا أصل سبق إيضاحه .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن عدم السكون عن جوهر بعينه يوجب إتصافه بسكونه متحركا ، وعدم السكون عنه مختص به ؟ وأوضحوا ذلك بأن قالوا : لما زعمتم أن الحركة الموجبة لكون محلها متحركا ، علة فى هذا الحكم ، وشرطتم فيها إختصاصا ، ثم لم ترجعوا فى الاختصاص إلى أكثر من قيام العلة بما له الحكم منها . فكما يتحقق الاختصاص على زعمكم بوجود الحركة لجوهر بعينه، فكذلك إذا عدم عنه سكون بعينه بعدما عهدناه فيه . فقد تحقق إختصاص العدم به على معنى أنه عدم عنه ، ولم يبق بين القولين فصل فى الاختصاص ، إذ [لو] عدم السكون عنه ، ولم يعدم عن غيره ، لما وجدت الحركة به ، ولم توجد تلك الحركة بغيره .

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذى ذكرتم فى تبيين الاختصاص ، باطل من وجهين : أحدهما : أن السكون إذا عدم عن جوهر ، فلا معنى لاختصاص العدم به ، إذ العدم انتفاء يناقض صفات الإثبات . فلا خرق بين قول القائل : عدم السكون عن جوهر ، وبين قوله : ليس فيه سكون .

ونحن نعلم قطعاً أن السكون الذى عدم ، فكما أنه غير موجود فى هذا الجوهر، فكذلك هو غير موجود فى وقت عدمه فى شىء من الجواهر ، وإضافة النفى إلى جميع الجواهر بمثابة واحدة . والسكون الذى ليس فى الجوهر المعين ، ليس فى غيره أيضا . والذى ذكره السائل من أن السكون / كان قائما به ، فعدم عنه ، ٥٠٤
لا يوجب اختصاص النفى . وإنما الذى خيل إلى السائل ، اختصاص السكون ، إذ كان موجوداً لمحله ، وذاك الإختصاص راجع إلى الوجود ، زائل بالعدم . فبطل إدعاء الإختصاص فى العدم .

ثم نقول : يلزم من ذلك تحرك الأعراض ، من حيث انتفى عنها السكون. وذلك يفضى إلى استحالة قدمناها فى صدر الكتاب .

والوجه الآخر : أن الذى لم يخلق فيه السكون أصلا متحرك ، وإن لم يقدر فيه

سكون أولا ، حتى إذا عدم ، قيل : إختص عدم السكون به . فلو روعى معنى الاختصاص على الوجه الذى رامه السائل ، للزم أن يقال : إذا لم نعهد فى الجوهر سكونا ، فلا يكون متحركا ، إذ لم يعدم عنه سكون وجد به قبل. فبطل ماقالوه من كل وجه .

واعملوا أن الذى مهدناه يرشد إلى أصول فى الديانات ، إستدلالا وانفصالا . فأول مافيه التقصى عن سؤال الدهرية ، إذ قالوا : إذا لم يفعل البارى ، ولم يخلق فى أزله ، وجب أن يقال : لم يفعل لعلة . وهذه الطلبة منهم فى تعليل المنتفى .

ويبين بهذه الجملة الرد على المعتزلة ، حيث قالوا : إنما كان المدرك مدركاً لكونه حيا ، لا آفة به . فجعلوا ثبوت حكم الحياة وإنتفاء الآفات ، موجباً حكم الادراك.

فيقال لهم : لاتخلون فيما قلتموه : إما أن تقولوا : إن كونه حيا ، هو العلة فى كونه مدركا ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، انتفاء الآفة ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، حكم الحياة مع إنتفاء الآفة . وإنما فرضنا الكلام فى حكم الحياة دون نفس الحياة ، لأنهم زعموا أن المؤثر فى الإدراك كون الحى حيا ، لا الحياة . ولذلك وصفوا القديم بكونه مدركاً ، وإن نفوا عنه الحياة من حيث وصفوه بكونه حياً .

وباطل أن يكون حكم الحياة على حياله موجبا للإدراك . إذ لو كان كذلك ، لأدرك كل حيّ . وباطل أن يكون انتفاء الآفة ، هو الموجب لحكم الإدراك ، لما قدمناه من أن الانتفاء لايكون علة ، إذ انتفاء الآفات لو كان علة فى إقتضاء الإدراك ، لأدرك العرض ، من حيث انتفت عنه الآفات .

٥٠٥ وإن زعموا أن الموجب لذلك ، كونه حيا مع / إنتفاء الآفة على الجمع ، فهو باطل لما سبق من أحكام العلل ، من أن الموجب للحكم ، لايسوغ تركبه . وأوضحنا أن مالايؤثر على انفراده فى إيجاب لايؤثر مع غيره أيضا . وقد وافقنا القوم فى امتناع تركب العلة ، ولم يبق جوابا لمخالفة فى ذلك .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن كون الحى حياً ، مع انتفاء الآفة ، لا يسلك به مسلك العلل ، فتلزم شرائطها ؟

قيل لهم :هذا فرار منكم ، إذ كتبكم مشحونة بأن العلة فى كون المدرك مدركاً ، كونه حياً لا آفة به . فلما أحسستم بلزوم السؤال ، قدرتم ما فرط منكم تجوزاً . ثم لا يغنيكم ذلك ، إذ المقصد تتبع المعانى . ونحن نعلم أنكم جعلتم ما ذكرنا ، موجباً لكون المدرك مدركاً ، فما يغنيكم سلبكم عن الموجب وصف العلة ، وإنما وجب إيجاد العلة من حيث كانت موجبة . فإذا تحقق الإيجاب فيما فيه كلامنا ، فينبغى أن يستحيل التركيب ، سواء سمى الموجب علة ، أو لم يسم ونحن لم نمنع تركب العلة بتسميتنا إياها علة ، وإنما منعنا ذلك ، لاستحالة تعلق إيجاب بموجبين .

فإن قالوا : نحن نجعل السبب موجباً ، وإن كان قد يتركب .

قلنا : الرد عليكم فى السبب كالرد عليكم فى الذى نحن فيه . فما زدتم إلا ضم فاسد إلى فاسد .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الموجب للإدراك حكم الحياة ، ولكن ذلك مشروط بانتفاء العلة ؟

قلنا : هذا قدح منكم فى أصل عظيم ، اتفقنا على بطلانه ، وهو أن العلة يستحيل أن يكون إيجابها مشروطاً بشرط . وقد عقدنا فى ذلك فصلا . ثم مرجع هذا الكلام يؤول إلى أن الوصف الواحد ، لا يستقل بالإيجاب ، حتى ينضم إليه غيره . وهذا عند التحصيل عائد إلى التركب .

فإن قيل : قد أوضحتم امتناع كون العدم علة ، فما دليلكم على استحالة كون المعدوم معلولا ؟

قلنا : الدليل عليه : أن المعدوم لو كان معلولا بعلة ، لم يخل القول فيها : إما أن

تكون عدماً ، وإما أن تكون وجوداً . فإن كانت علة العدم موجودة ، لم يخل : إما أن تكون قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم منها استمرار العدم ، حتى
٥٠٦ لا يتصور / وجود ما قدر عدمه ، كما يستحيل عدم القديم . وإذا وجبت العلة ، وجب معلولها . ثم العدم ليس مما يتصور القيام به ، ولا تتخصص العلة القديمة بعدم ، ويلزم تعليل كل عدم بها ، حتى يستمر العدم جملة ، ولا يحدث معدوم .

وإن كانت العلة التي وردت ، موجودة حادثة ، استحال ذلك ، لأن الحادث مسبوق بالعدم ، والمعلول لا يتقدم على العلة ، كيف والحادث قد سبقه عدمه ، فيلزم أن يعلل بحادث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

فإذا بطل تقدير علة موجودة لعدم المعدومات ، لم يبق إلا تقدير علة معدومة ، وقد وضح بطلان ذلك بما فيه مقنع . وأيضاً : فإن الانتفاء إذا تحقق من الطرفين ، لم يكن أحدهما أولى بأن يكون علة من الآخر ، وهذا يؤدى إلى خلط الحقائق . ويؤول محصول الكلام إلى ما نذكره الآن ، وهو أن العدم ليس بذات ، فيقال عدمان ، كما يقال ذاتان .

فإذا استحال تثبيت عدمين لاستحالة التميز فى العدم ، فيؤول محصول القول ، فى أن العدم علة فى العدم ، إلى أن العدم إنما كان عدماً ، لأنه عدم . فإذا تقررت هذه الأصول ، وقيل لك بعدها : لمَ لم يسكن الجوهر ؟ قلت : هذا إنباء عن انتفاء ، فلا يعلل .

وإذا قال الملحد : لم لم يخلق الله ؟ كان الجواب كذلك . وكل ما يرجع إلى نفى ، فهو مندرج تحت ما ذكرناه من امتناع التعليل .

ومنه أيضاً قول القائل : لمَ لم يكن العرض قائماً بنفسه ؟ ولم لم يكن الجوهر قائماً بغيره ؟ فطلب التعليل فى جميع هذه الأبواب ، يرجع إلى انتفاء علة النفى .

ومما لا يصح تعليله : صحة كون المعلوم معلوماً ، وذلك أنا لا نسلك فى ذلك

طريقة فى تقدير علة ، إلا بطلت . فإنا لو قلنا : علة صحة كون المعلوم معلوماً ، وجوده ، للزم منه أن لا يعلم إلا الموجود . ولو قلنا : العلة فيه العدم ، لزم أن لا يعلم الموجود . وسنوضح فى أحكام العلوم إن شاء الله ، عز وجل ، أن المعلوم معلوم ، ونرد على منكرى ذلك . فلا نزال نسبر صفات المعلومات ، فلا نتمسك بصفة نروم نصبها علة ، إلا انتقضت علينا . وإن رمنا التعليل بالعدم والوجود جميعاً ، ليندرج تحت المعلومات كلها ، كان ذلك محالا . / فإن صحة كون المعلوم ٥٠٧
معلوماً ، حكم واحد لا تباين فيه ، فيمتنع تعليله بصفات متباينة .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يقول : إن لصحة كون المعلوم معلوما ، علة لم تعثروا عليها ، وقصر سبركم وتقسيمكم عن دركها ؟

قلنا : هذا غير لازم ، وتبطله قسمة بديهة . فإن الذى يقدر الذهول عنه ، لا يخلو : إما أن يكون صفة نفى أو صفة إثبات . فإن كان صفة نفى ، وجب اختصاص الحكم بالمعدومات . وإن كان صفة إثبات ، وجب اختصاص الحكم بالموجودات . وقد أوضحنا بطلان روم التعليل بهما .

وإذا أحطت علماً بهذا الفصل ، فَـقِس عليه فى امتناع التعليل ، كل مايشترك فيه الوجود والعدم . واقطع بمنع تعليله بمثل ما قطعت به فى صحة كون المعلوم معلوماً ، فيمتنع ذلك فى صحة كون المذكور مذكوراً ، والمقدور مقدوراً ، والمراد مراداً . فإن جميع ذلك مما يشترك فيه الوجود والعدم . فأما صحة كون المدرك مدركا ، فلا يشترك فيه الوجود والعدم ، فلا يبطل تعليلها بالطريق التى قدمناها ، وإن بطل ، بطل بغيرها . وسنعقد فيها فصلا من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : هذا الذى ذكرتموه فى صحة تعلق هذه الأوصاف بمتعلقاتها ، فما قولكم فى تعليل نفس تعلقها من غير تعرض للصحة ، حتى إذا قال القائل : لمَ كان المعلوم معلوماً ، والمقدور مقدوراً ، فهل هذا مما يعلل ؟

قلنا : ما ارتضاه القاضى — وهو السديد — أن نفس التعلق لا يعلل ، كما

لا تعلل صحة التعلق . وقد قدمنا من مذهب الأستاذ أبى بكر أن المعلوم فى كونه معلوماً ، معلل . وورد ذلك فى كتابه ، وعظم الأمر فيه ، وذهب إلى أن القاضى لم يتكلم عليه على تحقيق ، وأغفل القسم الصحيح ، وذكر ما عداه . والعجب منه ، وقد ذكر أنه تصفح كتاب القاضى ، ولم يلق فيه الرد على ما ارتضاه . ولو تتبعه متتبع ، لوجده فى أكثر من غرر موضحاً فيقول : كون المعلوم معلوماً ، يستحيل تعليله بصفة ترجع إلى المعلوم . فإنها إن كانت إثباتاً ، انتقضت بكون المعدوم معلوماً . وإن كانت نفياً ، انتقضت بكون الموجود معلوماً .

٥٠٨ فإن قيل : هلا قلتم إن العلة فى كون المعلوم معلوماً / العلم ، وهذا ما ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، وهو باطل من أوجه : منها : أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، على ما سبق إيضاحه . وليس من شرط كون المعلوم معلوماً ، قيام العلم به . والذى يحقق ذلك ، أن المعلول ينتفى أن يكون زائداً على العلة ، إذ لو لم نقل ذلك ، لأفضى إلى تجاهل لا يرتضيه عاقل ، وهو أن يكون العلم علة فى كونه علماً . فهذا ضرب من الهذيان .

فإذا وضح ذلك ، رتبنا عليه مقصدنا ، وقلنا : كون معلوماً ، ليس بحال له زائدة على ذاته ، مع القول بالأحوال ، فما ظنكم والأستاذ من نفاتها ؟ ولو لم يلزم فيه إلا أن يثبت للرب حالا لعلمنا به ، لكان ذلك أكمل وأرفع[1] عن ذلك . فتعلق العلم لا يغير صفة المعلوم ، إذ الشىء قبل أن يعلم على صفته بعد أن يعلم. فإذا لم يثبت المعلوم بكونه معلوماً ، صفة ، إذ لو ثبتت له صفة ليعلم عليها ، ولو ثبتت[2] له صفة أخرى ، لما علم ثانيا . وكذلك القول فى الثالث والرابع . وهذا مفض إلى التسلسل . فثبت أن من علل المعلوم فى كونه معلوماً ، فإنما يعلل ذات العلم فى كونه علماً بالسواد ، بكونه عالماً به . وأقصى تمسك الأستاذ بالتسمية ، وقد سبق فيها قول مقنع .

---

(١) فى الأصل : غير واضحة .

(٢) فى الأصل : ولثبتت

وأقل مايلزمه عليه أن يجعل كل شيء مسمى ، علة فى تسميته . فأما كون المدرك مدركا ، فمقطوع بامتناع تعليله ، والدال عليه كالدال على امتناع التعليل فى كون المعلوم معلوماً . وليس يجرى كون المدرَك مدرَكا مجرى صحة كونه مدرِكا . فافهموا ذلك ترشدوا

فصـــل

[فى أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلة]

ومما لا يصح تعليله ، وقوع الفعل . إذ لو كان وقوع الفعل معلولا ، لافتقر إلى علة. ثم لا يخلو القول فى ذلك : إما أن يعلل بذات الفاعل ، فيلزم منه أن لا يتقدم الفاعل على فعله ، على ما قدمناه فى أحكام العلل ، وكذلك إن علل بصفة من صفات ذاته . وإن عُلل بمعنى سوى ذات الفاعل وصفاته ، لم يخل ذلك المعنى : إما أن يكون حادثاً أو قديماً . فلو كان قديما ، استحال كونه علة فى حادث لامتناع تقدم العلة على المعلول . ولو كان حادثا ، كان فعلا مفتقراً إلى التعليل ، فيتسلسل ذلك .

والأستاذ أبو بكر قال : الفعل علة فى كون الفاعل فاعلا ، ولا علة للفعل فى
كونه فعلا . وأصله يجره / إلى ذلك . فإنه إنما يعول على التسميات فى التعليل . ٥٠٩
وكما أثر — على أصله — الفعل فى تسمية الفاعل ، فكذلك كون الفاعل فاعلا ينبغى أن يؤثر فى تسمية الفعل .

فإن قيل : ألستم قلتم إن الفعل يقع بالقدرة ، فهلا جعلتم وقوعه معلولا بها ؟

قلنا : قد قدمنا فى ذلك ما فيه غنية ، لمّا قلنا : إن من حكم العلة أن لا تسبق معلولها ، وليس من شرط القدرة أن تقارن مقدورها الواقع بها ، إذ لو اجب تقدم القدرة المؤثرة فى الأحداث على الحوادث .

فإن قيل : مقدور العبد يقارن قدرته ، فاجعلوا القدرة علة فيه .

قلنا : ليس يقع مقدور العبد بقدرته ، وإنما يقع بقدرة الرب سبحانه وتعالى .

على أنا قد قدمنا فى شرائط العلل أن من شرطها : قيام العلة بمن له الحكم منها. وأوضحنا أن المعلول ، هو الأحوال دون الذوات . وليس يتقرر ذلك فى القدرة والمقدور ، إذ لا مقدور للعباد إلا عرض ، ويستحيل قيام القدرة بالأعراض .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العلة فى حدوث الحادث : تعلق قدرة القديم به ، لا نفس القدرة ، وتعلق القدرة مقارن للمقدور غير متقدم عليه ؟ وهذا باطل لا أصل له ، وذلك أنا — وإن أثبتنا الأحوال — لم نجعل تعلق القدرة بالمقدور حالا زائداً على القدرة . فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور ، أكثر من وجود المقدور بها . وأما أن يتجدد للمقدور وصف وحال لم يكن ، فلا سبيل إليه .

فإن قال قائل : لو قال بما أنكرتموه قائل ، فما الذى يلزمه ؟

قلنا : أول ما يلزمه : نعت صفات الله تعالى بالتغير والتبدل ، عن ما كانت عليه فى الأزل .

فإن قيل : ألستم تصفون الرب بكونه خالقاً فيما لا يزال ، وإن لم تصفوه فى أزله ؟

قلنا : هذا لا يفضى إلى تثبيت صفة زائدة للرب تعالى ، إذ لا نثبت له حالاً وصفة بكونه خالقاً ، لم يكن منعوتاً بها فى أزله . ولكن إذا حدث الفعل . ثبتت التسمية حادثة . فلو ثبتت للقدرة حال لم تكن ، فلا بد من أن تكون تلك الحال جائزة الثبوت والانتفاء إما بتأثير محدث ، أو علة . إذ كل وصف ثبت ، وجاز أن يثبت ، فيستحيل ثبوته من غير جعل جاعل ولا إيجاب علة . وإذا لم يكن من ذلك بد ، لم يخل المطالب من أحد أمرين : إما أن يزعم أن الوصف الثابت للقدرة
٥١٠ ثبت / بالجعل ، أو بالعلة . وباطل أن يقال : تثبت صفة للقدرة القديمة بالجعل .

فإن الأحوال المتجددة تتبع الحدوث . فإذا لم يتصور فى الشىء حدوث ، لم يتصور فيه وصف يؤثر فيه الجعل .

ويستحيل تقـدير الجعل فى الحال على حيالها ، إذ الحال لا توصف بكونها مجعولة ، وكيف توصف بذلك ، ولا توصف بكونها شيئاً !! ولكن إذا كانت النفس ذات الأحوال حادثة ، فيقال : حدثت على أحوالها .

وإن زعم المطالب أن الحال المتجددة ، موجبة عن علة موجبة ، فلا يخلو القول فى تلك العلة : إما أن تكون قديمة ، أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم أن يقارنها الحال ولا يستأخر عنها ثبوته . ولو كانت العـلة حادثة ، كان ذلك مستحيلا . فإن الحوادث هى الأفعال ، ويستحيل أن تكون الأفعال عللا موجبة لأوصاف الرب إجماعاً . فإذا بطل كون نفس القدرة علة فى الفعل ، وبطل تقدير حال متجددة للقدرة ، لم يبق لما قالوه من نصب تعلق القدرة علة ، معنى . فإذا وضح ذلك فى المقدور ، وتبين استحالة كون القدرة علة فى وقوع المقدور ، فاطردوا ذلك فى كل صفة تؤثر فى متعلقها ، كالإرادة المقتضية تخصيص المراد ، لا يقال فيها إنها علة فى تخصيص المراد كما قدمناه فى القدرة .

فصل

[فى أن أوصاف الأجناس لا تعلل]

ومما يستحيل تعليله أوصاف الأجناس . فإذا قال القائل : لم كان السواد سواداً والجوهر جوهراً ؟

قيل : ليس ذلك مما يعلل ، فإنا لو عللناه ، بطل كل ما يقدر فيه من سبيل التعليل . إذ لو قلنا : إنما كان سواداً لكونه معلوماً أو موجوداً أو عرضاً أو لوناً ، لبطل جميع ذلك ، ولا نتقض كل طريق مما ذكرناه بما لا يخفى مدركه . وإن قلنا : إنه معلول بكونه متولداً ، كان ذلك تعليل الشىء بنفسه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أنه إنما كان سواداً لوجوده ، ولا يلزم عليه كل وجود ، فإنا خصصنا قولنا بوجود السـواد ، وجعلنا وجوده على الاختصاص علة فى كونه سواداً ؟

قلنا : لو كان وجود السواد علة فى كونه سواداً ، للزم أن يكون كل وجود سواداً . ولا يدفع السؤال تخصيص الوجود بذكر السواد ، فإن الوجود من حيث
٥١١ هو وجود لا يختلف . ومن لا يسلك هذه / الطريقة ، يبطل عليه القول بالعلل والمعلولات . والذى يحقق ذلك ، أنا استدللنا على ثبوت العلم ، للبارى تعالى ، موجباً لكونه عالماً ، من حيث ثبت كون الواحد منا عالماً موجباً بالعلم .

ونحن نعلم قطعاً اختلاف العلمين ، ووقوع حكميهما على تقدير المختلفين . ولكن لما اشترك العلمان فى كونهما علمين ، اطرد سبيل التعليل عل ما سبق إيضاحه فى فصل مفرد . فإذا لزم الحكم فى طريق العلل ، بمساواة كون علم الله تعالى علماً ، لكون علمنا علماً ، فلأن يجب الحكم بمساواة وجود السواد لوجود البياض ، وصرف الاختلاف إلى ما بعد الوجود من الصفات ؛ أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

وإن زعم السائل أن وجود السواد عين كونه سواداً ، فقد صرح بنفى الحال . وقد أوضحنا استحالة التعليل ، مع القول بنفى الحال ، فكيف يستقيم ممن ينفى الحال ، الكلام فى تفصيل العلل ، وليس يستقيم له أصلها ؟ فوضح بذلك امتناع تعليل صفات الأجناس .

ومما يتعلق بهذه الجملة تعليل التماثل والاختلاف . وقد قدمنا تفصيل المذهب فيه فى « كتاب التماثل والاختلاف » .

والذى نرتضيه الآن امتناع تعليـل التماثل والاختلاف . وفى ذاك وجهان : أحدهما : أن نمنع كون التماثل حالا زائدة ، على ما ثبت للمثلين من صفـات

الأنفس . فإذا امتنع كونه حالا ، امتنع التعليل فيه .

ولو قدرنا التماثل حالا فتعليله ممتنع أيضاً ، وكذلك القول فى الاختلاف . وذلك أنا لو رمنا التعليل ، بطل علينا ما نروم ، وانسدت مسالك العلل . وذلك أنا نقول : إذا زعم المعتزلة أن القديم يخالف الحوادث ، وعلة المخالفة ما اختص به القديم من أخص أوصافه، وأخص أوصاف القديم القدم عند المعتزلة . وإذا راموا تعليل المخالفة بذلك، لزمهم من طرده: أن لا يحكموا باختلاف حادثين أصلا، إذ لم يتخصص أحدهما بالقدم . وتحقق انتفاء ما عللوا به المخالفة ، بين القديم والحادث . وإذا انتفت العلة ، انتفى المعلول .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن الاختلاف حكم واحد لا يتفاوت ، من حيث هو اختلاف . والحكم الذى لا تباين فيه ، يستحيل ثبوته بعللها حكم الاختلاف ، وهذا سبيل المعتزلة ، إذا عللوا التماثل والاختلاف . فإنهم يعللون / مخالفة القديم ٥١٢
للحادث بالقدم ، ويعللون مخالفة السواد للبياض بكونه سواداً ، ومخالفة الجوهر بما ليس من جنسه ، بكونه متحيزاً . والاختلاف حكم واحد — لا تباين فيه . وقد عللوه بصفات متباينة .

فإن قالوا : إنما يخالف المخالف لما هو عليه من أخص وصفه ، وهذا المعنى يطرد شاهداً وغائباً ، فلا مخالفة إلا بالأخص . ثم الصفات التى هى الأخص ، تختلف فى أنفسها مع إجتماعها فى كونها أخص ، والمقتضى للاختلاف ما فيها من الاختصاص . قالوا : وهذا نحو قولنا : إن العلم يوجب كون العالم عالماً ، ثم يطرد ذلك فى كل ما جمعه وصف العلم ، وإن اختلفت وتباينت أجناسه . وهذا من أهم أسئلة القوم .

الجواب عن ذلك ، أن نقول : إن الذى ذكرتموه من اجتماع المختلفات فى وصف ، لا ننكره ، وعليه بنينا جملا من كلامنا . ولكن كون العلم علما ، حال ووصف ثابت تجتمع فيه العلوم المختلفة والمتماثلة . وذلك الوجه ، هو الموجب

للحكم ، فكان التعويل عليه ، ولا اكتراث بما عداه . وقد بلغنا الكلام ، في هذا الفصل ، مبلغاً لا مزيد عليه .

وأما ما استروحوا إليه من اجتماع الأخصين في صفة الاختصاص ، فلا محصول له . فإن كون السواد سواداً ، حال . فلو كان كونه أخص حالا ، لأدى ذلك إلى إثبات الحال للحال ، وهذا يفضى إلى جهالة عظيمة .

إذ للقائل أن يقول : لو كان لكون السواد سواداً ، كونه أخص الصفات حال ، لكان حاله لا يخلو من : وصف خصوص ؛ أو عموم . ثم يلزم أن يثبت له حال أيضاً ، ثم كذلك القول في سائر الأحوال .

وعندى : أنى قدمت استقصاء ذلك في كتاب «التماثل والاختلاف» . وإذا بطل أن يكون للحال حال ، خرج من ذلك أنه ليس لكون السواد سواداً بكونه أخص الصفات ، حال . فامتنع على المعتزلة امتناع ما يقع به الاختلاف في صفة الأخص . ووضح أن ذلك ليس من قبيل ما تمثلوا به من اجتماع العلوم المختلفة في حقيقة العلمية .

ولو تعسف متعسف ومنع كون الاختلاف حكما واحداً ، كان ذلك قدحاً منه
٥١٣ في الأحوال والعلل والمعلولات . ولو جاز إدعاء / الاختلاف تقديراً في حكم الاختلاف ، لساغ إدعاء الاختلاف من وجه الوجود ، حتى يقال : وجود القديم ، يخالف وجود الحادث ، من حيث الوجود من غير تعرض لصفة سوى الوجود . ولزم مثل ذلك في الصفة الجامعة للعلوم ، والصفة الجامعة للأكوان والألوان ، حتى يقال : العلم بالسواد يخالف العلم بالبياض في كونه علماً ؛ والسواد يخالف البياض في كونه لوناً ، والحركة تخالف السكون في كونهما كوناً . وهذا ما لا سبيل إليه ، اتفاقا من القائلين بالأحوال . فكذلك القول في الاختلاف والتماثل .

ومما يوضح امتناع تعليل التماثل والاختلاف ، على أصول المعتزلة خاصة ،

أنهم منعوا تعليل الواجب من الأحكام ، على ما سنفرد فى ذلك فصلا إن شاء الله . ولذلك نفوا صفات القديم تعالى ، من حيث كانت الأحكام واجبة له . فنقول لهم :

كما يجب للقديم كونه عالماً . فكذلك يجب له كونه مخالفاً لخلقه ، فما لكم عللتم مخالفته مع وجوبها ، وأصلكم أن الواجب لا يعلل ؟ وهذا مما لا مخلص للمعتزلة منه .

ومن أوضح الطرق فى منع تعليل المتماثل ، أن نمنع كون التماثل حالا زائدة على صفات الأجناس ، فنقول (١) : إذا قلنا البياض مماثل للبياض ، فالمعنى بذلك أنهما حادثان ، عرضان ، لونان ، بياضان . ولا نشير بالتماثل إلى صفة زائدة على أوصاف الجنس ، وقد قدمنا امتناع تعليل صفات الأجناس ، بما فيه مقنع . والمعتزلة توافقنا فى منع تعليل صفات الأجناس . وإنما ناقشونا فى تعليل التماثل والاختلاف . وإنما يثبت لهم ذلك إذا أثبتوا أن التماثل والاختلاف ، حالان زائدان على صفات الأجناس . فبطل عليهم تعليل التماثل من كل وجه .

وهذا الذى وضح بتأييد الله ، يهد أصعب أركان المعتزلة فى نفى الصفات . فإن من أعظم شبههم أن قالوا : لو أثبتنا للرب صفة قديمة ، لكانت مشاركة لذاته فى أخص وصفها ، والاشتراك فى الأخص يوجب الاشتراك فى سائر الصفات .

وقد أوضحنا امتناع تعليل المثلين أصلا ، وسددنا بذلك هذا الباب عليهم .

وهذه جمل كافية فى قسم / واحد من الأقسام الثلاثة التى قدمناها فى صدر الكتاب . وقد وضح فى هذا القسم مالا يعلل . وانطوى على الطرق التى يتوصل بها إلى معرفة فساد العلل . ولا يخفى على من أحاط بما قدمناه علماً ، اعتبار غيره به . ٥١٤

ويلتحق بهذا القسم : امتناع تعليل تضاد المتضادين . والطريق فيه كالطريق

(١) فى الأصل : ونقول

فى التماثل ، وفيه وجه آخر ، وهو أن التضاد ليس يرجع إلى ثبوت حكم وتقدر حال ، وإنما يعبر به عن استحالة اجتماع . وذلك يرجع إلى النفى المحض ، وقد قدمنا فى منع تعليل النفى ما فيه مقنع .

ومما يلتحق بالقسم الأول تعليل الغيرين . والإحاطة بما سبق ترشد إليه . ويلتحق به أيضاً امتناع تعليل كون العلة علة . فإن قائلا لو قال : لم كان العلم علة ؟ قيل : كونه موجباً من صفات جنسه ، وصفات الأجناس لا تعلل .

ويتضح ذلك بأنه لو علل كون العلة علة ، لتسلسل القول . فإنه لو قدر لذلك علة ، للزم مثل ذلك فى الرتبة الثانية والثالثة . وذكر القاضى ، فيما لا يعلل ، كون المأمور مأموراً ، وكون المنهى منهياً ، وهذا نحو امتناع تعليل كون المقدور مقدوراً ، وكون المعلوم معلوماً . وإن أردتم حصر القول فيما لا يعلل ، فسبيل إيجاد اللفظ فى ذلك أن نقول : ما يمتنع تعليله : أبواب كل ما يشترك فيه الوجود والعلوم ؛ كالمعلوم والمقدور ، ومنه العدم والانتفاء ، ومنه صفات الأجناس ومنه كل صفة لا تنفرد ذات واحدة بالاتصاف بها كالتماثل والاختلاف ، والتغاير والتضاد . فهذه الألفاظ تحصر ما يمتنع فيه التعليل .

فصل

[فى الأحكام التى تعلل]

وأما القسم الثانى من الباب ، فهو(١) ما يعلل . وحصر القول فى الأحكام المعللة أن نقول : كل حكم ثبت لذات قائمة بنفسها ، عن معنى قام بها ، فهو معلل . ويندرج تحت ذلك : كون العالم عالما ، وكون القادر قادراً ، إلى غير ذلك . وإن حكمنا بأن جملة الأعراض توجب أحوالا لمحالها ، فيطرد ذلك فى جملتها ، وهذا هو الصحيح .

---

(١) فى الأصل : وهو

فصل

[فى أن الوجوب لا يمتنع تعليله]

أجمع أهل الحق على أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله / لوجوبه ، كما ٥١٥
أن الجائز لا يجب تعليله لجوازه . فلا يدل وجوب ولا جواز على تعليل ولا على منع تعليل ؛ وإنما المنع عند أهل الحق : الأدلة المفضية إلى تجويز التعليل ، أو منعه .

واتفقت المعتزلة على أن الواجب لا يعلل . ومن هذا الأصل ، قالوا : كون القديم تعالى ، عالماً ، لما كان واجباً ، لم يكن معللا . وكونه مريداً ، لما لم يكن واجباً عندهم ، كان معللا بإرادة حادثة . وأما كون القديم متكلماً ، فمن صفات الأفعال عند المعتزلة بمنزلة الخالق والرازق ، وصفات الأفعال لا تعلل . ثم طردوا ذلك شاهداً ، وقالوا : المتكلم منا من فعل الكلام . وسنستقصى ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى . فمحصول كلام المعتزلة : أن الواجب من الأحكام لا يعلل ، والجائز من الأحكام معلل .

فأول ما نفاتحهم به ، أن نقول : لم زعمتم أن الواجب من الأحكام لا يعلل ؟ وبم تنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب معلل بعلة واجبة ، والحكم الجائز معلل بعلة جائزة ؟

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعليل الواجب ؛ أن الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار إلى العلة ، وإنما الجائز هو الذى يقال فيه : يجوز أن يثبت ، وأن لا يثبت . فإذا تحقق مع تجويز انتفائه بدلا من ثبوته ، فلا بد من مقتض يقتضى ذلك ، إما اختيار مختار ؛ وإما علة موجبة .

قالوا : والذى يحقق ذلك ، أن الذى يتعلق بغيره مقسم : فمنه ما يتعلق به اختراعاً ، نحو تعلق الحادث بالمحدث ؛ ومنه ما يتعلق به إيجاباً ، نحو تعلق

المعلول بالعلة . ثم نعلم أن الوجود المفتقر إلى الموجد ، هو الموجود الجائز دون الواجب ، فكذلك يجب أن نفرق بين الحكم الجائز بطلب علته ، وبين الحكم الواجب . وأكدوا هذا بأن قالوا : لما وجب كون الجوهر جوهراً ، وكون السواد سواداً ، استحال تعليل ذلك . فهذه عمدة القوم .

فيقال لهم : كل ما ذكرتموه ، دعاوى . فأما الذى صدرتم به كلامكم من أن الواجب يستقل بوجوبه ، فهو غير ما تنازعنا فيه . فبم تنكرون على من يقول : الواجب من الأحكام ، إنما وجب بوجوب علته ؟

٥١٦ فإن قالوا : قد استشهدنا فى ذلك بالوجود ، حيث أوضحنا أن الواجب / منه لا يفتقر إلى مقتض ، والجائز منه يفتقر .

قلنا : أنتم منازعون فى ذلك أيضاً ، فإنا لا نمنع وجوداً واجباً متعلقاً بموجد على وجوب ، كما لا نمنع ذلك فى الحكم الواجب .

فإن قالوا : بم عرفتم إذاً غنى الله عن موجد ؟

قلنا : هذا الآن تعد منكم لحد النظر ، فإنا بعد ما صددناكم عن مرامكم ، ليس لكم البحث عما نعتقده ، وإنما عليكم إقامة الدليل فى الفرع والأصل . ثم لو خضنا فى ذلك مسامحين ، قلنا : عرفنا غنى الرب عن فاعل ، من حيث عرفنا قدمه ، وانتفاء الأولية عنه . ولو كان فعلا ، لكان مبتدأ الوجود ، وفاعله سابق له . فهذا يغنى فى إيضاح ما طلبوا من الاعتصام بالوجوب والجواز . وأما الذى تمسكوا به من امتناع تعليل السواد ، فى كونه سواداً ، فالحكم صحيح ، وإسناد الحكم بامتناع التعليل فيما ادعوه من الوجوب ، متنازع فيه . فعليهم إقامة الدلالة على أن صفات الأجناس إنما امتنع تعليلهـا لوجوبها . ولا يجدون إلى ذلك سبيلا .

ثم كيف يستتب لهم ذلك ، وصفات الأجناس على مذهب أهل الحق بمثابة الحدوث ، والمقتضى لإثباتها القدرة ، وليس يتحقق فيها الوجوب .

وإنما بنت المعتزلة ادعاء الوجوب فيها على فاسد أصلهم ، إذ زعموا أن صفات

الأجناس تتحقق فى الوجود والعدم . وقد سبق الرد عليهم فى ذلك .

فإن قالوا : الوجوب يتحقق على قضية أصلكم أيضاً فى صفات الأجناس ، فإنه إذا قدر وجود السواد ، فيجب — مع تقدير وجوده — كونه سواداً .

قلنا : هذا تلبيس منكم . ولا فرق على أصلنا بين أن يقول القائل : يجب مع وجود السواد ، كونه سواداً ، وبين أن يقول : يجب مع كون السواد سواداً ، وجوده . ثم لا يلزم الحكم بوجوب الوجود ، وإن لازم كون السواد سواداً ، فكذلك لا يجب ذلك فى كون السواد سواداً .

ثم لو ساعدناهم جدلا فى الحكم بوجوب صفات الأجناس ، فنقول : لم زعمتم أن المانع من تعليلها ، وجوبها ؟ وبم تنكرون على من يقول : إنما امتنع ذلك لوجه آخر ؟ فإن قالوا : فلا وجه لمنع تعليلها إلا الوجوب .

قلنا : هذه دعوى منكم ، فلم قلتموه ؟

فإن قالوا : لسنا نعرف وجها سواه / . ٥١٧

قلنا : عدم معرفتكم لا ينتصب دليلا . وإن طالبونا بإظهار وجه آخر ، لم يلزمنا ذلك فى حكم النظر . فقد وضح ميز حيلهم واضطراب كلامهم .

فإن قالوا : الدليل على أن الواجب لا يعلل ، أن الجائز يعلل ، فلما كان الجائز معللا ، وما دل على تعليله إلا جوازه ، إذ لا طريق يوصلنا إلى تعليل كون المتحرك متحركا بالحركة ، إلا أنا نعلم أنه يجوز أن يتحرك ، ويجوز أن يسكن بدلا من التحرك . فإذا تخصص بأحد الحكمين ، لم يكن ذلك إلا لمقتض . ثم يبين بطريق السبر أنه علة وأن الحكم معلول بها . فإذا استبان طريق العلل [و] جواز أحكامها ، فإذا عللت من حيث جازت ، ينبغى أن لا يعلل الواجب ، من حيث وجب .

قلنا : هذا الذى عولتم عليه ، باطل من أوجه : أقربها : أن ماذكرتموه من

اعتبار الجواز فيما يعلـل ، ليس يطرد ذلك لكم . فإنكم أثبتم جملة الأحكام الجائزة ، ولم تعللوها ؛ منها وجود الحوادث ، إذ الجوهر فى عـدمه جوهر ، وهو غير متصف بالوجود ، ثم يتصف بالوجود من غير علة تقتضى ذلك .

فإن قالوا : تعلق الوجود بالفاعل ، والغرض مما قلناه تعلق الحكم الجائز لمقتض ، سواء كان فاعلا أو علة .

قلنا : هذا تصريح بإبطال طرق العلة ، وتسبب إلى إفساد سبيل إثبات الأعراض ، ولا يثبت حدث العالم إلا بإثباتها ، ولا يثبت الدليل على المحدث ، إلا بعد ثبوت الحدث. ففى تعليق ما قلتموه بالفاعل ، نفى الفاعل .

وبيان ذلك : أنكم إذا جوزتم أن تثبتوا الاتصاف بالوجود ، مع تقدم كون الذات ذاتاً ، ثم زعمتم أن الوجود الجائز يتجدد من غير استناد إلى عرض ، فبم تنكرون على من يقول : إن المتحرك اتصف بكونه متحركاً ، لفاعل من غير إثبات حركة ؟ وهذا يحسم إثبات الأعراض ، وقد سبق ذلك فى صدر الكتاب .

وما ذكروه من اعتبار الجواز فى التعليل ، يبطل عليهم أيضاً بكون المدرك مدركاً ، فإنه جائز غير معلل عندهم . وكذلك كون الشاك شاكاً ، وكون الميت ميتاً ، إلى غير ذلك مما ناقضوا فيه ، فأثبتوا أحكاماً جائزة ، غير مستندة إلى علل .

ثم نقول لهم : لو سلم لكم ما ادعيتموه من تعليل الجائز من الأحكام ، فلم قلتم : إذا علل الجائز ، امتنع تعليل الواجب ؟ وهل هو إلا تمسك بعكس الأدلة ؟ !
٥١٨ وليس من / شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين . إذ لو شرط فيها ذلك ، لدل عدم الإتقان على جهل الفاعل ، كما دل الإتقان على علمه . ولدل عدم العالم على عدم المحدث ، كما دل حدوثه على وجوده ، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه . وإنما يشترط الانعكاس فى العلل العقلية والحقائق . وجواز الحكم ليس بعلة عند الخصم ،

وإنما هو دليل على التعليل . ثم العجب منهم ، حيث نقضوا طرد الدلالة ، فأثبتوا أحكاماً جائزة غير معللة ، وطالبوا بعكسها .

ومما يوضح بطلان ما قالوه فى جميع ما قدموه : أنهم أعطونا وجوب الطرد فى الشرط ، ولم يفصلوا بين الجائز من الأحكام ، وبين الواجب . فإذا جاز الحكم بمساواة الواجب للجائز فى كون كل واحد منهما مشروطاً ، ولم يوجب وجوب الواجب استقلاله دون الشروط ، فهلاّ وجب سلوك هذا المسلك فى العلة ، وهى أولى بذلك من الشرط ؟ فإن العلة يشترط فيها الإطراد والانعكاس ، ولا يشترط فى الشرط ذلك ، على ماسنوضحه .

وما قالوه يبطل عليهم بالتماثل والاختلاف ؛ فإنهم اتفقوا على تعليلهما ، وجعلوا ذلك إحدى الذرائع إلى نفى الصفات . ثم العلم بوجوب تماثل المتماثلان ، واختلاف المختلفان ، فهذا نقض منهم لما عولوا عليه .

وقد قال أبو هاشم ومتبعوه : إنما يتحيز الجوهر فى الوجود ، لوصف هو فى نفسه عليه ، يوجب له التحيز ، وكذلك قولهم فى حمل الجوهر الأعراض . ثم زعموا أن تلك الصفة التى توجب كون الجوهر متحيزاً ، حاملا الأعراض ، لا تعلل . فقد صرحوا بتقسيم الواجب ، إلى ما يعلل ، وإلى ما لا يعلل . فزعموا أن صفات الأجناس لا تعلل لوجوبها ، والتحيز وحمل الأعراض يعللان ، وإن كانا يجبان فى الوجود . وقد علل أبو هاشم كون القديم تعالى عالماً ، وقال : إنما كان عالماً ، لحال هو فى نفسه عليه هو أخص وصفه ، وهو الذى أوجب له كونه حياً عالماً قادراً . فقد صرح بأن كون القديم حياً قادراً عالماً ، معلل بحال . ثم زعموا أن تلك الحال — التى هى الأخص — لا تعلل . فهذا وافق أهل الحق فى تعليل الحكم الواجب ، بيد أنه علله بحال ، ونحن عللناه / بصفة ثابتة ٥١٩
موجودة . فقد بان اضطرابهم وخبطهم فى الامتناع عن تعليل الواجب .

ومن أوضح ما استدل به أئمتنا فى تعليل الواجب ، أن قالوا : إذا اتصف الواحد منا بكونه عالماً ، فقد زعمتم أن هذا الحكم معلل بعلة . فلا تخلون : إما أن

تقولون : إنما يعلل هذا الحكم لثبوته من غير تعرض لوجوب أو جواز ، فيلزم تعليله فى حق القـــديم . وإن قلتم : إنه إنما يعلل لجوازه ، بطل عليكم ذلك من أوجه : أحدها : ما قدمناه من إثبات جمل من الجائزات التى لا تعلل . ومما يبطل هذا القسم أيضاً : أن الجواز إذا حقق فى مقصد المتكلمين ، فيؤول معناه إلى تجويز النفى وتقديره . فكأنكم تقولون : إنما أوجب العلم كون الواحد منا عالماً ، لأنه يجوز أن لا يعلم ، وتجويز ضد العلم ، يستحيل أن يكون مقتضياً لثبوت العلم على أنه نفى مجرد . وقد ذكرنا أن النفى لا أثر له علة ولا معلولا .

فإن قالوا : يجوز أن يكون النفى شرطاً ، فكأنا نشترط فى التعليل ما قلناه .

قلنا : هذا قدح فى أصل متفق عليه ، وذلك لأن أرباب التحصيل أجمعوا على أن العلة فى إيجابها يستحيل أن تفتقر إلى شرط . وقد سبق إيضاح ذلك . ولو جاز تقدير شرط عليه إيجاب العلة الحكم ، لوجب أن يقال : إنما [أ] وجب العلم كون محله عالماً ، إذا ثبت صحة معنى هو شرط فى إيجابه ، ثم يجر ذلك إلى ثبوت العلم غير موجب لكون محله عالماً ، من حيث لم يوجد شرط الإيجاب .

ومما نستدل به فى الرد عليهم ، أن نقول : إذا منعتم تعليل الواجب من الأحكام ، لم يستقم لكم إقامة الدلالة على استحالة كون القديم سبحانه وتعالى جوهراً . ويتبين ذلك عند توجيه الطلبة عليهم ، فنقول لهم : ما الدليل على استحالة كون القديم تعالى جوهراً ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه لو كان جوهراً ، موجوداً ، لكان متحيزاً مختصاً ببعض الجهات ، وإذا اختص ببعضها ، افتقر إلى كون يخصصه ، ثم ذلك الكون حادث فيلزم منه قبوله للحوادث .

فيقال لهم : لا تستقيم لكم هذه الدلالة من أوجه سبقت . ومقصدنا الآن ذكر واحد منها ، وذلك أنكم قلتم : الواجب من الأحكام لا يعلل ، فبم تنكرون على / من يزعم أنه تعالى يختص بما قلتموه ، ويجب له ذلك الحكم لذاته لا لعلة ، ٥٢٠
فيضطركم ذلك إلى نفى الكون ، الذى بتقدير إثباته توصلتم إلى نفى كونه جوهراً .

ولو ساغ أن تفصلوا بين الشاهد والغائب ، وتحكموا بأن كون الواحد منا عالماً معلول لعلة ، وهذا الحكم لا يعلل غائباً ، فيلزمكم مثل ذلك فى الكون . وهذا ما لا مهرب منه . وقد قدمنا استقصاء القول فى ذلك عند نفينا الجهات عن ذات القديم سبحانه وتعالى .

ولا يستقيم لهم أيضاً نصب الدلالة على أن القديم ليس بعرض ، فإن المعول فى إثبات استحالة ذلك ، على أنه كان عرضا ، لاستحال أن يقبض المعانى . وهذا يفضى إلى خروجه عن الاتصاف بكونه حيا عالما قادراً . وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، مع صرفهم الصفات إلى النفس . ولا بعد فى أن تثبت للعرض صفات نفسية ، وإنما الاستحالة فى قيام المعانى به .

ولو راموا سلوك مسلك آخر فى إثبات استحالة كون القديم تعالى عرضا ، لم يجدوا إليه سبيلا . وقد قدمنا لهم شبها يحاولون بها إثبات مرامهم ؛ وقدحنا فى جميعها ، وبيّنّا اضطرابها على أصولهم عند ذكرنا استحالة كون القديم عرضا ، وبيّنّا أن ذلك لا يستقيم إلا على أصول أهل الحق ، وتتبعنا كل طريقة تشبث بها المعتزلة بالنقض والرفض .

ومما يقوى التمسك به ما ذكرناه فى خلال الكلام من استواء الحكمين شاهداً وغائبا ، فى قضية الشرط ، ولو أوجب[1] الجمع فى حكم الشرط ؛ فالجمع فى حكم العلة أولى .

ومن النكت التى تمسك [بها] الأستاذ أبو إسحق فى « الجامع » أن قال : لو كان الواجب غير معلل ، لوجب أن يقال : إذا اتصف الواحد منا بكونه عالما ، فلا يثبت له علم . فإن الحكم مع ثبوته ، يستحيل تقدير انتفائه ، فيجب أن يلتحق ذلك بالواجب من هذا الوجه . وهذا يعضده أصل من قواعد المعتزلة ،

---

(١) فى الأصل : ولأوجب .

وبه يتم المقصود . وذلك أنهم قالوا : الحادث أول حال حدوثه ليس بمقدور ولا متعلق للقدرة . ثم استرواحهم فى ذلك إلى أن أثر القدرة إنما يطلب الوجود ،
٥٢١ وقد تحقق الوجود فى الحالة الأولى ، فلا حاجة إلى تقدير مؤثر مع وقوع/ الأثر ، فهلاّ قالوا : لا حاجة إلى العلة ، مع وقوع المعلول ، والعلة تتقدم على معلولها بزمن فإذا تحقق معلولها ، لم تتعلق العلة به إيجاباً ؟

والذى يقرب ذلك على أصلهم أنهم جعلوا السبب المولد علة فى المسبب المتولد ، مع تقدم السبب على المسبب ، وهذا مالا مطمع لهم فى الخلاص منه .

فهذه طرق مقنعة فى إيضاح تعليل الواجب من الأحكام ، والرد على منكريه . ونحن الآن نخوض فى القسم الثالث ونذكر ما تردد فيه المحصلون فى أحكام العلل . فأما القسم الثالث فنذكر فيه ما اختلف فيه المحققون . فسلك بعضهم طريق التعليل ، وسلك آخرون طريقاً غيرها .

فصل

[القول فى الشرط والمصحح وما يتعلق بهما]

أول ما نبدأ به : القول فى الشرط والمصحح ، وما يتعلق بهما .

اعلموا أن الشرط إذا أطلق ، فالمراد به[1] فى أغراض المتكلمين ما لا يوجب ثبوت مشروطه ، ولكن يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذى انتصب شرطاً . وسبيلنا أن نذكر مثالا ، ثم نحرر بعده قولا ، فنقول : الحياة شرط فى ثبوت العلم ، فلا يتحقق العلم دونها . وهى ليست بموجبة للعلم ، إذ قد تصح الحياة دون العلم ، وإن لم يصح العلم دون الحياة . فكانت الحياة شرطا فى العلم من حيث امتنع العلم دونها ، ولم يمتنع تصورها مع انتفاء العلم . وهذا على خلاف العلة ، فإن العلة والمعلول ، مرتبطان ويتلازمان ، فلا يتقرر ثبوت أحدهما دون الثانى ، والمشروط

---

(١) فى الأصل : فلما المراد به .

يرتبط بالشرط ، من حيث لا يتحقق دونه . ولا يرتبط الشرط بالمشروط ، من حيث يتصور الشرط دون المشروط .

وتحرير العبارة فى ذلك أن نقول : الشرط ما افتقر إليه المشروط ، ولم يتضمن بتحققه إيجابه . وبهذا يتميز عما ليس بشرط ، وينفصل عن العلل الموجبة .

ثم اختلف المتكلمون : فذهب جمهورهم إلى أن الحياة شرط فى العلم ، وأنكروا أن يكون الحى شرطاً ، إلا أن يعنى بذلك نفس الحياة .

وذهبت المعتزلة إلى أن الشرط : كون الحى حياً . وراموا بذلك طرد الشاهد شاهداً وغائباً . إذ كون القديم تعالى عالماً ، مشروطاً عندهم بكونه حياً . فقالوا لذلك : إنما الشرط كون / الحى حياً شاهداً. ٥١٢

والعجب منهم ، كيف شغفوا برعاية الموازنة فى الشرط ، حتى لم يثبتوا شرطاً غائباً ، إلا على الوجه الذى أثبتوه شاهداً ، وسمحت نفوسهم بأن لا يطردوا العلل ، وهم على مذاهب الكافة ألزم لمعلولاتها من الشرط . ولذلك تحقق الارتباط بين العلة والمعلول من الطرفين ، ولم يتحقق ذلك فى الشرط والمشروط إلا من أحدهما .

قال القاضى : إذا نفينا الحال ، فالشرط هو الحيــاة . وإذا قلنا بالحال ، فلو سئلنا عما هو شرط فى ثبوت العلم ، لم يبعد أن نقول : الشرط فى ثبوت العلم الحياة وكون الحى حياً . إذ ليس أحدهما بأن يكون شرطاً ، أولى من الثانى . و[أ] ما حـــد الشرط : ما قدمناه ، وهو أن يمتنع ثبوت الشىء ، حتى يتحقق غيره .

قال : ونحن وإن أحلنا كون الحال علة ، فلسنا نحيل كونه شرطا ، وذلك لأن العلة توجب ، فجاز أن يتخصص ذلك بما هو ذات فى الشرط ليس بموجب لمشروطه . فلم يبعد كون الحال شرطا .

فإن قال قائل : الحياة بمجردها لا يتحقق معها العلم ، حتى ينتفى أضداد العلم من

الغفلة والجهل وغيرهما من الأضداد ، فقد افتقر العلم مع الحياة إلى انتفاء الأضداد ، فهلا جعلتم انتفاء الأضداد شرطا أيضا ؟

على أنكم إذا لم تنكروا كون الحال شرطا ، فلا تستبعدوا كون العدم شرطا . وقد اضطرب الأصحاب فى التقصى عن هذا السؤال . فصار معظمهم إلى أن العدم لا يكون شرطا ، ولكن الحياة عند عدم الأضداد شرط . قالوا : ولا نسلك بالشرط مسلك العلل . فإنه ليس بموجب المشروط ، حتى يراعى فيه ما يراعى فى العلل ، ولكن الشرط صفة إثبات ، فخصصناه بثابت موجود .

قال القاضى : الذى عندى أنه لا يمتنع تقدير العدم شرطا ، إذ الشرط ما تحقق الافتقار إليه ، وهو غير موجب عدما كان أو وجوداً ، ثبوتا أو انتفاء . فمهما أعطانا الخصم افتقار العلم إلى انتفاء الأضداد على حسب افتقاره إلى ثبوت الحياة ، ولا معنى فى كون الحياة شرطا فى العلم إلا افتقار العلم إليها ؛ فقد استويا إذاً ، وآل التناكر إلى عبارة . ولو رددنا الأمر إلى العبارة ، فليس يستنكر فى إطلاق العبارة تسمية العدم شرطا ، كما لا ننكر تسمية الوجود شرطا .

٥٢٣ فإن قال قائل : أيجوز أن / يكون للشىء الواحد شروط ؟

قلنا : لا ننكر ذلك ، بل نوجب القول به . وليس كالعلل ، إذ العلة لا يسوغ فيها التركيب كما سبق تقريره . وذلك لأن العلة مؤثرة موجبة . فلو لم تؤثر الصفة وحدها ، لم تؤثر مع غيرها . والشرائط ليست بمؤثرة ، فلم يمتنع فيها التركيب . فإن قيل : وإذا قلتم ذلك ، فاجعلوا وجود المحل شرطا فى العلم به .

قلنا : هكذا نقول فى الجملة فيه أن كل ما افتقر الحكم إليه ، وليس موجبا عنه ، فهو شرط فى الحكم تعدد أو اتحد ، عدما كان أو وجوداً . ثم عبر المحصلون عن الشرط بكونه مصححا ، فقالوا تارة : الحياة شرط فى العلم ، وقالوا أخرى : الحياة مصححة للعلم . [و] كما لا نستبعد أشياء شرطا لشىء واحد ، فلا نستبعد أن يؤثر الشىء الواحد فى تصحيح أشياء ، وإن كنا أحلنا ذلك كله فى العلل . فإنه كما

يستحيل وجوب حكم بعلل ، فكذلك يستحيل إيجاب العلة الواحـدة جملا من الأحكام الجائزة على تفصيل طويل قدمناه . فالحياة إذاً شرط فى العلم والإرادة والقدرة وأضدادها الخاصة ، وكل وصف لا يتصف به إلا الحى . وكذلك وجود المحل يصحح قيام أجناس الأعراض به .

قال القاضى ، رضى الله عنه : لو قال لى قائل : هل تسمى الحياة بإطلاقها شرطا أم لا تسميها ؟ فإن سميتها شرطا ، لزمك تحقيق تجويز العلم عند تجرد الحياة . فإن الشىء إذا وجد شرطه ، لم يبعد تحققه ، ولزم القول بصحته . فيجب من طرد ذلك تجويز العلم مع أضداده . وإن أنت لم تسم الحياة شرطا ، فقد بطل ما تطلقه من افتقار الشىء إلى شروط .

قال القاضى : أقول فى جواز هذا ، أنه يناقش فى عبارة ، إذ مقصدنا أن نبين تجويز افتقار الشىء الواحد إلى معلومات . وهذا المعنى متقرر لا خفاء به . وإن طولبنا بعد ذلك بتسمية كل واحد شرطا ، كان لنا أن نسمى الجميع شرطا واحداً ، وكان لنا أن نسمى كل واحد شرطا . وإذا آل الأمر إلى التسميات ، فالأمر سهل ، كيف ، وقد نطق بقريب مما أطلقناه موجب الشرع . فإن أرباب الشرائع سمّوا الطهارة شرطاً للصلاة ، مع العلم بأن الصلاة لا تصح بمجردها ،
أعنى الطهارة / ، حتى تنضم إليها شرائط أخر . ٥٢٤

فصل

[هل العرض شرط فى وجود الجوهر]

فإن قال قائل : ألستم جعلتم المحل شرطا فى وجود الأعراض ؟

قلنا : أجل . هذا ما أطلقه المحققون .

فإن قيل : كما يفتقر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون المحل ، فكذلك لا يتصور جوهر دون عرض ، فاجعلوا العرض شرطا فى الجوهر ، كما

جعلتم الجوهر شرطا فى العرض ، إذ كل واحد منهما يفتقر إلى الثانى .

وقد رام بعض الأصحاب انفصالا من ذلك ، فقال : ما من عرض إلا وهو يفتقر إلى الجوهر ، وإن لم يفتقر إلى معين من الجواهر ، فهو مفتقر إلى جنس الجوهر ، والجواهر لا تفتقر إلى جنس من الأعراض . إذ ما من جنس يشار إليه ، إلا والجوهر غير مفتقر إليه .

ولا يبطل ذلك بأن يقول السـائل : ما من جوهر إلا والعرض غير مفتقر إليه ، بأن يقدر فى غيره بدلا عنه . وذلك لأن الغير المقدر ، بدلا من جنس ما قدر الاستغناء عنه . والذى تقدر استغناء الجوهر عنه من الأعراض ، يجوز أن لا يكون من جنس ما قام بالجوهر . فإن الجواهر جنس واحد ، والأعراض تشتمل على المختلفات .

قال القاضى : وهذا الذى راموه صحيح فى أعراضهم ، ولكن لو قال : إن من شرط وجود الجوهر قيام قبيل من الأعراض به ، لم يكن مبعـدآ فى مجارى الشروط ، إذ لا معول فيها على التجانس والاختلاف ، والأصح هذا الذى ذكره القاضى .

فإن قال قائل : هذا يؤدى إلى إثبات شيئين كل واحد منهما شرط فى الثانى ، وقد امتنع السلف من ذلك ، وشحنوا مصنفاتهم باستحالة كون الشىء شرطآ فيما هو شرط فيه . والذى ذكره القاضى يفضى إلى ذلك .

قلنا : هذا غلط ، وذهول عن مراد المشايخ . فلا استنكار فى ثبوت شيئين مقترنين كل واحد منهما شرط فى الثانى ، على معنى أن يفتقر وجود كل واحـد منهما إلى الثانى . وإنما الذى أنكره المحققون تقدير شيئين مترادفين متعاقبين ، وكل واحد مشروط بتقدم صاحبه . فهذا هو المستحيل المدرك بطلانه ضرورة .

٥٢٥ وقد مثل الأئمة ذلك بمثال فقالوا : لو قال القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما /

حتى أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً حتى أعطيك قبله درهما ، فلا يصح على قضية الشرط ، واحد منهما . وبمثله لو قال لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا مع دينار ، ولا أعطيك ديناراً إلا مع درهم ، فلا امتناع فى ذلك ، ويصح أن يعطيهما إياه معاً على حسب الشرط .

فصل

[فى أن الشرط علة فى تصحيح الحكم وشرط فى تحققه]

قال القاضى : إذا تبين الشرط ، ووضح أن الشرط لا يوجب المشروط ، ولكن يتضمن تصحيحه ، فلا يكون الشرط إذاً علة فى المشروط . وهل يكون علة فى تصحيح الحكم حتى يقال : إن الحياة ، وإن لم تكن علة فى العلم ، فهى علة فى صحته . وإنما جلينا كل ما قدمناه من الكلام للخوض فى هذا الفصل ، وإلا فلا تعلق للشرائط بالعلل ونحن فى أقسام العلل .

وقد ردد القاضى قوله فى كتبه . والذى اختاره ها هنا أن الشرط علة فى تصحيح الحكم ، وشرط فى تحققه ووقوعه . فمن وجه كونه شرطاً ، لم يوجب مشروطه . ومن وجه كونه علة ، يوجب معلوله . فهو علة فى الصحة موجب لها ، وليس بشرط فى الصحة ، وهو شرط فى تحقق ما نحكم بصحته ، وليس بعلة فى التحقق والوقوع . فهذا مساق كلامه . وعلى ذلك ، بنى شيخنا جواز الرؤية لما قال : إذا جاز رؤية بعض الحوادث ، فصحة الرؤية حكم لا بد فيه من تقدير موجب . ثم استوجب جملة الأقسام التى يقدر ، موجبة لتصحيح الرؤية ، وأثبت بطلان جميعها إلا الوجود . وعوّل فى ذلك على تعليل صحة الرؤية .

وقد وافق المعتزلة شيخنا فى أن ذلك مما يعلل . وإنما أنكروا تعليله بالوجود . قال القاضى : لو طالبنا مطالب بإقامة الدلالة على أن صحة الرؤية من الأحكام المعللة ، كان سبيلنا فى ذلك أن نقول : كل حكم لو علل ، لم يبطل تعليله ، واطرد

وانعكس وسلم عن القوادح فيه ، فينبغى أن يعلل بكون العالم عالماً . ولا استحالة فى صحة الرؤية بالوجود .

فإن قيل : قد عللتم الحكم بما ليس بمعنى ، وقد ذكرتم أن العلل ، معانى لا تقوم بأنفسها .

قلنا : إذا سلكنا هذه الطريقة ، لم نقطع بانحصار العلل فى المعانى ، بل نعلل
٥٢٦ بكل ما / لا يستحيل التعليل به . وإنما شرطنا قيام المعنى الذى هو علة بما له الحكم ، لتثبت العلة على وجه من الاختصاص . والوجود لما يصح أن يرى ، ألزم من المعنى القائم به . وهذا ما ذكره القاضى ، أوردنا لبابه وتركنا إطنابه .

والذى يصح عندى : منع تعليل الصحة ، إذ فى القول بتعليلها ، هدم أصول العلل من أوجه ، نحن نوضحها :

منها أنا إن قدرنا الحياة مصححة موجبة للصحة ، كان ذلك محالا . إذ الحياة لا تستقل بالتصحيح ، حتى يقدر معها المحل ، وانتفاء الأضداد إلى غير ذلك مما سبق . فيلزم من ذلك تركب العلة .

وأعظم من ذلك أنا جعلنا النفى من الشرائط . وقد أبطلنا كون النفى علة موجبة أو مؤثرة فى الإيجاب . والذى يوضح ذلك أيضاً أن الصحة ليست بحكم وحال ، وإنما هى إشارة إلى أنه لا يستحيل . فهذا ما يعقل من الصحة ، وإنما المعلل حال باتفاق من المحققين . وقد أوضحنا فى غير موضع أن من نفى الأحوال ، فلا يستقيم له التعليل أصلا . وهذا مما صدّر به القاضى الكتاب ، فكيف يرتضى ما أبيناه أولا !

وإن لم يكن من تعليل الصحة بدّ ، فأقرب الأشياء إلى التعليل صحة الرؤية ، إذ لا يتجه فيه من السؤال ، ما يتجه فى تصحيح الحياة للعلم . وذلك أن صحة العلم لا تستقل بمجرد الحياة ، وصحة الرؤية تستقل بمجرد الوجود ، وإنما يتوجه

السؤال الأخير ، وذلك أن قائلا لو قال : صحة الرؤية إشارة إلى نفى ، والنفى لا يعلل . وهذا مما نستخير الله فيه .

على أنه لو قيل : صحة الرؤية حال ، لم يبعد . وقد يشير إليه القاضى فى خلال الكلام . والذى ذكره السائل من رجوع الصحة إلى النفى ، فيه نظر . وذلك أنه نفى النفى ، ونفى النفى إثبات . فإنا بالصحة ننفى الاستحالة ، والاستحالة عبارة منبئة عن لزوم الانتفاء . فالصحة رجعت إلى صفة إذاً . فهذا أقصى ما يمكن فى هذا الفصل .

فصل

[هل يصح تعليل قبول الجوهر الأعراض]

ومما اختلف فيه جواب أهل الحق فى تعليله ، وترك تعليله : قبول الجواهر الأعراض . فنهم من علله بتحيزه ، ومنهم من أبى التعليل / . ٥٢٧

وقد ردد القاضى جوابه فى كتبه ، فتارة يقطع بالتعليل ، وتارة يقطع بنفيه ، وتارة يجمع جوابيه . والجملة فيه أنا لو لم نحل التعليل بالحال ، لم يكن فى تعليل قبول الأعراض بالتحيز استحالة . فإنه لا يرد على التعليل وجه مما يقدر فساداً إلا ذلك ، وفيه بعد . إذ يفضى القول فيه إلى اختلاط العلة بالمعلول ، والمعلول بالعلة . إذ ليس التحيز بأن يكون علة فى القبول ، أولى من أن يكون معلولا به . وقد قال القاضى ، رضى الله عنه : هذا مما لا أقطع فيه جوابى . ولا يقوى المتمسك فى منع تعليل ذلك بأن يقول القائل : قبول الأعراض من صفات الأجناس ، وصفات الأجناس لا تعلل ، نحو كون السواد سواداً . وهذا فيه ضعف فإنه تمسك بعبارة محضة . إذ كون السواد سواداً ، لم يمتنع تعليله ، لأن ذلك صفة جنس ، وإنما امتنع لدلالة أقمناها ، لا تقوم مثلها فى تعليل القبول بالتحيز . فتمسكوا بقضايا القضية ، وجانبوا التشبث بالعبارات .

ومما اختلف المحصلون فى تعليله : كون البارى تعالى باقياً . فعلله شيخنا بالبقاء ، وأباه المعتزلة ، وقالوا : الباقى باق بنفسه . وقد يميل القاضى إلى ذلك ، وهذا من غمرات الكلام . وسيأتى شرحه فى باب مفرد ، فى آخر الصفات إن شاء الله .

[وبعد ، فقد] تنجزت أحكام العلل مشتملة على جميع الأسرار . واشتمل ما تقدم على نقل جميع كلام القاضى فى كتابه الموسوم « بالعلل » ، وانطوى أيضاً على ما فرقه فى الكتب . وتخصص ما جمعناه بزيادات فى المعانى من كلام سائر الأئمة ، مع إثبات الإيجاز فى اللفظ . وقد بقى من نوافح العلل بابان : أحدهما : فى ذكر الصفات للحدوث ؛ والثانى : فى ذكر الحقائق والحدود ، والله الموفق للصواب .

كمل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر وستمائة . كتبه العبد الفقير إلى الله تعالى : ربيع بن محمود بن مرسى بن محمود بن على الأنصارى
٥٢٨ ابن الخزرجى . يتلوه فى الثانى القول [فى بقية] الأحوال / .

فهرست الأعلام

مرتب حسب الحروف الأبجدية

تم بحمد الله ، طبع هــذا الكتاب فى
شركة الاسكندرية للطبــاعة والنشر
تليفون ٣٥٨٤١
السيد ابراهيم محمد
مدير شركة الاسكندرية للطباعة والنشر

KITAB AL - SHAMIL FI USUL AL - DIN

By

Imam Al Haramain Al-Jouaini

Arabic text, edited with introduction and notes

by

Prof. A. S. AL NASHAR

FAISAL BEDAIR OUN

SUHAIR M. MUKHTAR

Published by : AL MAAREF ESTABLISHMENT
Galal Hazzi & Co.
Alexandria

الكافية في الجدل

للجويني إمام الحرمين

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتورة فوقية حسين محمود
أستاذة الفلسفة الإسلامية
بكلية البنات بجامعة عين شمس

طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه
بالقاهرة

الطبعة الثالثة

١٣٩٩ هـ — ١٩٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ . [١٦/١٢٥]

[صدق الله العظيم]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيّين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم .

أما بعد ؛ فهذا هو الكتاب الثانى من كتب عبد الملك الجوينى إمام الحرمين ، الذى أقوم بتحقيقه بعد كتاب: « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة »(١) .

ولقد نال تراث إمام الحرمين اهتمام بعض الباحثين المحدثين :

فقد نشر المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى كتاب: « العقيدة النظامية »(٢) .

وحقق كل من : الدكتور محمد يوسف موسى (رحمه الله) ، والأستاذ عبد المنعم عبد الحميد كتاب : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد »(٣) .

واهتم الأستاذ المستشرق الدكتور كلوبفر بتحقيق جزء أول من بداية كتاب: « الشامل فى أصول الدين »(٤) .

كما باشر الأستاذ الدكتور على سامى النشار إخراج جزء أول من بداية نفس الكتاب بمعاونة كل من الباحثين : الآنسة سهير مختار (دكتورة) ، والسيد فيصل عون (دكتور)(٥) .

---

(١) انظر التعريف بالمصنفات فقرة (٢) من التقديم.

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) نفس المرجع السابق .

وكتابنا هذا « الكافية فى الجدل » من أعظم وأجلّ مصنفات الإمام ، إذ أنه يجمع بين دفّتيه أصول تحقيق المذاهب ، التى تمثل أرقى درجة فى البحث فى الأصول ، والتى تُبيِّن أصالة المفكر المسلم، وسبقه إلى كثير من أصول البحث فى الفكر الحديث.

ولقد بدأ اهتمامى به منذ أن وقعت لى عنه معلومات فى بداية اتصالى بدراسة مصنفات الإمام الجليـل ، وكان ذلك فى منتصف الخمسينات ؛ غير أنى لم أشرع فى تحقيقه إلا فى بداية السبعينات .

ومصنف « الكافية فى الجدل » من نسخة خطية وحيدة ، إذ لم أجد له نسخة خطية أخرى ، رغم حرصى على الاتصال بمختلف الجهات المختصة التى يمكن أن تفيدنى فى هذا الصدد ، على نحو ما هو مبيّن فى الكلام عن تحقيق المصنف[1] ، الأمر الذى جعل الجهد يتضاعف لضبط إخراج النص، خاصة وأنه قد ظهر ببعض اللوحات بياض تيسّر لى تخمين أغلبه .

والنص فى جملته فى غاية الأهمية ، كما أشرنا ، إذ أنه يبرز بوضوح أهم معالم الموقف الجدلى للمفكر المسلم ، ذلك الموقف الذى بيّن أهم معالم منهج البحث فى الفكر العلمى الحديث .

ولا غرابة فى ذلك والجوينى إمام الحرمين كان من أبرز الأئمة الأصوليين فى عصره .

هذا وإنى أتوجه بالشكر لكل من عاوننى فى إخراجه ، وأبدأ بالسادة المسئولين بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، الذين تفضلوا مشكورين بتهيئة النسخة المصورة للأصل الخطى للكتاب .

كما أشكر السادة المسئولين بدار الكتب المصرية ، على تفضلهم بتقديم كل ما احتجت إليه من مصادر لتحقيق الكتاب .

---

(١) نفس « التحقيق » فقرة (٥) من التقديم .

وكذلك السادة المسئولين بمكتبات جامعة عين شمس والقاهرة والأزهر الشريف، على ما قدموا من عون للاطلاع على مختلف المصادر ، المطبوع منها والمخطوط ، الخاصة بتهيئة التقديم للكتاب والتعليق عليه .

ولا يفوتني أن أشكر أيضا ، السيد الفاضل الشيخ حسن زيدان طلبة ، والسادة أعضاء هيئة طبع الكتاب بمؤسسة عيسى البابي الحلبي وشركاه على ما قاموا به من جهد في سبيل إخراجه .

وإني أدعو الله أن يجعل فيه الخير لأمة المسلمين أجمعين .

والله سبحانه هو الموفق للصواب . ؟

مصر الجديدة : رمضان ١٣٩٨ هـ
أغسطس ١٩٧٨ م

فوقية حسين محمود

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديم

(١)
الجوينى إمام الحرمين

فيما بين الثامن عشر من محرم سنة ٤١٩ هـ الموافق الثانى والعشرين من فبراير سنة ١٠٢٨ م ، وليلة الأربعاء وقت صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ التى توافق سنة ١٠٨٥ م ، عاش هذا الإمام الجليل الذى كان بمثابة المصباح الذى أنار طريق المسلمين ، والبلسم الشافى لجراحهم التى أدماها التراشق بمفاهيم الدخلاء وعبارات المغرضين من أعداء الدين .

ولسنا فى حاجة إلى القول المفصَّل فى سيرته من حيث بيئته الخاصة والعامة ومولده وأطوار حياته ووفاته ومكانته ، فهذه كلها أمور سبق أن تعرضت لها بالبحث فى دراسات سابقة[١] .

غير أن هذا لا يمنع من إثبات كلمة موجزة عن هذه السيرة ، حتى تتم الفائدة لكل من يودُّ أن يستبين برؤية واضحة عن أهم معالم سيرة الإمام ، ليقرب بينها وبين دواعى تأليف الكتاب الذى بين أيدينا ، إذ لا يغيب على الباحث الصلة التى تكون عادة بين موضوع المصنَّف وشخصية مصنفه وظروفه .

---

(١) انظر على وجه الخصوص : « الجوينى إمام الحرمين » بقلم كاتبة هذه السطور . سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ (طبعة أولى ١٩٦٥ م ، وطبعة ثانية ١٩٧٠ م) .

ـ وكذلك « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للجوينى إمام الحرمين » تقديم وتحقيق ـ كاتبة هذه السطور ومراجعة المرحوم الدكتور محمود الخضيرى ـ سلسلة « تراثنا » المؤسسة المصرية العامة . للتأليف والأنباء والنشر ١٩٦٥ م .

وكتاب « الكافية فى الجدل » من هذا النوع ، بل إن مضمونه يكشف عن حقيقة مقومات ثقافة الإمام ، ووعيه العميق لدواعى تصنيفه .

إنه عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيُّويَّة[1] الذى كنى بأبى المعالى ، وقيل له الجوينى نسبة إلى « جوين » أو « كوين » وهى نسبة بالوراثة عن أبيه ، ولقب بـ « إمام الحرمين » وهو ما اشتهر به ، لمجاورته بمكة أربع سنين يدرس ويقدم الفتوى ويدافع عن العقيدة ، كما لقب أيضا بـ « ضياء الدين » .

وعبد الملك خراسانى المولد ، ولكنه عربى من دم عربى أصيل ، فوالده طائى سنبسى ، وسنبس أبو حىٍّ من طيِّئ .

ولد « ببشتنقان » أو « بشتنكان » وهى قرية من قرى نيسابور ونما وترعرع فى بيت علم ؛ فوالده هو « عبد الله أبو محمد الجوينى »[2] صاحب كتاب « الفروق » و « السلسلة » و « التبصرة » و « التذكرة » و « مختصر المختصر » و « شرح الرسالة » و « المختصر فى موقف الإمام والمأموم » و « تفسير كبير » للقرآن . أخذ الفقه عن والده ، وتلقى الحديث عن كبار مشايخ عصره ، حتى إنه عند وفاة والده سنة ٤٣٨ هـ / ١٠٤٥ م كان من الأئمة المحققين ، وجلس مكانه للتدريس ، غير أنه

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى : ٣ : ٢٤٩ . وفى طبعة عيسى البابى الحلبى تحقيق الأستاذ محمود طناحى والدكتور عبد الفتاح الحلو : ج ٤ ص ٣٥٠ ـ « وفيات الأعيان لابن خلكان ١ : ٣٦١ ـ شذرات الذهب فى أخبار من ذهب فى أخبار من ذهب ، لابن العماد . ٣ : ٣٥٨ ـ المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزى ٩ : ١٨ ـ النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابن تغرى بردى ٥ : ١٢١ ـ مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار لابن فضل الله العمرى (خ) ج ٣ ق ١ ل ٢٨ ـ تبيين كذب المفترى لابن عساكر ٢٧٨ ـ الأنساب للسمعانى ل ١٤٤ ـ سير أعلام النبلاء للذهبى (خ) ج ١١ ق ٢ ـ ل ٢٥٥ ى .

(٢) انظر هامش رقم ١ من صفحة ١ من هذا التقديم .

واصل تحصيله للعلم ، فـكان يحضر مجالس الإسفرايينى المتوفى سنة ٤٥٢ هـ / ١٠٥٩م ، والخبازى المتوفى سنة ٤٤٩ هـ / ١٠٥٦ م وغيرهما .

وعندما وقعت فتنة نيسابور حوالى سنة ٤٤٦ هـ / ١٠٥٣ م وهى ليست الفتنة الوحيدة التى نشبت فى عصره ، نزح مع غيره من الأشاعرة عن هذه المدن ؛ فخرج إلى العسكر ، ومنها إلى بغداد ثم رحل إلى الحجاز وأقام بها أربع سنوات يناظر ويفتى ، كما ذكرنا . وكان يقضى ليله طائفا فى الـكعبة الشريفة متعبداً بين يدى الله ، بل خاض فى علوم الصوفية حتى قيل إنه كان يبكى الحاضرين ببكائه .

ولما انتهت نوبة التعصب بين أهل السنة والشيعة بنيسابور بجلوس الملك ألب أرسلان ، السنى المذهب ، على كرسى الحـكم حوالى سنة ٤٥١ هـ / ١٠٤٨ م رجع الجوينى ومن معه إلى نيسابور وجلس للتدريس بالمدرسة النظامية ، وهى إحدى مدارس تسع بناها نظاله الملك ، وزير ألب أرسلان لنصرة المذهب السنى .

وقد آلت إليه زعامة الأصحاب ، وأسندت إليه أمور الأوقاف كما كان خطيب الجامع المنيعى .

وقد صنف فى هذه الفترة أغلب مصنفاته[1] ، وبقى يدرس ويدافع عن المذهب . وينصر أهل السنة فى فترة كانت السلطة قد آلت إليهم حديثا ، وكان عليه أن يعمل من أجـل خلق جوٍّ من الاستقرار والسكينة لولاة الأمور ليتيسر لهم نصرة الدين وتحقيق المصلحة لعامة المسلمين .

ولما كان العصر عصر فتن دينية ، كما أشرنا ، والـكلام حول العقائد لا يفتر ، والآراء المتطاحنة تتزايد ، وعناصر الثقافات الدخيلة تلقى بنفسها ، فتبهر عقول الجهلة ؛ فقد كان على هذا الإمام المسئول ، الجالس على منبر المدرسة النظامية توضيح الرؤية

(١) انظر ماورد عن المصنفات فى هذا التقديم .

أمام المسلمين ، فيما يتعلق بأصولهم ، وبيان أساليب الدفاع عن السنة ؛ فجاءت مصنفاته ، وأقواله فى الفقه وأصوله وأصول الدين،والجدل والخلاف ، مصادر أصيلة ينهل منها المؤمن ليستنير وينير ، ويثبِّت العقائد .

وقد بقى يناظر ويفسر ، ويقدم الفتوى حتى توفاه الله ، ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ . كما أشرنا بعد حياة حافلة بالنضال من أجل نصرة كتاب الله ، وسنة نبيِّه المصطفى محمد عليه الصلاة والسلام .

(٢)

مصنفـــاته

لقد كانت مصنفات إمام الحرمين ، كما كانت سيرته موضع دراسة فى أبحاثى السابقة التى أشرت إليها فى مستهل كلامى فى سيرته[1].

ولكن كما لايجوز التقديم لمصنف كهذا دون تعريف بأهم معالم سيرة صاحبه ، فإنه لا يجوز أيضا إغفال التعريف بمصنفاته بأسلوب مركز ، خاصة وأنه قد ظهرت بعض معلومات جديدة حول بعض هذه المصنفات .

صنف إمام الحرمين فى موضوعات خمسة هى :

الفقه ، وأصوله ، وأصـــول الدين ، والجدل ، والخلاف ، ومصنفات فى علوم أخرى .

أولا : مصنفات فى الفقه :

١ — نهاية المطلب فى دراية المذهب : [مخطوط] وهو مصنف ضخم من عدة أجزاء يختلف عددها باختلاف النسخ ، أما نسخه فهى :

(١) انظر صفحة (١) من التقديم .

ـ القاهرة : دار الكتب ٢١٢٠٩ ب ، ونسخ أخرى ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٧٨ .

ـ الإسكندرية : ٤٤ فقه شافعي .

ـ أيا صوفيا : ١٥٠٠ .

ـ الظاهرية بدمشق ٤٨ .

ـ أحمد الثالث : ١١٣٠ (ز) .

ـ ونسخ مصورة بجامعة الدول العربية : ف ٩٨٩ من ١٢٤٨ ، ومجموعات برقم ١٣٠ ـ ونسخ مصورة عن الأحمدية بحلب و ١١٦ .

ـ سوهاج فيلم ١١٧ .

المختصرات :

ـ الغاية في اختصار النهاية، لعبد العزيز بن عبد السلام السلمي ، غوطا رقم ٩٤٩ ـ القاهرة : الفهرس الجديد جـ ٣ ص ٢٤٥ ـ انظر أيضا الفهرس الجديد جـ ١ ص ٥٢٩ باتنا : صفوة المذهب جـ ١ ص ١٠٤ رقم ١٠٦٦ ـ .

ـ جار الله ، استنبول : « الكفاية في نظم بيت الغاية » لمحمد نجل فتى الظاهر ١٧٨٣ ـ بريل ، هولاندا ، هوتسما ٤٢٨ ـ الفهرس القديم ٨٦٨ الفهرس الجديد .

٢ ـ السلسلة في معرفة القولين والوجهين : [مخطوط] على مذهب الشافعي .

ـ نسخة بمكتبة أحمد الثالث ١٢٠٦ ، مصورة بجامعة الدول العربية رقم الفيلم ١٨٤ فقه شافعي ، وقد ورد بطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ، أن هذا المصنف لوالد إمام الحرمين ، انظر جـ ٣ ص ٢٠٩ (طبعة أولى) . وقد رجحنا بعد البحث أن هذا المصنف لإمام الحرمين على نحو ما أثبتنا .

٣ ـ مناظرة في الاجتهاد في القِبْلة : [مطبوعة] نشرت في كتاب « طبقات الشافعية الكبرى » للسبكي جـ ٣ ص ٢٧٥ (طبعة أولى) جـ ٤ ص ٣٥٥ من الطبعة الثانية.

٤ — مناظرة فى زواج البكر : [مطبوعة] نشرت بكتاب « طبقات الشافعية الكبرى » للسبكى ج ٣ ص ٢٧٨ (طبعة أولى) ج ٤ ص ٣٥٦ من الطبعة الثانية .

٥ — رسالة فى الفقه : [مخطوطة] الموصل مدرسة الحجيات ٣٨ـ الرسالة السابعة.

٦ — رسالة فى التقليد والاجتهاد: [مخطوطة] : الآصفية حيدر أباد الدكن ١٧٢٠ مجموعة بها ثمانى عشرة رسالة ، باتنا رقم ٢٩١٦ .

ثانيا : مصنفات فى أصول الفقه :

٧ — البرهان فى أصول الفقه : [مخطوط] القاهرة، دار الكتب المصرية ٧١٤ (أصول فقه) ـ المكتبة الأزهرية ٩١٣ (أصول فقه) .

— وتوجد بالخزانة العامة بالرباط بالمملكة المغربية [مكتبة الكتانى] نسخة تحمل عنوان : « التعليق فى الأصول المسمى بالبرهان » رقمه : ٣٣٨ كتانى .

ـ وتوجد نسخة أخرى للكتاب فى مكتبة أحمد الثالث رقم ١٣٢١ ، نسخت فى القرن السابع،وهى فى ١٨٣ صفحة،وقد ذكر ذلك الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين، أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة فرانكفورد بألمانيا فيما أمدلى به من معلومات(١) .

الشروح :

— شرح فى فاس قرويين رقم ١٣٩٧ ، ٦٢٤ ، باسم : كفاية طالب البيان « شرح البرهان » لأبى يحيى بن زكريا .

— توجد نسخة أخرى لهذا الشرح بهولاندا،وتسما رقم ٨٠٧ ، الفهرس الجديد وقد ذكر السبكى(٢) لهذا المصنف ثلاثة شروح :

---

(١) تفضل الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين بالرد على كتابة . فشكراً له على هذا التفضل .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ج٣ص ٢٦٣ (طبعة أولى) وج٤ص٣٥٧(من الطبعة الثانية).

أولها : شرح الإمام عبد الله المازرى المتوفى سنة ٥٣٦ هـ/١١٤١ م . ولم يتمه ، وورد أنه سماه : « إيضاح المحصول من برهان الأصول » .

والثانى : شرح أبى الحسن الإمبارى من المالكية المتوفى سنة ٦٥٣هـ/ ١٢٦٤ م واسمه بالكامل: أبو الحسن على بن إسماعيل الصنهاجى التلكانى (عرف بالإمبارى).

— وقد تبين بالبحث أن الجزء الأول من نسخة هذا الكتاب ، قد كتبت سنة ٦١٤ هـ / ١٢٢٥ م بخط مغربى نفيس ينتهى بشرح مسألة : «فشا فى لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر إلى آخر المسألة . [مراد ملا ٦٧٠-٢٢٠ فقه ـ ١٥ × ٢٧] .

والثالث : شرح الشريف بن يحيى (مغربى) جمع بين الشرحين السابقين .

٨ ـ كتاب المجتهدين : [مخطوط] من التلخيص فى أصـول الفقه ـ القاهرة معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية رقم ٨٩ أصول فقه (ميكرو فيلم) .

وبالاطلاع على الكتاب تبين أنه قد ورد فى مستهله مايلى : أنه من التلخيص فى أصول الفقه تأليف الإمام أبى المعالى الجوينى رحمه الله ، وأنه فى ذكر القول فى تصويب المجتهد فى العلم ، وأن مايحوى الكتاب من كلام قد قسم إلى : المسائل القطعية ، والاجتهادية العارية عن أدلة القطع ، والعقلية التى قامت فيها أدلة القطع على الاستدلال وتفضى إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع .. الخ وهو من ٣٠ ورقة .

٩ ـ مغيث الخلق فى اختيار الأحق[1] : [مخطوط] برلين ٤٨٥٣ ـ باريس ٥٨٩٦ ، ٩٨٤ ـ المتحف البريطانى : الملحق ١٢٢١ ـ الرسالة الأولى ـ الإسكندرية : أصول ٢٠ ـ القاهرة دار الكتب المصرية : الفهرس القديم ج ١ صفحة ٢٦ ، ج ٧ صفحة ٧٠٠ ، و ج ١ من الجديد صفحة ٣٩٥ : ٤٥٨ (أصول فقه) وثلاث نسخ أخرى برقم ٤٠ م أصول فقه ٢٢٧١ م مجاميع ٥٦ تيمور .

---

(١) كتب المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثرى عن هذا المصنف فى كتابه : « إحقاق الحق بإبطال الباطل فى مغيث الخلق » القاهرة ١٩٤٠ .

١٠ ـ الورقات : [مطبوع] طبع عدة طبعات متداولة ، ونسخه الخطية متعددة أيضا وهي : برلين ٤٣٥٨ ، ٤٣٥٩ ـ هامبرج ١٢٨ ـ باريس ٦٧٢ (الرسالة الخامسة) المتحف البريطاني : نسخة ضمن مجموعة (الرسالة الثالثة ٢٥٢ ، وأخرى ضمن مجموعة أيضا (الرسالة الثالثة) برقم ٥٥٧ ـ الجزائر ٢١٣ (الرسالة الثالثة) ونسخة أخرى برقم ٩٥٩ ـ وثالثة برقم ٩٦٢ ـ أسبانيا الإسكوريال، الفهرس الجديد ١٠٢ ، ١٠٤ ـ ليبزج رقم ٨٨٢ (الكتاب الثالث) ـ امبروزيانا ٢٦٩ فقه (الكتاب الرابع) ، الفاتيكان V ١١٥٥ ضمن مجموعة الكتاب الرابع . وأخرى ١٤٥٩ ـ القاهرة الفهرس الجديد ج ١، ونسخ عديدة بالأرقام التالية : ١٥٥م مجاميع ١٠٦٨ نحو ـ أصول تيمور ١٧٥ ، ١٧٦ مجاميع تيمور ، ٢٦٤ مجاميع تيمور .

الشروح :

له مايزيد على خمسة عشر شرحا ، ولكل شرح عدة نسخ متفرقة في مختلف بلدان العالم[1] .

١١ ـ مختصر الإرشاد للباقلاني : يوجد لهذا المصنف ميكرو فيلم بجامعة الدول العربية يحمل البيانات التالية : ـ ف ٧٣٦ من ١٠٧٨/١١٥٩ ـ أعيد تصويره بفيلم ٨٣٠ من ١٧٥٩/١٧٨٤ رقم التصوير ٨٣١ من ١١ . ولعنوان الكتاب صيغتان :ـ

الأولى بلوحة رقم ١ يمين ، وهي : « مختصر كتاب الإرشاد لإمام الحرمين »

وعلى يمين الصفحة عبارة [خالص أفندي كتبخانه س] وتحتها رقم A 3850

والثانية بلوحة رقم ١ شمال ؛ وهي « مختصر كتاب الإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلاني ، اختصار إمام الحرمين رضي الله عنه » . ثم ختم مكتبة إستنبول .

(١) انظر بروكلمان : « كتاب تاريخ الآداب العربية ج ١ ص ٤٨٧ وفي الملحق صفحة ٦٧١ ومن بين هذه الشروح نسخ ـ باسم : « التحقيقات شرح الورقات » تأليف حسين بن شهاب الدين الفوان الكيلاني ـ نسخة كتبت في سنة ٨٧١ هـ / ١٤٨٢ م بخط تعليق جميل وعليها خط المؤلف (أحمد الثالث ١٣٤٤ ـ ١١٤ ق ١٣ × ١٨ سم) .

وأوله : - (ل ٢ ى) .

بسم الله الرحمن الراحيم وبه ثقتي .

الحمد لله الذي زين قلوب عارفيه بنور معرفته ، العزيز ، الذي أكرم أوليائه وأصفيائه بنبوته ، ورسالته ، وأمدهم بمعجزته ونصرهم بملائكته ، وخص محمدا ﷺ من بين صفوته وخليقته ، بأفضل حجته وكرامته ، فجعل كالأنبياء علماء أمته ، وأشهد أن لا إله إلا الله ، لاشريك له ، شهادة تبلغنى إلى جنته ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذى هو خير بريته ﷺ وعلى آله وأصحابه الذين هم أكرم أمته . أما بعد :

فقد حملنى على جمع هذا الكتاب التماس مشغوف بتحصيل علم الكلام وتبيان الأدلة والاعلام ؛ فقصدت إليها سائلا من الله التوفيق على الإتمام على أحسن الترتيب والانتظام ؛ إنه الموفق للصواب . وإليه المرجع والمآب .

وينحصر مقصود الكتاب فى أربعة أقسام :

القسم الأول : فى بيان فرق هذه الأمة سوى أهل السنة والجماعة والفرق الذين لا يعدون من الأمة [ل ٢ ى] .

القسم الثانى : فى اعتقاد أهل السنة والجماعة [ل ٧ ى] .

القسم الثالث : فى بيان المذاهب فى الإنسان والروح [ل ٢٥ ى] .

القسم الرابع : فى بيان المسائل الخلافية بين الخلف والسلف [ل ٣١ ش] .

ثم يقول فى ل ٦٠ ى : « وهذا تمام الأقسام واختتام الكتاب بفصول : الأول فى الردّ على الخوارج ، والثانى فى الردّ على الروافض [ل ٦٢ ى] ، والثالث فى الإمامة وما يتعلق بأحكامها وفضائل الصحابة والخلفاء الأربعة [ل ٦٦ ى] .

وينتهى فى ل ٧٥ ش حيث نجد : « تمّ المختصر بحمد الله وحسن توفيقه ، ويلى ذلك أدعية وعبر [ل ٧٦ ى] وهى مضافة بخط مختلف .

والنسخة بخط نسخ جميل واضح ، والعناوين مكتوبة بخط أكبر وبعضها بالحبر الأحمر .

١٢ — التلخيص فى الأصول :

ورد بفهرس جامعة الدول العربية أنه يوجد جزء منه ـ نسخة كتبت سنة ٥٩٢هـ / ١٢٠٣م بخط نسخ حسن [أحمد الثالث ١٢٣٧/٢ من ٣٠ ورقة ١٧ × ٢٦ سم] ـ وقد تعذر للأسف الشديد الاطلاع على هذا الجزء للمقارنة بينه وبين كتاب « المجتهدين » الذى ورد عنه أنه « من التلخيص فى الأصول » كما أثبتنا .

الأمر الذى يجعلنا نرجح أن يكون هو كتاب « المجتهدين » وذلك لحين إمكان الاطلاع على هذا الجزء الموجود منه .

١٣ — الإرشاد فى أصول الفقه : لم يرد ذكره فى فهارس المكتبات ونرجح أن يكون هو نفس الكتاب السابق .

ثالثا : مصنفات فى أصول الدين :

١٤ — الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد[1] [مطبوع] :

تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد يوسف موسى ، والسيد/عبد المنعم عبدالحميد القاهرة ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م وتسبقه نشرة أخرى مع ترجمة فرنسية للمستشرق لوسيانى باريس ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٠ م .

وقد وجدنا نسخة خطية بعنوان «الإرشاد فى علوم الاعتقاد» بخط مغربى بخزانة القرويين برقم ٧١٨. وأخرى أيضا برقم ٢١٤٨ لالالى ، لم يرد ذكرها فى التقديم الكتاب المحقق .

---

(١) وقفنا أثناء البحث على كتاب عنوانه « الرد على الغزالى والجوينى » لمحمد بن محمد بن عبد الستار العمادى الكردى ، نسخة كتبت بخط نسخ عادى ٨٤٨ لالالى ، ٨٣٩ / ٢٧ / ٢١٨ (غير كامل) . ونحن نسجل هذا تقديراً لوجود ردود تخص بعض أقوال إمام الحرمين وتلميذه الغزالى .

الشروح :

(١) شرح إبراهيم بن يوسف بن محمد بن المرأة المتوفى سنة ٦١٦ هـ / ١٢١٩ م - القاهرة ، الفهرس القديم جـ ٢ ص ٥٨ ، وبالجديد جـ ١ ص ١٨٨ .

وقد عثرنا أثناء البحث على مخطوطة قديمة بدار الكتب لم تكن قد أضيفت إلى رصيد الدار بعد ، وتبينا أنها جزء من شرح ابن المرأة على الإرشاد .

(٢) شرح بعنوان « المقترح » لعز بن المظفر بن على الشافعى بالجزائر برقم ٦١٧ .

(٣) شرح «الإسعاد على الإرشاد» لمؤلف غير معروف، فاس قرويين برقم ١٥٧٤ وبالرجوع إلى الخزانة تبين أنه شرح للإرشاد ، ولمؤلف مجهول ويحمل رقم ١٤٠١/٨٠ وهو بخط أندلسى .

ويوجد بنفس الخزانة «قرويين» شرح يحمل عنوان « كتاب الإسعاد فى شرح الإرشاد » تأليف أبى فارس عبد العزيز إبراهيم بن بهزاه المتوفى سنة ٦٦٢هـ/١٢٧٣م تحت رقم ١٢٧٢ / ٨٠ ويكون أبو فارس صاحب الشرح المنسوب لمجهول . ويكون لهذا الشرح نسختان بخزانة قرويين .

(٤) — شرح أبى بكر بن ميمون بجامعة الدول العربية فيلم رقم ١٤٣ صوِّر عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث ١٨٦٠ وهو من ٢١٦ ورقة ومسطرته ٢٦ × ١٧ سم .

(٥) « نكت الإرشاد فى الاعتقاد » لأبى إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد ابن دهاق الأوسى المالكى المتوفى سنة ٦١٦ هـ / ١٢٢٣ م بجامعة الدول العربية رقم الفيلم ٢٣٩ . وتوجد منه نسخة بدار الكتب ٦ علم كلام والفيلم ٢٢٣ ف .

(٦) ورد بكشف الظنون أن هناك شرحا لتلميذ إمام الحرمين أبى القاسم سليمان ابن ناصر الأنصارى المتوفى سنة ٥١٢ هـ / ١١٢٣ م وقد تبين بالبحث أن له نسخة بخزانة القرويين بفاس بعنوان «شرح الإرشاد» للأنصارى المتوفى ٥١٢ هـ / ١٢٢٣م

حسب ما ورد فى فهرس الخزانة ، ورقمه ٧١٥ ، وتوجد نسخة أخرى برقم [٧٣٣/٤٠].

وتوجد نسخة ضمن مجموع أوله : « شرح الإرشاد فى أصول الاعتقاد » بمكتبة الكتانى بالخزانة العامة بالرباط، ورقمه ٤٧٢ كتانى بخط مغربى، وهو فى ٢٢٤ صفحة من الحجم المتوسط ومسطرته ١٤ × ٢٧ ، ويليه فى هذا المجموع كتاب «مصباح الإصلاح» للبيضاوى من صفحة ٢٢٥ إلى ٢٥٠ ، هذا وللإرشاد مختصر فى الجزائر ورقمه ٦١٨ .

١٥ — رسالة فى أصول الدين : [مخطوط] باريس ٦٧٢ (الرسالة الخامسة ضمن مجموعة) .

ويوجد بدار الكتب ، الفهرس العام للمخطوطات ، رسالة بعنوان « رسالة فى التوحيد » رقم ٩٤٠ ، ولعلها تكون هى نفس المخطوطة الموجودة بباريس .

١٦ — الشامل فى أصول الدين : (طبع جزء منه) فقد نشر المستشرق الألمانى كلوبفر جزءاً من الكتاب سنة ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م وظهرت نشرة أخرى بتحقيق وتقديم دكتور على سامى والآنسة سهير مختار (دكتورة) ، والسيد / فيصل بدير عون (دكتور) ، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م . أما النسخة الخطية للكتاب فهى بدار الكتب المصرية رقم ١٢٩٠ (علم كلام) .

— وهناك نسخة منقولة بخط حديث عن السابقة رقمها ٤٢٢٣ ب بدار الكتب.

— ونسخة بمكتبة كوبرولو باستنبول ٨٢٦ ، للجزء الأول من الشامل وهى التى رجع إليها كلوبفر . ونسخة كوبريللى هى الأصل للنسختين السابقتين .

— ويوجد مختصر لكتاب الشامل فى أصول الدين بعنوان « الكامل فى اختصار الشامل » لابن الأمير، أو ابن أمير الحج بمكتبة أحمد الثالث رقم ١٣٢٢ وهى بخط المؤلف ، وفى ٢٧٢ صفحة ، وبجامعة الدول العربية فيلم ١٨٨ .

— وفى مكتبة الأزهر: «مختصر الكامل فى مسائل الشامل» تحت رقم ١٩ توحيد.

والنسخة بها أكل أرضة وبآخرها نقص، وبأولها وقف تاريخه ٧٥٩ هـ في ١١٦ ورقها مسطرتها ٢٣ سطراً ٢٣ × ١٩ [ورقمها بالكامل ٣٣٧ خصوصية / ١٩ عمومية] .

— هذا وقد نما إلى علمي أخيراً أن هناك نسخة خطية رقم ٣٥٠ بعنوان « شرح اللمع » قيل إنه هو الشامل في أصول الدين، وهو بالمكتبة المركزية لجامعة طهران .

وقد تفضل مشكوراً وقدم لنا هذه المعلومات السيد / ناصر مظاهري مدير المكتبة ، رداً على خطاب أرسله إليه بناء على طلبي، الزميل الأستاذ الدكتور حسين مجيب المصري ، أستاذ الأدب الفارسي والتركي بجامعتي عين شمس والأزهر ، يستفسر فيه ،مشكوراً عن مصنفات الجويني إمام الحرمين الموجودة بمكتبة طهران الموقرة ، وقد تضمن ردّه جميع المعلومات عما يوجد لإمام الحرمين من مصنفات لديه .

— ويلاحظ أنه إذا صحّ[1] أن المقصود هنا هو كتاب « الشامل في أصول الدين نفسه ، وأن « اللمع » هو كتاب « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للمؤلف ؛ فتكون هذه هي أول مرة يرد فيها ذكر « الشامل في أصول الدين » على أنه شرح لمع الأدلة ، قام به المؤلف نفسه لكتاب « اللمع » .

ويحق لنا أن نذكر هنا أن بناء المصنفين واحد مع فارق الإفاضة في الشامل ، ولما كانت بداية « الشامل » ساقطة في النسختين اللتين نشرتا، فربما يكون الجويني قد صرح في هذا الجزء الساقط بحقيقة أمر الشامل على أنه شرح اللمع . وهذا يتبين بعد الاطلاع على نسخة مخطوط طهران الذي سيكون له أهمية كبرى لو تبين أنه نسخة كاملة للشامل .

---

(١) السعي جار لتصوير مخطوطة الشامل بطهران — عن طريق جامعة الدول العربية.

١٧ — كتاب غياث الأمم فى التياث الظلم[١] : (مخطـــوط) القاهرة ، دار الكتب ٨ اجتماع تيمور ، الإسكندرية تاريخ ٩٢ ، بنك بور خذا بخش الفهرس العاشر ص ١١ .

١٨ — شفاء الغليل فى بيان ماوقع فى التوراة والإنجيل من التبديل: (مخطوط) معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ــ ميكرو فيلم ١٥٩ ــ أيا صوفيا ٢٢٤٦ ونسخة أخرى برقم ٢٢٤٧ .

١٩ — العقيدة النظامية. (مطبوع) تصحيح وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى القاهرة ١٣٦٨ هـ/١٩٤٨ م نشره أيضا كلوبفر مع ترجمة ألمانية بمطابع شركة الإعلانات بمصر[٢] .

ونسخه الخطية هى : الأسكوريال ١٥١٤ ، أحمـــد الثالث استنبول ١٢٣٧ .
الرسالة الثالثة

— نسخة خطية ٣٨٩ (مجموعة) ولها صورة رقم ٧٤١ (تحرير ٥٣٢ فى الإسكندرية، هكذا ورد فى الخطاب المرسل من مكتبة طهران) وأصل هذه الصورة بمكتبة إسماعيل صائب بتركيا رقم ٤٢٨ .

وقد تفضل الأستاذ الدكتور فؤاد سزجين فكتب لى بما يفيد أن هناك نسخة برقم ١٣٨٣ وأخرى برقم ١٥٣٧ بالإضافة إلى السابقة، والتى رقمها ٤٢٨، وهذا ما يؤكد وجود النسخة بمكتبة إسماعيل صائب بتركيا السالفة الذكر .

(١) للمخطوط تسمية أخرى أرادها له مصنفه ، وإن كان الكتاب لم يعرف بها حتى الآن وهى : « الغياثى » قال فى آخر صفحة ٨ منه : « ... وهذا إذا تم غياث الأمم فى التياث الظلم، فليشتهر بالغياثى .. » (يراجع ماذكره فضيلة الشيخ محمد زاهد الكوثرى فى تقديمه للعقيدة النظامية حين قال : « إن غياث الأمم كتاب آخر غير الغياثى . . . . » .

(٢) يلاحظ أن كتاب « العقيدة النظامية هو الجزء الخاص بالعقيدة من كتاب كبير للجوينى هو : « العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية » على نحو ماذكرنا سابقا .

٢٠ — لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة[1] : (مطبوع) نشر بتحقيق وتقديم كاتبة هذه السطور ومراجعة المرحوم الدكتور محمود الخضيرى .

(انظر سلسلة « تراثنا » ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر سنة ١٩٦٥ .

٢١ — مسائل الإمام عبد الحق الصقلى وأجوبتها للإمام أبى المعالى : (مخطوط) دار الكتب ١١ فقه مالك ، وقد اهتم بدراستها الأستاذ الدكتور امبرتو ريزيتانو الأستاذ بجامعتى روما بإيطاليا وعين شمس بمصر سنة ١٩٥٣ .

٢٢ — كتاب « أسماء الله الحسنى » : لم يرد اسم مؤلفه فى أوله وإنما ورد فى نهاية الكتاب هكذا : « وهو أبى المعالى إمام الحرمين ممثل السنة أدخلنا الله فى بركاته » .

وتوجد نسخة هذا الكتاب بالخزانة الملكية بالرباط تحت رقم ٨٠٩٨ وهى فى ١٨٩ صفحة ومسطرتها ٢٥ × ٣٤ ، به بياض فى أوله وآخره كتب الناسخ : « وهذا البياض الذى فى أوله وآخره منعنا منه الحال لأنه كان فى النسخة التى نسخته منها [انظر ل ١٨٩]

أوله صفحة ١ .

« بسم الله الرحمن الرحيم .

ثم [بياض بمقدار أحد عشر سطراً ، ثم يبدأ الكلام فى أول السطر كالآتى :

« الشهيد سبحانه وله الحمد ، الشهادة يسمى حاملها بالشاهد .

[ثم بياض بمقدار ثلاث كلمات] ثم يستأنف الكلام .

---

(١) ويصح أن نأخذ فى الحسبان هنا ماورد عن « الشامل فى أصول الدين » فقد ورد أنه شرح « للمع الأدلة . . » طبقا لما وصل إلينا من معلومات من المكتبة المركزية بجامعة طهران بإيران . انظر صفحة ٢١ من هذا التقديم .

ويتخلل البياض ص ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦ ــ ثم تتوالى الفصول :

« فصل فى الشهادة ، فصل فى أنه على كل شىء قدير ، فصل فى أن النفخ فى الصور حق ، وفصل : إن الله يبعث من فى القبور ، فصل فى أن الساعة آتية لاريب فيها ، فصل فى أن لقاء الله حق . . . الخ .

وينتهى المخطوط على النحو التالى :

بعد الصلاة على النبى . . تم جميع الديوان . . . وبياض بمقدار أربع كلمات ثم سطر ١٤ من نفس الصفحة ، ويرد فيه اسم إمام الحرمين [انظر صفحة ١٨٩] .

وأغلب الظن أن هذا الكتاب ليس لإمام الحرمين وإنما لوالده؛ وذلك لأن أسلوب الكتاب لا يتفق وباقى كتبه ، ويقترب كثيراً من كلام والده الشيخ محمد ابن عبد الله الجوينى .

رابعا : مصنفات فى الجدل :

٢٣ ــ الكافية فى الجدل[1] : وهو المصنف الذى بين أيدينا .

خامسا : مصنفات فى الخلاف :

٢٤ ــ الدرة المضيّة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية :

المتحف البريطانى ــ القسم الشرقى ٧٥٢٤ .

---

(١) بمناسبة ذكر كتاب الكافية فى الجدل » الذى هو بين أيدينا نسجل أنه وقع بين أيدينا مصنفان فى الجدل وأصوله بخزانة قرويين . وهما مصنفان قيمان :

الأول : القوادح الجدلية : تأليف الإمام أثير الدين ابن المفضل بن عمر بن المفضل الأبهرى المتوفى سنة ٦٦٣ هـ / ١١٧٤ م وهو بخط مغربى، ضمن مجموعة من ٥٩ / ب إلى ٧٨ / ١ . وقع الفراغ من نسخه عام ٧٤٦ هـ / ١٣٥٧ م من نسخة بخط الشيخ الحنفى أبى عبد الله محمد بن يحيى بن يحيى بن عمر ابن الحباب المعافرى رقم ١٣٦٧ / ٧ ٨٠ .

والثانى : «المقترح فى المصطلح فى الجدل » تأليف أبى منصور محمد بن محمد بن سعد الشافعى البهاوى المتوفى ببغداد ٥٦٧ هـ / ١١٧٨ م وهو بخط أندلسى متقن ، مكتوب بالسواد وقع الفراغ منه سنة ٦٦٣ هـ / ١٣٧٤ م ورقه : ١٣٠٣ / ٨٠ .

٢٥ — غنية المسترشدين فى الخلاف : ذكره ابن خلكان[1] وليس له نسخ فى المكتبات، طبقا لما وصل إلينا من معلومات حتى الآن .

خامسا : مصنفات فى علوم أخرى :

٢٦ — قصيدة من نظمه وهى وصية إلى ولده القاسم (مخطوط) .

برلين الرسالة الثالثة ٧٦٢١ .

ومطلعها :

إلى كم تماد فى غرور وغفلة وكم هكذا النوم إلى غير يقظة

(يلاحظ أن البيت هكذا : مكسور)

٢٧ — كتاب النفس :

ذكره الجوينى نفسه فى سياق أقواله فى كتاب العقيدة النظامية[2] وليس له نسخ فى فهارس المكتبات .

٢٨ — ديوان خطبة :

ورد ذكره لدى السبكى فى طبقات الشافعية الكبرى[3] وليس له نسخ فى فهارس المكتبات .

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان : ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) انظر صفحة ٥٩ من كتاب « العقيدة النظامية » للجوينى تحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد الكوثرى .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ج ٣ ص ٢٦٤ (طبعة أولى) .

(٣)
مذهبه فى الجدل

اعتاد أهل الفكر وخاصة المشتغلين منهم بالفلسفة ، أن يعتبروا « الجدل » أسلوب تحصيل معرفة غير يقينية ، متأثرين فى ذلك بتراث فلسفى متوارث هو التراث الأرسطى من الفكر اليونانى، وتراءى لهم أن العرب فى العصور الوسطى ، على اختلاف فئاتهم قد أخذوا « الجدل » عن التراث الفكرى اليونانى، وأنهم خاضوا فيه على اعتبار أنه وسيلة توصل إلى معارف لا تمثل إلا مرتبة ظنية من حيث اليقين(١) .

(١) من التعليقات العلمية الواضحة ماصرح به الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور فى تصديره لكتاب « الجدل » لابن سينا . قال : « تبدو أهمية الجدل .. فى الأمور الدينية والمدنية ... » (انظر صفحة ٤ من التصدير لكتاب : « الشفاء » ـ « الجدل » تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ـ القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م ـ الثقافة والإرشاد القومى ـ بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس) فهذه عبارة تشير إلى ما يمكن أن تكون عليه موضوعات الواقع من تنوع يرجع الى طبيعتها التى جبلت عليها بالخلقة : فالجزئيات الواقعية منها ما هو حقائق اجتماعية (مدنية) أو نفسية . . . الخ . والعبارة تنبه إلى هذا الاختلاف ، الذى وعاه ابن سينا ، ووعى ما يتطلبه من تقدير لمفهوم « النسبية » ودرجات الاحتمال . وإنى لأرى أن هذه الحقيقة تتفق وما يمكن أن ينتهى إليه الباحث من نتائج تخص الجدل السينوى ، الذى يصدر فيه ابن سينا عن أصول إسلامية من حيث تقدير المحسوس ومقتضياته . فهو كمفكر يتأثر بالأصول الإسلامية ، يعتقد فى وجود خارجى منفصل عن الذات العارفة ، وهو ما يجعله يختلف اختلافا جذريا مع أرسطو . الذى ينصرف عن تقدير الواقع فى ذاته لأنه يرده فى مذهبه لتفسير الوجود ، إلى مادة متعقلة هى « الهيولى » ومن هنا كانت « ظنية » المنهج المرتبط بالمحسوس المتلاشى عنده .

« الجدل عند أرسطو يؤدى إلى معرفة ظنية لأن مقدماته ظنية خلافا للبرهان الذى مقدماته يقينية ونتائجه يقينية .

ويمكن الرجوع بالنسبة لجدل أرسطو إلى ما يلى :

Aristotle : Organon Posterior Analyrtcs, Topica [Loeb classical Library London 1960

وللطوبيقا ترجمة فرنسية قام بها تريكو Tricot سنة 1950 ـ كما ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان منطق أرسطو جـ ٢ القاهرة ١٩٤٩ .

أما الترجمة اللاتينية للطوبيقا فقد قام بها والييس :

Aristotelis Topicorum Octo Commentario ed . M.Wallies. Berlin 1891

وانظر أيضا الدراسة التى قام بها لالاند فى قاموسه الفلسفى عن « الجدل » « Dialectique » =

ولكن « الأصوليين » من أهل الكلام والفقه اتخذوا منذ بداية نشاطهم الفكرى ، مواقف فى تحصيل المعارف عرفت بـ « الجدل » ، وهو من نتاج قريحتهم وممارساتهم للعلم ، خاصة علوم الدين ، ولهم فى ذلك أقوال تعرف بـ « الجدل » من حيث اللغة ومن حيث الاصطلاح ، وتبين الأسس التى يقوم الجدل عليها ، وهذه الأسس ترتبط بمذاهبهم فى المعرفة أو مدارك العلوم عامة ، والعلوم الدينية خاصة ، بحيث نجد أن الكلام فى الجدل بالنسبة لأية شخصية من أهل علم الأصول ، يقتضى التعرض لآراء هذه الشخصية فى العلم ، الأمر الذى يجعل « للجدل » عندهم منذ البداية سمة الأداء إلى اليقين دون المعرفة الظنية .

والجوينى إمام الحرمين ، فيما يدلى به من آراء تخص الجدل فى كتابه « الكافية فى الجدل » يبين أهم مميزات الموقف الجدلى ، كما يحرص على استعراض الكثير من أقوال السابقين عليه ، ناقدا ما تراءى له من مواقفهم ، كاشفا عن أصول الجدل ، وذلك من أجل استبعاد أى خلل يمكن أن يؤثر على حسن سير عملية الوصول إلى اليقين .

لذلك كان تفصيل القول فى مفاهيم الجدل عند هذا الإمام الجليل أمر له أهميته لإبراز أصالة موقف المفكر المسلم عامة ، والجوينى إمام الحرمين خاصة ، ولدحض تلك الفكرة المسبقة ، التى تسيطر على عقول كثير من الباحثين المحدثين ، ألا وهى أن المفكر المسلم ناقل فى مجال « الجدل » عن أرسطو . وهذا أمر غير حقيقى على نحو ما سنتبين بعد ، سواء كان هذا المفكر من المشتغلين بعلوم الدين أو الفلسفة[1] .

* * *

= وأيضا كتاب أو بانك « مشكلة الوجود عند أرسطو » باريس ١٩٧٢

Aubenque ; Le Probléme de L,être Chez Aristote . Paris 1972

(١) ارجع فى هذا مثلا إلى نص كتاب « الجدل » لابن سينا المشار إليه فى هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يلاحظ الباحث أن الجوينى يظهر منذ البداية حقيقة مهمة جدا بالنسبة « للجدل » وهى أنه « نظر » .

يصرح بذلك عند حديثه عن « النظر » و « المناظرة » التى هى « مفاعلة »[1] من « النظر » والتى يرادفها فى تقديره لفظ « مجادلة » وأنه لا فرق فى نظر أهل العلم بين « المجادلة » و « الجدال » و « الجدل »[2] فأصبح « الجدل » الذى جعله مرادفا للمناظرة: « نظر » وهو يعتبر أن كل « مناظرة » « نظر » وإن كان لا يرى أن كل « نظر » « مناظرة »[3] مما يجعل « الجدل » أسلوبا من أساليب النظر أى أنه « نظر » ولكن على أسلوب « المفاعلة » أى على أسلوب التدافع والتنافى على نحو ما سيتضح من تعريف الجوينى « للجدل » بعد .

وأهمية هذه الحقيقة تكمن فى أن « الجدل » بما أنه « نظر » و « النظر » موصل إلى الحقيقة ، « فالجدل » موصل إلى الحقيقة ولكن على أسلوب التدافع الذى لا يزيد الوصول إلى الحقيقة إلا قوة ، ووضوحا ، لأنه احتكاك بين اثنين يبغى كل منهما الحقيقة لوجه الله ، على نحو ما يبين الجوينى ذلك فى « آداب الجدل »[4]. وهذه حقيقة يشترك فيها الجوينى مع غيره من المفكرين المسلمين . إذاً « فالجدل » عند علماء المسلمين عامة والجوينى خاصة ، غيره عند « اليونانيين » ؛ إذ أن الجدل عند هؤلاء وخاصة أرسطو ، لا يؤدى إلا إلى معرفة ظنية كما سبق وأشرنا إلى ذلك[5] .

وهذا الاختلاف بيّن لا يؤكد تباينهما وحسب ، وإنما ينبه إلى أن كلا منهما لابد وأنه يعتمد على أسس مخالفة للآخر ، وأن هذه الأسس ترجع إلى مذهب كل فريق فى « المعرفة » أو « مدارك العقول » .

(١) انظر (ل٨ش) من النص . (٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق .
(٤) انظر [ل ٨٧ ى] من المخطوط فصل « باب الجدل » .
(٥) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٦ من هذا التقديم .

الأمر الذى يجعلنا نتتبع الجوينى فى تناوله «للجدل» من أجل إبراز هذه الأسس التى تستند إليها أقواله فى « الجدل » .

وسنتبين أن منها ما يخص وجهة نظره فى « النظر » عامة ، ومنها ما يتعلق بالموقف الجدلى خاصة ، وهو موقف التدافع والتنافى فى كسب المعرفة الحقيقية ، سواء كانت حقيقته على سبيل « القطع » أو « الترجيح » . والترجيح عند الجوينى يؤدى إليه « النظر » ويناسب موضوعات معرفة معينة، تبتعد عن مفهوم «المطلق» .

ومن أبرز مايجب أن يلتفت إليه الباحث أن إمام الحرمين ، كغيره من المفكرين المسلمين ، قد طبق قاعدة توضيح الحدود ببيان مضمونها قبل أن يخوض فى موضوعه، وذلك حسما لأى خلاف قد ينتج عن غموض مدلول الألفاظ[1] . وهذه قاعدة حميدة جعلت من طبقها من المفكرين على قدر كبير من الوضوح فى الأداء العلمى لمختلف آرائه[2] .

---

(١) يلاحظ أن هذا التحديد للمضمون ، ليس على سبيل المصادرات، أى وضع الأمور بصفة مسبقة كنتيجة لتأمل نظرى خالص ، لايقيم للواقع الجارى وزنا ، وإنما هو على سبيل تحديد مضمون معين أفادت به التجارب والممارسات ، وهو يرغبه دون غيره ، لأن اللفظ كمصطلح ، له أكثر من مضمون بين أهل النظر فى ذلك الزمان ، فالتجربة أو الممارسة هنا ، ثم الواقع المقصود للمضمون ، هما اللذان يمثلان أساس اختيار الجوينى لما يشتمله الحد .

ولايخفى على الباحث مالهذا الموقف من أثر واضح فى حسم الخلافات التى تنتج عن تعدد مضمون المصطلح الواحد بين العاملين بالعلم ، وخاصة المتناظرين منهم ، ولقد أشار المحدثون من الأوروبيين وخاصة أصحاب المدرسة الواقعية إلى قيمة تحديد مضمون الألفاظ (انظر فى هذا مادة Realisme بالقاموس الفلسفى للالاند .

Dictionnaire Technique de Philosophie par Lalande art : Réalisme

(٢) يلاحظ أن الجوينى يخصص الكتاب برمته للكلام فى « الجدل » وهذا مايصرح به لتبرير التسبيق بالكلام فى « الجدل » على الكلام فى « العلم » يقول فى ذلك : « وإنما قدمنا النظر والجدال ، لكونه مقصود هذا الكتاب ولقبه » (انظر ل ٨ ش من المخطوط) . ويلاحظ أن كلامه فى العلم من أجل توضيح ما يتعلق منه بالجدل ، لذلك يمكننا أن نقول إن بناء الكتاب من حيث ترتيب فصوله وأبوابه قد قصد به توضيح «الجدل.» فإذا وقفنا عند بنائه للكتاب وماورد به من مادة نجد أنه سبق بذكر =

ويتبين الباحث من دراسته للنص أن للجدل أسسا عامة وأخرى خاصة ، ترتبط بموضوع البحث المطبق عليه أسلوب الجدل .

وأن هذه الأخيرة ، أى الأسس الخاصة ، لا تنفصل عن الأولى ، بل تعتمد عليها ، فهى تنطلق منها .

(ا) الأسس العامة لمذهبه فى الجدل :

فإذا كان للتعريف[1] بالحدود هذه القيمة لديه ؛ فيجب أن نبدأ بإثبات تعريفه للجدل ، وبيان ما يحمله هذا التعريف من معان تجعله ذا ثقل خاص مميز فى توضيح أصول المعرفة عامة والمعرفة الجدلية الفقهية خاصة .

أما هذا التعريف فهو :

قال الجوينى: « الصحيح أن يقال (فيما يتعلق بالجدل) إنه « إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو مايقوم مقامها من الإشارة والدلالة[2] » .

وهذا تعريف كما نتبين يمثل رأيه فى الجدل من ناحية الاصطلاح .

= الحدود المستعملة بين أهل الجدل حيث وقف وقفة مفصلة عند « الحد » و « النظر » و « العلم » و« السؤال الجدلى» . ثم بين كيفية الحصول على الأحكام الشرعية ، فتكلم عن المعانى والتعلق بها ، موضحا كيفية الاعتراض على القياس ببيان فساد الوضع ، وكيفية الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصلين بين الخصمين ، حيث إن الجدل عنده بين خصمين ، كما سنبين ذلك بعد قليل ، وكيفية التعلق بالأولى وشرح المقصود بالترجيح مبينا وجوهه وأقسامه . وحرص فى ختام عرضه على بيان آداب الجدل وكيفية الحذر من حيل المتناظرين ، كما سجل مايستعمل من أمثال وحكم عند تعدى أهل الجدل بعضهم على بعض إمعانا منه فى إعطاء صورة واقعية لما هو جار بالفعل فى هذا المجال . وتقييما لكل جزئية منه بمعيار الحقيقة و العلم .

(١) يصرح الجوينى فى مستهل هذا الكتاب بما يلى : « اعلم أنه لايتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعانى مايجرى بين أهل النظر فى معانى العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ، فتكون البداية إذا بذكرها أحق وأصوب . (ل ٤ ى من المخطوط أى ص ١ من المطبوع الذى بين أيدينا) .

(٢) ل ٨ ى من المخطوط ص ٢١ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .

وقد ذكره بعد أن تعرض للفظ « الجدل » من ناحية اللغة مبينا المقصود بالنظر و « المناظرة » و « المجادلة » التي هي مفاعله[1] ، وهو ما سنبينه تفصيلا بعد قليل .

غير أن هذا التعريف لم يرد عند الجويني إلا بعد أن تحدث عن « الحد » وأحكامه ، فكأنه أي هذا التعريف لا يمكن أن تتبين أبعاده إلا بعد التعرف على رأي الجويني في « الحد » إذ أن كلامه في « الحد » يكشف عن كثير من معالم نظرته في « الجدل » .

الحـــد :

يستهل الجويني كلامه في « الحد » بإثبات ألفاظ ثلاثة على أنها مترادفة : « الحد » ، « الحقيقة » و « المعنى »[2] ويقول : إن هذه الألفاظ الثلاثة « على عرف علماء الأصول واحد » . ثم يضيف بأن لكل منها مزيّة « اختصاص » في لسان العرب على اعتبار أن لفظة « الحد » مثلا : « لاتجرى مستحسنة في الكشف عن بيان كل شيء وصفاته »[3] .

ويبين ذلك فيقول :

فإنه لايحسن أن يقال : ما حد الإله ؟ وما حد علمه وقدرته ؟ ولكن يقال : ما حقيقة الإله وصفاته[4] . أو « مامعنى الإله وقدرته وعلمه »[5] على اعتبار أن لفظ « الحد » في اللغة يتضمن إشارة إلى « النهاية » وهذا مالا يليق بالله وصفاته .

وهذه لفتة واجبة الصدور عن أصولي مسلم عربي يعرف ثراء اللغة ويلم بأصول الأداء عن الحقائق الدينية الكبرى .

---

(١) ل ٧ ش من المخطوط ص ١٩ من النسخة المطبوعة التي بين أيدينا .

(٢) ل ٤ ى من المخطوط ص ٣ من النص الذي بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق . (٥) نفس المرجع السابق .

وبعد هذه التفرقة الدقيقة بين أداء الألفاظ المعانى ، يقدم تعريفه للحد والحقيقة فيقول :

أصح العبارات فى بيان معنى الحد والحقيقة هو هاهنا : اختصاص المحدود بوصف يخلص له[1] .

ومعنى هذا أنه يرفض عدة تعريفات مشهورة مثل :

« إنه الجامع المانع » و « هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » .

ومن أهم مايجب إبرازه ، سبب اختياره للعبارة الأولى التى ذكرها يقول :

« وإنما اخترنا العبارة الأولى ، لأن الحد يرجع إلى عين المحدود . وصفته الذاتية »[2] .

ويضيف فيبين أن ذلك فى « العقليات » وفى كثير من الشرعيات[3] .

وهنا تتضح أول سمة من سمات مذهبه فى الحد أو مذهبه فى الجدل ؛ لأن من مقومات الجدل « الحدود » هذه السمة هى : « الواقعية » أو الارتباط بالواقع ، لأنه فى هذه العبارة التى اختارها يهتم ببيان أن الحد يرجع به إلى « عين المحدود » و « صفته الذاتية » وعين المحدود هى حقيقته أو عينه أى واقعه .

وتراه يشير إلى الصفة الذاتية التى هى ، طبقا لكلامه فى « الصفة » فى كتبه الكلامية على اختلافها ، خاصة « الشامل فى أصول الدين » و « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » و « لمع الأدلة » يقول : « كل صفة إثبات لنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف[4] » .

(١) ل ٤ ى من المخطوط أى ص ٢ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق .
(٤) انظر مثلا كتاب : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، طبعة القاهرة ص ٣٦ .

وهذا يعنى أنه ينبذ ماهو متصور بعيدا عن واقع خارجى متحقق بصفة منفصلة عن الذات العارفة ، ويُقبِل على ما يمثل حقيقة موجودة فعلا وليس فقط متصورة . والتعريفان اللذان لم يلقيا لديه القبول ، لايتومان على تقدير ما هو حقيقة ، وإنما يحومان حولها ، ويتعلقان باللفظ أكثر من الواقع[1] ، وهو لذلك يهاجم المعتزلة القدرية ، لأنهم ما رجعوا فى اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات .

ويلاحظ أن الجوينى يحدد مجالين فيما يتعلق باستعمال « الحد » :

الأول : وهو « العقليات » ، والثانى : وهو « الشرعيات » ولعله يصح أن نبين هنا ما يقصده بكلٍّ .

إن العقليات لديه ليست ما هو متعقل بعيدا عن الحقيقة الواقعة ، وإنما هى ما يقابل « الشرعيات » ، التى مجالها الشرع ، أى التى تعتمد فى المقدمة على « الخبر المنزل » ؛ فالخبر المنزل هو مصدر الحقيقة فى « الشرعى » أى أن له مكان الصدارة والأولوية فى الدلالة على الحقيقة .

أما العقليات التى ميزها الجوينى عن الشرعيات ، فهى موضوعات المعرفة التى لم يرد فيها خبر منزل ، وبالتالى يحق للباحث أن يعمل فيها فكره من أجل التعرف على حقيقتها ، وهدفه هو : الكشف عن حقيقتها فى ذاتها بعيداً عن الذات العارفة .

ورد عند الجوينى عن حكم الحد ما يلى :

« فمن حكمه أنه العلة لا غير ، فحد كل محدود علته ، عقليا كان الحد أو سمعيا[2] » .

ثم قال : « وإن كان من العلل ما لا يكون كذلك كأكثر علل الشرع »[3] .

---

(١) انظر آخر لوحة ٤ يمين من المخطوط أو ص ٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) انظر ل ٥ ى من المخطوط ص ٦ من النص الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

ويعطى مثال « الشيء » الذى حده : « ما هو ثابت أو موجود » . وينبه إلى قيمة « لام التعليل » . كل هذا يعنى أن العقلى لديه هو ما لم يرد فيه نص .

ثم مما يبرر ذلك ما ورد عن الجوينى أيضاً حين قال :

« هلا قلتم مثله فى عكس علل الشرع ؟

قيل : فيما صلح من ذلك حد ، أجرى فيه هذا ، وما لم يصلح أن يكون حدا لم يجر هذا فيه ، فلأن الحكم فيه ربما تأخر عن العلة ، وصارت العلة ، علة له حين ثبت بالشرع حكمها ، بجعل الشرع لها علة له ، من حين أثبته ، وعلل العقل أحكامها أنفسها ، وهى معنى قول العقلاء : إنها موجبات أنفسها ، حين خلقت أنفسها ، إذ ما قيل فيه إنه لنفسه ، فمعناه : إن نفسه هى هو لا غير »[1] .

فكأنه بهذا يكشف عن نوعية موضوعات المعرفة التى يطلب لها الحد :

ما لم يرد عنه خبر منزل وهو ما سماه بالعقلى ، لخلوه من الشرعيات ، وما ورد فيه نص منزل ، وهو الشرعى .

ولا يخفى على الباحث أن اختلاف طبيعة الموضوعات يترتب عليه اختلاف مناهج التحصيل ، وهذا أمر حرص عليه الجوينى[2] .

والجدل ، مثلا ، هو المنهج المناسب لموقف من مواقف التحقق للوصول إلى الحقيقة ، إلى جانب مناهج أخرى توصل إلى الحقيقة وإن كان ، إذا ما قورن بها يبدو أكثرها حيوية . ولذلك فهو ليس منهجا عاما ، على نحو ما عليه الأمر عند أفلاطون[3] مثلا فى نظريته فى الجدل الصاعد والهابط .

(١) انظر ل ٥ ش من المخطوط ص ٩ من النص الذى بين أيدينا .

(٢) انظر مثلا فصل المعرفة عند الجوينى من كتاب الجوينى إمام الحرمين . سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ (طبعة أولى ١٩٦٣ وطبعة ثانية سنة ١٩٧٠) .

(٣) انظر الجدل الأفلاطونى بكتاب تاريخ الفلسفة اليونانية للدكتورة أميرة حلمى مطر . بقلم كاتبة هذه السطور .

إن الجدل عند المسلمين عامة والجويني خاصة منهج مناسب لموقف المدافعة .

وسواء كان الأمر يتعلق بالمدافعة والمنازعة أو بغير ذلك من مواقف البحث عن الحقيقة ؛ فإن هدف الجويني هو التعرف على « عين المحدود وصفته الذاتية » أي على حقيقته .

وهذا موقف يخالف الجويني فيه المعتزلة القدرية خاصة ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ويحرص الجويني على تفصيل القول في بيان وجهة اختلاف نظره مع المعتزلة القدرية لبيان أبعاد رأيه في الحد . فيناقش مسألة مهمة[1] وهي :

أيهما أسبق : اللفظ أم الحقيقة ؟

ويلاحظ أنه يبدأ بإثبات أن المعتزلة والقدرية « مارجعوا في اسم ولا صفة ، ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات »[2] .

ويبين أن تعريف المعتزلة الذي زيفه وهو أن الحد : « هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » لا يكشف عما إذا كان ما أحاط به اللفظ هو الحقيقة ، فهذا الحد يغفل أمرا مهما وهو أن مضمون اللفظ أو ما أحاط به اللفظ ، يكون دون اللفظ ، أما اللفظ فلا يفيد دونه[3] .

أي أن الحقيقة موجودة أولا واللفظ يجيء ليعبر عنها .

ويحرص الجويني على الرد على من يتحدث عن الحقيقة في اللغة بمعنى أن : « هذا اللفظ اسم لهذا حقيقة ، ولذاك مجازا » .

---

(١) يلاحظ أن هذه المسألة من أكثر المسائل التي شغلت بال المحدثين .

(٢) ل ٤ ى أي ص ٢ من النسخة المطبوعة التي بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

فيبين أن الحقيقة اللغوية غير «الحقيقة» التى يعنيها هنا وهى الوجود بغض النظر عن العبارة التى تعبر عنه ، إذ أن الحقيقة اللغوية هى :

« العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع[1] » أى أنها فى أصلها كان وضعها من أجل الاستعمال للتعبير عن وضع معين ، وفرق بين أن يكون الهدف منه أمرا ما : التعبير عن وضع ، وبين أن يكون القصد من ورائه الاكتراث بالمعبر عنه من حيث هو موجود .

وبعد بيان الحقيقة اللغوية يشير إلى المجاز فيقول إنه العبارة التى :

تجوز به إلى غيره لضرب من الشبه[2] .

ثم يقول : « وليس هذا من العلل التى عنينا بالحقيقة فى شىء » .

ويبين بعد ذلك أن الحقيقة هى : « حق المذكور ومقطعه ومفصله الذى به قوامه وثبوته[3] » .

ويسمى هذا «معنى الحقيقة فى اللغة» وهو يختلف كما نتبين عن «الحقيقة اللغوية» وهذا يعنى أن الحقيقة فى اللغة هى : « العلة » ، لأن المعلول بعلته امتاز عما سواه ، وبها ينفصل وينقطع عما سواه[4] .

ويذكر ، لإلقاء مزيد من الأضواء على الفرق بين « الحقيقة » التى هى « العلة » والحقيقة اللغوية ، أن العرب أرادت بالحقيقة : مقطع الشىء ومفصله هذا بالنسبة لمعنى « الحقيقة » التى يعنيها هو والعلماء الذين قالوا : إنها « علة المعلول مقطعه ومفصله »[5] وهو لهذا يبين أن هذا المعنى اصطلاحى لدى العلماء .

---

(١) نفس المرجع السابق أى ص ٢ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا :

(٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق .

(٤) ل ٤ ش ص ٣ من النسخة المطبوعة التى بين أيدينا .

(٥) ل ٤ ش أى ص ٣ ، ٤ من النص الذى بين أيدينا .

ومما يجدر بنا الإشارة إليه ، مايصبغ فكر العرب عامة ، والعلماء منهم خاصة ، من سمات الفهم الاستقرائى ، إذ أنه يصرح بأن مقطع العلة ومفصلها يكون بعد مراحل هى : مراحل مقاربة ومفارقة « بين ماجمعوا وما فرقوا »[1] حتى الألفاظ عندهم لاتوضع بلا تحديد مضمون ، وإنما تكون بعد مراحل استقراء ممثلة فى المقاربة والمفارقة اللتين تمثلان مرحلتين من أهم مراحل التفكير العلمى الحديث فى تحديد مايحكم الجزئيات الموجودة فى التجربة من أحكام هى القوانين العلمية .

فكأن « العلة » هنا التى هى « الحقيقة » والتى هى « الحد » هى بمثابة القانون العلمى الذى تنتظم تحته أفراد المحدود ولذلك كان الحد عنده كما ذكرنا هو :

« اختصاص المحدود بوصف يخلص له » .

فتعبير « يخلص له » عند الجوينى يوجب القيام بعمليات : المقاربة ، والمفارقة ، التى هى من مراحل الاستقراء العلمى فى تحديد القوانين العلمية على نحو ما بينا .

ويكون الحد عنده ، له من المكانة فى تحصيل المعرفة ما يجعله معبراً على الحقيقة فى ذاتها والحقيقة بالمفهوم العلمى الحديث أى : قانون .

ويتبين هذا المضمون لـ « الحد » أكثر وأكثر عندما يتحدث عن « الحقيقة » و « المعنى » اللذين هما واحد فى عرف العلماء فيقول : لأن الحقائق المذكورات هى المعنية بالعبارات ، فسميت الحقيقة لذلك معنى[2] .

وهذا تعبير صحيح عن فهم للحقيقة يقوم فى أساسه على احترام المذكورات ، أى الحقائق الجزئية فى ذاتها ، وما هذه إلا نظرة واقعية علمية صائبة هى أساس نهضة البحث العلمى الحديث من ناحية الاهتمام بالمفارقة والمقاربة أى بالاستقراء .

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٤ من النص الذى بين أيدينا .

ولا يفوت الجوينى إثبات سبب رفضه لتعريف « الحد » بأنه هو الجامع المانع » وهو ضرورة التفرقة بين « الحقيقة » بمعنى « العلة » والحقيقة اللغوية ؛ فيقول إنه « تحديد بالمجاز المشترك[1] » و « ليس للصفات والعلل فعل الجمع والعجز »[2] كما لا يفوته بيان أن « الحصر والامتياز » لا يقع بالعبارات ، وإنما يقع بمعانى العبارات وأنه لولا تلك المعانى والصفات فى المذكورات ، لما أفادت العبارات فى الكشف ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ، ولا معلوم[3] .

وإمعانا فى توضيح موقفه من « الحقيقة » يستعين بمثال يقضى على ادعاءات المعتزلة فيما يتعلق بالعبارة وقيمتها ، ويكشف عن المقصود بالحقيقة بيسر؛ يقول فى ذلك:

« ألا ترى أن من وصف الشىء بأنه أسود ، ولا سواد فيه ، لغى وصفه وسقط، ولو كان فيه السواد ولم يصفه واصف أصلا ، لم يلغ ، ولا خرج عن معناه »[4] .

وهذا مثال يبين أن « الحقيقة » لها وجود قبل اللغة . أو كما يقول هو :

« إن المعانى سابقة للعبارات والاصطلاحات، لثبوت المعانى وطروء[5] العبارات

و « المعنى » لديه مرادف لـ « الحقيقة » و « الحد » .

وبالتالى نراه يرفض موقف المعتزلة والقدرية رفضا باتا ، عند ما يقول :

« فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شىء حقيقة ، ولا يجعل ما له قوام دونه حقيقة »[6] .

ونراه يهاجم المعتزلة والقدرية ، لموقفهم من العبارات على اعتبار أنه موقف خطير أدى بهم إلى نفس الصفات .

---

(١) نفس المرجع السابق . (٢) نفس المرجع السابق : (٣) نفس المرجع السابق .

(٤) ل ٤ ش أى ص ٤ من النص الذى بين أيدينا .

(٥) نفس المرجع السابق . (٦) نفس المرجع السابق .

وهنا نرى أن لكلامه فى « الحــد » مجالا واسعا يتصل بالشرعى والعقلى . والقول بنفس الصفات من الأمور العقائدية التى خالف فيها المعتزلة الحقيقة الشرعية فى الأصول العقيدية .

ونراه يوجب عليهم تصحيح موقفهم على النحو التالى[1] :

(١) يجب صرف العبارة إلى معرفتها .

(٢) إن القول بأن العبارة الكاشفة عن المعنى هى الحقيقة دون المعنى كالقول « بأن الكناية والإشارة الكاشفتين عن المعنى هما الحقيقة دون المعنى » وهــذا قول باطل ، وما قالوه نظيره .

(٣) إن صح ما قالوه ، صح أن يقال : لا حقيقة ولا صفة للإله والإلهية قبل القول والعبارة .

(٤) إذا كانت العبارة كاشفة بالاتفاق ، لم يفهم ولا عقل معقول يقال إن العبارة كشفت عنه أو حقيقته .

(٥) أنه يوجب ألا تكون للعبارة والتسمية حقيقة معلومة ، فيستحيل عندئذ أن تكون كاشفة .

ومن هنا كان التحقيق والتحديد للتفرقة والتمييز ، يسبق العلم بالعبارة الكاشفة للسامع لها عنها .

وبهذا يتضح ما يقصــده الجوينى بـ « الحد » والدور الذى له فى كسب المعارف بصفة عامة ، الشرعى منها والعقلى . وهو فيما يقدم يلتزم بموقف السلف من الحقيقة الشرعية التى لها عنده مكان الصــدارة فى تحصيل ما يتعلق بالشرع من معارف ، وأن هذا الالتزام هو الذى فتح أمامه كمفكر مسلم آفاق التحصيل القائم على الاستقراء كما بينا .

---

(١) ل ٥ ى أى ص ٦ من النص الذى بين أيدينا .

ونظراً للأهمية التي جعلها الجويني لـ «الحد» فقد وضع له ما سماه بـ «حكم الحد» ويبين أن من حكمه : أنه العلة لا غير ، وأنه يكون مشروطا بالعكس لا محالة شرعيا كان أم عقليا ، (وإن كان من علل الشرع ما لا يكون كذلك) .

ثم يخصص القول في حكم الحد في العقليات فيقول :

إنه صفة واحدة كمال العقل ، وإنه لا يقف على منتظر غير حاصل ، وإنه والمحدود أمر واحد .

ثم يقف عند الحد في الشرع والحد في العقل، ويبين أن علل الشرع لا تصير الحكم بنفسها ، ولكن بجعل صاحب الشريعة ، ويقف ذلك على اختيار الجاعل . ومن هنا كانت بينهما الفروق التالية التي نعرضها كما بينها الجويني :

أولا : العلة العقلية تصير علة بنفسها والأخرى بجعل الجاعل لها واختياره .

ثانيا : العقلي موجب والشرعي غير موجب .

ثالثا : أن العقلي علة في الحقيقة ، والشرعي دلالة كاشفة غير موجبة بالحقيقة .

رابعا : وجوب شرط العكس وفي العقلي دون الشرعي .

خامسا : أن العقلي منتزعة مما علم ضرورة أو مما بني على الضرورة ، والشرعي منتزعة من الألفاظ المحتملة وغير المحتملة .

السادس : يجوز تركيب علل الشرع من أوصاف العقلي على ما بيناه .

والسابع : أن العقلي لا يقف في الإيجاب على شرط ، ويجوز ذلك في الشرعي ، كالزنى يقف في إيجاب الرجم على شرط الإحصان .

والثامن : يجوز تقديم الشرعي على الحكم دون العقلي .

والتاسع : أن الشرعي يجوز وجوده من دون الحكم دون العقلي .

والعاشر : يجوز في الشرعي اختلاف العلل مع اتفاق الحكم دون العقلي .

والحادى عشر : يجوز فى الشرعى علة توجب أحكاماً مختلفة كالحيض والرق والأنوثية والذكورية والفسق ، ولا يجوز ذلك فى العقلى .

والثانى عشر : يجوز تخصيص الشرعى عند قوم ، ولا يجوز فى العقلى ذلك باتفاق .

. والثالث عشر : يجوز ورود النسخ على الشرعى دون العقلى .

والرابع عشر : يجب العلم بكونها علة فى العقل ، ولا يجب ذلك فى علل الشرع .

والخامس عشر : يجوز تعليق الحكم الثابت على النفى والحكم المنفى على الإثبات فى الشرعى ولا يجوز ذلك فى العقلى ، حتى يعلق النفى بالنفى والإثبات بالإثبات .

والسادس عشر : فى العقلى ، إذا كان الحكم إثباتا لابد من أن تكون العلة صفة ذاتية موجودة ، وفى الشرع يجوز أن يكون الحكم علة لحكم آخر ، وأن يكونا موجودين ولا ذاتيين[1] .

وبعد أن ينتهى من بيان هذه الأوجه يعود فيقول إنها تنبنى كلها على فصل واحد هو العلة ، كما لابد من ذلك فى حدود العقل وفى الشرعى لا يجب ذلك[2] ؛ لأن فى أكثرها غير الحكم .

وبهذا يتبين « حكم الحد » عند الجوينى .

ومن الواضح أن أقواله فيه تقوم على مبدأ مهم وهو أنه يعرف كيف يفرق بين طبيعة الموضوعات أى موضوعات المعرفة ، فهو فى بيانه لأحكام الحد يعطى أزكى مثال للتفرقة بين موضوع وموضوع ، وما يترتب على ذلك من فروق .

كما يلاحظ أن تفرقته تقوم على استقراء وممارسة لمواقف جزئية فى مجالى الشرع والعقل .

(١) ل ٧ ى ص ١٦ من النسخة التى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

كما يتبين أن الكلام فى « الحد » يكشف عن مدى ارتباط هذا الكلام بالأسس العامة لرأيه فى المعرفة ، وهذا يتبين أكثر وأكثر من خلال أقواله فى النظر والعلم .

ولما كان كلامه فى الحد يرتبط تمام الارتباط، كما تبينا بمذهبه فى المعرفة؛ فإنا نراه يعرج إلى القول فى النظر ومقتضياته .

النظر :

يعرض الجوينى للفظ « النظر » من حيث اللغة ، ويثبت له سبعة معان لأنه « اسم مشترك بين معانى شتى »[1] .

فيقال : « للانتظار : نظر ، وللرحمة والتعطف : نظر ... الخ »[2] .

ثم يثبت المقصود باللفظ فى كتابه فيقول :

« والمراد بالنظر ههنا فكر القلب وتأمله فى حال المنظور ، ليعرف حكمه جمعا ، أو فرقا ، أو تقسيما »[3] .

وهذا تعريف له أهمية إذ أنه يبين أن النظر يرتبط بحال المنظور أى بواقعه ، فهو إذاً : نظر ليس على مستوى التخييل أو التعقل المحض[4] ولكن على مستوى الواقع ، خاصة وأنه يذكر أن الهدف من هذا النظر هو التعرف على حكمه بالدراسة والبحث والمقارنة للمنظور فيه إذ يقول :

« ليعرف حكمه جمعا أو فرقا أو تقسيما[5] » . والجمع والفرق والتقسيم تكون

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق (٣) نفس المرجع السابق

(٤) يتجه فكر أساطين اليونانيين : أفلاطون وأرسطو إلى التعالى على الواقع والسباحة فى مجال التصور والتخييل أو التعقل المحض الناتج عن تفسير الواقع من خلال أنساق فكرية ينسجونها بصفة مسبقة على التجربة .

(٥) انظر ل ٧ ى صفحة ١٧ من المطبوع الذى بين أيدينا

بالمقارنة أيا ما كان المنظور فيه : محسوسا كان أم مجردا ملموسا : كالواقع الاجتماعى أو النفسى أى أحوال الناس .

وبما أنه فى مجال تحديد مضمون اللفظ ؛ فإنه يذكر عدة مترادفات له هى : « التأمل ، والتفكر ، والتدبر ، والاعتبار ، والاستدلال » [1] . ذاكرا أن كل واحد من هذا يصلح أن يكون حدا لما نعنيه بالنظر هاهنا :

ويرد على من يفرق بين مضمون هذه الألفاظ باعتبار أن الفكر غير التدبر والاستدلال . . الخ . مبينا أنه لو كان هناك فرق فهو فقط فى قدر التقدم فى النظر وليس فى جنسه ، فقد يقل النظر ويكثر ، أو يكون المرء فى بدو اســتدلاله . . والجميع نظر .

وهذه فكرة مهمة تتصل بمذهب الجوينى فى المعرفة ، حيث يصرح بأنه كثيرا ما يرجع طول النظر أو قصره إلى « اختلاف حدة القرائح [2] » .

وبهذا نتبين أنه يرى أن كل فكر ، نظر ، ويرفض أن يكون الفكر جنسا غير التدبر والاستدلال [3] . ويراجع الإمام أبا إسحق فى قوله بالتفرقة بين الفكر والنظر على اعتبار أن الفكر جنس من قبيل الكلام فى النفس والنظر من باب ترتيب بعض العلوم على بعض لتحصيل علم مالم يعلمه [4] .

أن الجوينى يحرص على أن يبين أن النظر هو الفكر وأن الفكر ليس بكلام .

وبعد أن يضع القارئ مع الأسس العامة لنظريته فى المعرفة من خلال تحديد مضمون لفظ « نظر » ، ينتقل بنا إلى نوع خاص هو مفاعلة من النظر وهو « المناظرة » [5] .

---

(١) نفس المرجع السابق

(٢) انظر كتاب « الجوينى إمام الحرمين سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ طبعة أولى سنة ١٩٦٥ طبعة ثانية ١٩٧٠ بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .

(٣) ، (٤) انظر آخر ل ٧ ى وأول ل ٧ ش وصفحة ١٨ من المطبوع الذى بين أيدينا

(٥) انظر ل ٧ ش من النسخة الخطية ، صفحة ١٩ من المطبوع الذى بين أيدينا

ويحرص منذ البداية على بيان أن « المناظرة » نظر بين اثنين ، ولا بد وأن تكون بين اثنين لأنها مفاعلة - كما ذكرنا .

وهنا نلاحظ أنه يلتزم بالوضع اللغوى للفظ وهو فى مجال الاصطلاح ، لتثبيت أنه مفاعلة تقتضى وجود طرفين فى النظر .

وهكذا قال إنه « لافرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل »[١] من ناحية الاصطلاح أى « فى عرف العلماء بالأصول والفروع »[٢] . وإن فُرِّق بين الجدل والمناظرة على طريق اللغة: لأن الجدل فى اللغة كلمة مشتقة من غير ما اشتق منه النظر.

ولا يفوت الجوينى وهو فى هذا الموضع أن يشير إلى رأى أهل اللغة فى الاشتقاق فنهم من أبوا الاشتقاق أصلا ومنهم من أجازوه مبينا أن أهل الرأى الأول يعتمدون على أن « اللغات كلها أصول ، ليس بعضها فرعا لبعض »[٣] .

كما ينبه إلى أن المجادلة مفاعلة من الجدل فى اللغة ، وأن الأمر غير ذلك فى الاصطلاح ، إذ أن « الجدل » والجدال » أيضا لا يكون إلا بين اثنين تماما كالمجادلة ، هذا فى عرف النظار .

ويتبين بذلك أن المناظرة نوع من النظر ، له أسسه التى ينفرد بها عن النظر عامة . فقد سبق أن بين الجوينى أن كل مناظرة نظر ، وليس كل نظر مناظرة[٤] .

وهذا النظر أى الجدل له تعريفه وله أحكامه التى سنعرض لها تفصيلا بعد قليل فيما أطلقنا عليه الأسس الخاصة للجدل .

ويحرص الجوينى على إثبات قيمة « النظر » فى مختلف مجالات العلم الدينى منها وغير الدينى ، إذ يقول : ويفزع العقلاء إلى النظر والمناظرة فى أديانهم ومعاملاتهم

(١) نفس المرجع السابق .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق .
(٤) نفس المرجع السابق .

ومعاشراتهم[١] » مبينا أن ذلك : « . . لاشتراك العقلاء فى طرق الضرورات والبدائه[٢] » .

وهذه تذكرة بأقواله فى مصادر المعرفة إذ أنه يعترف بالحس والعقل والقلب كضرورات على مستوى البداهة فى مستهل طريق تحصيل المعارف[٣] .

ينتقل الجوينى بعد ذلك إلى الكلام فى « العلم » باعتبار أنه ثمرة النظر وهذه دعامة ثالثة تؤكد ارتباط الجدل بأسس مذهب الجوينى فى المعرفة .

العـــلم :

يوضح الجوينى قبل البدء فى بيان حقيقة العلم ، أن منه ماهو ثمرة للنظر ، ومنه مالا يتعلق بالنظر ؛ لأنه سابق عليه ، يقصد أن العلم منه ماهو كسبى ، وهو ثمرة النظر ومنه ماهو أولى ضرورى وهو البداهات[٤] . وهذا ما أشار إليه فى نهاية حديثه عن النظر .

أما حقيقة العلم :

فهى ما يعلم به المعلوم ، أو مايعلم به ولا يوجد لديه علم لا معلوم له .

ويذكر الجوينى مترادفات للفظ علم مثل : « معرفة ، وفقه ، ودراية ، وعقل ، ويقين وفطنة »[٥] ، ولكنه يحرص على ألا يجرى على علم الله سوى لفظ « علم » .

---

(١) انظر ل ٧ ش من النسخة الخطية ، صفحة ٢٠ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر كتاب الجوينى إمام الحرمين ـ سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ والثانية ١٩٧٠ « فصل » مذهبه فى المعرفة ، بقلم دكتورة فوقية حسين محمود .

(٤) للجوينى رأى فى « الضرورى » فصل فيه القول فى بعض مصنفاته وخاصة كتابه « البرهان فى أصول الفقه » حيث قال إن كل علم كسبى يعد ضروريا عندما يصل إلى درجة اليقين .. (انظر فى ذلك كتاب الجوينى إمام الحرمين) سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ ط = ١ ٢٩٦٥ ، طبعة ٢ ١٩٧٠ فصل مذهبه فى المعرفة بقلم كاتبة هذه السطور وأيضا « كتاب البرهان فى أصول الفقه » مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٧٢٤ أصول فقه) ل ١٤ .

(٥) ل ٨ ش ص ٢٦ من المطبوع الذى بين أيدينا .

أما المترادفات فهى تخص علم الإنسان، ويبين الجوينى فيقول : « ألا ترى أنه لا يصح أن نقول : علمت وما فهمت أو ما دريت ، أو ماعرفت أو ما عقلت »[1] .

غير أنه يثبت بعد ذلك المعنى الذى أكسبه عرف الاستعمال لهذه المترادفات تخص كلا منها بنوع دون نوع ، فأثبت المضمون الاصطلاحى مثلا للفظ « فقه » ، والمقصود بلفظى « فهم » أى «سرعة معرفة معنى الكلام» و « فطنة » أى « معرفة لطائف الحقائق » .

ومما هو جدير بالذكر أنه حرص على إثبات مرادف آخر للفظ معرفة على أنه يدل نوعية خاصة من المعارف وهو « طب » الذى بين أنه « المعرفة بمقتضيات العلل والأمراض وخصائص الأدوية . وهذه لفتة من الجوينى تبين أن موضوع العلم يمكن أن يكون دينيا أو غير دينى . وهذا أمر له أهمية بالنسبة لتحديد مجال « الجدل » الذى يمكن أن يكون فى أى موضوع فيه خلاف بين اثنين يتنازعان على سبيل المدافعة .

وبهذا نتبين أن الجوينى بحديثه عن « حقيقة العلم » يكشف عن الصلة بين موضوع هذا الكتاب والعلم عموما . ومن أقواله فى هذا الصدد « وكان الواجب فى حق الترتيب أن نبدأ بذكر حقيقة العلم ، فإنه كالأصل ، من حيث أن كل موجود معدوم ومذكور ومعلوم ومخبر عنه من المعلومات وما عداه كالفرع له »[2] .

هذه هى أهم الحدود التى تكشف عن ارتباط « الجدل » عند الجوينى بأسس مذهبه فى المعرفة .

كما حرص الجوينى على أن يؤكد ضمن « آداب الجدل » مايبين أن الجدل من حيث إنه نظر يخضع لآداب عامة يشترك فيها مع غيره من أنواع النظر .

---

(١) ل ٨ ش ص ٢١ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

يقول الجوينى فى ذلك : ـ « فأول شىء فيه مما على الناظر أن يقصد التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته فى امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والدعاء إلى الحق عن الباطل ، وعما يخبر فيه ، ويبالغ قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق ، وتمحيق الباطل ، ويتقى الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه ، والتكسب ، والمماراة ، والمحك ، والرياء ، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه ، ولا يكون قصده[1] الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر ، فإنه من دأب الأنعام الفحولة كالكباش والديكة[2] » .

هذا بالإضافة إلى ماله من آداب تخص نوعيته[3] مثل أن يحذر رفع صوته حتى لا يورث الضجر ، ويلزم الخشوع والتواضع قاصدا بحق . إلى غير ذلك من الآداب التى ذكرها فى هذا الفصل ، الأمر الذى يجمل الأسس العامة التى يرتكن إليها « الجدل » هى :

— الانطلاق من الواقع دون نسق فكرى مسبق يكون له الأولوية فى تحديد ما يدرس من الواقعة الخارجية ، « فالمعنى » هو ما يطابق الحقيقة المحسوس منها وغير المحسوس .

— أن تحديد معالم الحقيقة لا يكون انطلاقا من مذهب متعال مسبق فى تفسير الوجود الخارجى ولكنه يخضع لأصول منهج ثابت لكشف الحقيقة يعتمد على الاستقراء أو الاستدلال طبقا لطبيعة الموضوع المطروح على بساط البحث .

— أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس لها نفس درجة الضرورة من حيث إثبات الوجود الخارجى ، كالمعرفة العقلية بالنسبة للبديهات العقلية أى أنه يأخذ

(١) انظر ل ٨٦ ش فصل آداب الجدل .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق .

بالحس كمصدر للمعرفة إلى جانب العقل كملكة ذهنية . إلى جانب القلب للإيمان بالوجود ، وكذلك الخبر على نحو ما سنتبين بعد .

— أن الموضوعات منها ما هو محسوس ، ومنها ما هو متعقل ، ومنها ما هو قلبي موضوع إيمان وكلها محل تصديق . ولا ترد إلى المتعقل فقط ، كما هو الأمر في الفكر الأرسطي مثلا ، لأن كلا منها يمثل حقيقة لها طبيعتها المفارقة للأخرى .

— أن النظر موصل للحقيقة مهما طال أمده .

- أن الحقيقة تطلب لوجه الله تعالى ، بمعنى أنه لابد لمن يبحث في العلم أن يطلبه مع خشية ربه فيما يسعى إليه .

وهذا أدب عرفت به الشريعة الإسلامية من أجل صالح الإنسان .

أما الأسس الخاصة فهي تتعلق بالموضوع الذى خصصه الإمام الجويني للجدل في هذا المصنف وهو : « الفقه وأصوله » .

ب ـ أسس الجدل الخاصة :

إن الكثير من هذه الأسس يتبين من واقع تعريف الجدل الذى سبق وأثبتناه عند بيان الأسس العامة وهو : ـ

« إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة »[1] .

وهذه الأسس هي : ـ

(١) أن هذا التعريف يبين أن « الجدل » لابد وأن يكون بين طرفين ، وهذا التوكيد يتضح أكثر وأكثر من نقاش الجويني لحقيقة « الجدل » باستعراض تعريفات علماء الأصول والفروع للجدل ونقدها .

---

(١) انظر ٧ ش أو صفحة ٢٣ من المطبوع الذى بين أيدينا

ومن بين هذه التعريفات قول من قال : ـ « حده أنه تحقيـق الحق ، وتزهيق الباطل » . وقد نقدها الجوينى بقوله :

« وهذا اعتزار بعبارة ليس فيها معنى المناظرة ، لانفراد الواحد بتحقيق الحق ، وتزهيق الباطل»[1] . ثم يضيف فيقول : « وقد لا يحقق الحق بنظره ، ولا يزهق الباطل ، ويسمى مجادلا »[2] . يقصد أن الجدل يقتضى بحكم أنه مناظرة أى مفاعلة، وجود طرفين ، حتى ولو لم يزهقا الباطل ويحققا الحق .

(٢) ثم إن كلا من الطرفين له موقف من المنظور فيه مخالف لما عليه مجادله، يؤكد ذلك بناء حدّ « الجدل » على مفهوم التنازع بين مقتضيات كل نظرة . إذ يقول : « إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما » .

(٣) ثم من أسس « الجدل » أن يتم « الجدل » على « التدافع والتنافى » .

ويتبين ذلك أكثر وأكثر عند رفض الجوينى قول من قال : « هو نظر مشترك بين اثنين »[3] على اعتبار أن هذين الطرفين يمكن أن يشتركا فى التعاون والتوافق. فالتدافع والتنافى ضرورة فى الجدل عنده ، والأمر بالمثل بالنسبة لمن قال : « هو طلب الحكم بالفكر مع الخصم » ، لأن ذلك يمكن أن يكون عن طريق المعاونة والموافقة وهذا ليس جدلا .

هذا فيما يتعلق بطبيعة نوع النظر الذى هو : « جدل » .

أما عن موضوع « الجدل » :

فإن دراسة تعريف الجدل تكشف عن أن موضوع « الجدل » لا يختص بمجال دون مجال . فقد اكتفى الإمام عند التعريف ، بإثبات أن هناك « مقتضى نظرتين » حول موضوع هو محل تنازع، لاختلاف وجهتى النظر أى وجهة نظر كل من المتجادلين.

(١) ل ٧ ش/ صفحة ٢٠ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) ل ٧ ش / ص ٢١ من المطبوع الذى بين أيدينا .

ويتبيّن أنه من بين تصريحات الإمام الجوينى أن « الجدل » فى هـذا المصنف يتعلق بمسائل تمت إلى مجالين من مجالات العلوم الدينية وهما : الفقه وأصوله . إذ قال بعد سرد مختلف الحدود التى يحتاج إليها المتجادلون :

« فهذا الكتاب ليعلم كيفية التصرف فيها لمن عرف الفقه وأصوله »[1] .

كما قال عقب انتهائه من بيان المقصود بـ « الحد » : « فأما القول فى بيان حدود ما يحتاج إليه أهل النظر فى الفروع من العبارات المختصة بالجدال بين الفقهاء »[2] أى أن فئة العلماء المخصوصة بالذكر فى المصنف هى فئة « الفقهاء » ومجالهم هو : الفقه وأصوله ، كما أشرنا .

ثم يصرح فى معرض الحديث عن تعريف « الجدل » بأن « النزاع بين الخصمين مرة فى الحكم وأخرى فى علة الحكم . . . »[3] وهـذا من عمل أهل الفقه وأصوله ، مؤكدا أن ذلك من أجل تصحيح المذهب[4] .

هذا بالإضافة إلى مجموعة الحدود التى يسجلها مستهلا بها الكتاب وأغلبها لا يحتاج إليه سوى من يعمل فى مجال الفقه وأصوله[5] .

ثم الكلام فى « حقيقة الحد » وإن كان يتسم بعدم التخصيص فى عمومه إلا أن الأمثلة التى يستشهد بها الجوينى والاهتمام ببيان مقتضيات اللغة عند ما يتعلق الأمر بذات الله مثلا ، يبين أن الموضوع الذى ينصب عليه « النظر » هو من الشرعيات .

غير أن هذا التخصيص لا يظهر فى تعريف الجدل كما أثبتنا ، ثم إن الكلام فى « حقيقة الحد » و « النظر » و « العلم » يقدم الأسس العامة لهذا اللون من النظر

---

(١) ل ١٧ ى فقرة ١٩٦ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) انظر ل٧ ى أو ص ١٦ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٣) ل ٨ ى / ص ٢٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٤) انظر ل ٨ ش / ص ٢٥ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٥) من ل ٧ ى إلى ل ١٧ ى / منهم ص ١٥ إلى ٦٤ وما بعدها من المطبوع الذى بين أيدينا .

دون خصوصيات الجدل فى الفقه وأصوله ، الأمر الذى يجعلنا ننتهى إلى أن موضوع الجدل لا يقتصر على مسائل الشرعيات ومعانيها ، وأن الجدل أسلوب تصحيح لكل وضع فاسد يتنازع فيه خصمان ، على التدافع والتنافى .

(٤) وبمناسبة الحديث عن موضوع « الجدل » وأن الجوينى يعتبره أوسع من أن يطبق فقط فى مجالى الفقه وأصوله ، أن دراسة الإمام لهذا اللون من النظر فى مجال الدين لها جذور إسلامية واضحة ، فقد ورد ذكر الجدل فى الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة مع توضيح للجدل المذموم والجدل المحمود ، وهو ما يحرص الجوينى على بيانه مستشهداً بآى الذكر الحكيم والأحاديث فى ذلك[1] .

فقد أثبت الإمام قوله تعالى :

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (٢٥ / ١٦) .

كما أثبت :

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (١١١ / ٢) .

ومن قوله ﷺ :

« يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين »[2] .

وهذه حقيقة لها أهميتها لبيان الجذور الإسلامية للنظار عامة والجدل خاصة عند المفكرين المسلمين .

(٥) وبعد أن يحدد الجوينى موضوع الجدل فى هذا الكتاب بأنه « الفقه » و « أصوله » يبين أن الهدف من تطبيق هذا الأسلوب هو التصحيح .

---

(١) ل ٨ ى / صفحتا ٢٢ ، ٢٣ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) رواه البخارى : شهادات ٥ ـ انظر هامش رقم ٢ من ص ٠٠٠ من المطبوع الذى بين أيدينا

يقول فى ذلك :

« فإذا رأى العالم مثله يزل ويخطئ فى شىء من الأصول والفروع ، وجب عليه من حيث وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق ، وطريق الرشد والصواب فيه ، فإذا لج فى خطابه ، وقوى على الحق شبهته وجب على المصيب دفعه عن باطله والكشف له عن خطئه ، بما أمكنه من طريق البرهان وحسن الجدال ، فحصل - إذ ذاك - بينهما المجادلة من حيث لم يجد بدًّا منه فى تحقيق ما هو الحق ، وتحقيق ما هو الشبهة والباطل »[1] .

ثم يقول :

« وصار - إذ ذاك - بهذا المعنى ، الجدال ، من أكبر الواجبات . والنظر من أولى المهمات »[2] .

فكأن الجدل هو الوسيلة الناجحة أكثر من غيرها فى تصحيح المذهب ، خاصة إذا ما « لج المخطئ فى خطابه وقوى على الحق »[3] بل هى فى بعض الأحيان الوسيلة الوحيدة المجدية فى إزالة اللبس . فالجوينى يقول :

« ... من حيث لم يجدا بدًّا منه فى تحقيق ما هو الحق وتحقيق ما هو الشبهة والباطل »[4] .

(٦) ومن هنا كانت المعرفة المترتبة على حصول الجدل ، معرفة بعيدة عن أن تكون « ظنية » على نحو ما عليه المعرفة الجدلية عند مفكرى اليونان[5] بل هى

(١) آخر ل ٨ ى وأول ل ٨ ش / ص ٢٤ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) ل ٨ ش / ص ٢٤ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق .
(٥) المعرفة الجدلية ظنية فى فلسفة أرسطو . انظر فى هذا : كتاب « تاريخ الفلسفة عند اليونان » للدكتورة أميرة حلمى مطر « الجدل الأرسطى » وأيضا هامش رقم ١ من صفحة الأولى عن الدراسة فى « الجدل » فى هذا التقديم .

معرفة يقينية تمثل الحق وتؤكده ، يعين على ذلك مختلف الأركان العامة السالفة الذكر في مذهب الجويني في الجدل .

ومن هنا كان الاختلاف الجذري بين المعرفة المترتبة على الجدل عند الجويني ، وبين تلك المترتبة على إجراء الجدل عند أرسطو مثلا .

وهذه حقيقة يترتب عليها الكثير فيما يتعلق بأصالة الفكر الجدلي وأسلوب تحقيقه عند المسلمين ، واستقلاله عن كل مدد يخرج عن علوم القرآن والسنة .

٧ — الأمر الذي جعله أوسع مدى بالنسبة لصلاحية التطبيق على مختلف الموضوعات ، لأنه لا يتقيد بنسق منطقي محدود (القياس الأرسطي) ولكن يستعين بأساليب البحث على اختلافها رغم التزامه بأسلوب المدافعة والتنافي، وهذا يجعله أسلوبا قابلا للتكيف بمقتضيات طبيعة الموضوعات التي يطبق عليها . ولذلك كان الجدل في مجالي الفقه وأصوله ، جدل له سماته ومقتضياته الموافقة لطبيعة موضوعه هنا على نحو ماسيتضح تفصيلا بعد .

وهذا يعني أن « الجدل » عند الجويني يشمل مايسمى « بمنطق البرهان » وهذه حقيقة لم تتضح لكثير من الدارسين السابقين للجدل عند المسلمين عامة ومتكلميهم وفلاسفتهم خاصة ، والجويني بوجه أخص .

فتعريف الجدل بأنه يقوم على المدافعة يكشف عن هذه المميزات التي أثبتناها .

غير أن الكثير من مقتضيات حصر موضوع الجدل في مجالي الفقه وأصوله ، تتضح من دراسة ماذكره الجويني عما سماه بـ« السؤال الجدلي » .

وقيل الخوض في السؤال الجدلي يبين الجويني أن السؤال هو: « الاستدعاء »(١) وقيل : إنه « الطلب » أو « استدعاء الجواب » أو « الاستخبار » . وأن السؤال

(١) ل ١٤ ش / فقرة ١٧٠ من المطبوع الذي بين أيدينا .

فى اللغة قد يكون سؤال « تقرير أو تنبيه أو توبيخ »[1] ، مستشهدا بآيات من الذكر الحكيم وأبيات من أشعار العرب [2] ، مؤكدا بهذا انطلاقه من مصادر عربية إسلامية خالصة .

كما يثبت أن تعرضه « للسؤال الجدلى » يرجع إلى أن « الجدل » بحكم تعريفه ينقسم إلى « سؤال وجواب »[3] ، ويثبت رأى من يقسمه إلى ثلاثة أقسام ، بإضافة « الإلزام » ، ويرفض هذا الرأى ؛ إذ يرى أن « الإلزام » يدخل فى السؤال ، لأن السؤال « طالب الانفصال[4] .

ثم يثبت أدوات السؤال ، التى هى عشرة حروف عند جمهور أهل النحو وهى : « هل ، والألف ، وأم ، وما ، ومن ، وأى ، ومتى ، وكيف ، وأن ، وكم » [5] .

ويضيف رأى الفقهاء الذين زاد بعضهم عليها ثلاثة : « لم ، وعم ، وبم » [6] .

ومنهم من زاد اثنين أيضا : « أما ، وألا » فيكون المجموع خمسة عشر حرفا .

ويحرص على إثبات رأى أهل النحو فى زيادات الفقهاء ، إذ أنهم يرون أن أصل الثلاثة الأولى : « ما » ، والاثنين الأخيرين : « الألف »[7] ويرد القارئ إلى كتب النحو ، ويثبت أنه لابد المتفقه أى للمجادل من معرفة هذه الأسس النحوية والاصطلاحية .

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع السابق : يقول الجوينى « فسؤال التقرير كقوله تعالى : « أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ » (من الآية ٧/٧٢) .. والتنبيه كقوله تعالى : « وما تِلْكَ بيمينِكَ يا مُوسَى » (٢٠/١٧) والتوبيخ كقوله تعالى : « كيف تكفرون بالله »(من الآية ٢/٢٨) .

(٣) ل ١٥ ى / فقرة ١٧٧ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٤) نفس المرجع السابق (٥) نفس المرجع السابق .

(٦) ل ١٥ ى / فقرة ١٧٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٧) نفس المرجع السابق .

وهنا نتبين مرة أخرى ارتباطه بالأسس العربية الإسلامية فى الجدل. ثم يتعرض لكل حرف من هذه الحروف بالشرح ، فى الاستعمال اللغوى خاصة .

ويثبت كيف يكون جوابه مع الاستشهاد فى شرح السؤال وبيان جوابه بأمثلة من آى الذكر الحكيم واستعمال أهل اللغة من العرب .

ومما يجب أن يلفت نظر الباحث أن « هل » توجد على رأس قائمة أدوات الاستفهام وأن هذه الأداة تفيد خاصة طلب توكيد «وجود»، والجواب عليها موجز بـ « نعم » أو « لا » ، والدليل توكيد الأمر بالمباشرة والتلمس المحسوس أو غير المحسوس .

وهذه حقيقة لها قيمتها أيضا من حيث بيان أن المجادل المسلم ينطلق فى بحثه العلمى عن الحقيقة من تقدير الوجود الواقعى المتحقق خارجيا بعيدا عن الذات العارفة طبقا لما بيناه فى الأسس العامة .

ثم الحرف الثانى وهو «الألف»، إذا قابله «أم»؛ فالجواب « تعيين وتخصيص»[1] وهذا أيضا يعبر عن ارتباط بواقع . وهكذا فى باقى أدوات الاستفهام .

٨ — ومن أهم القواعد فى الاستفهام القائم على المدافعة والتنافى، أن يكون الجواب مقابلا للسؤال ، ويتحقق ذلك : «إذا اقتضاه السؤال من غير تعيين زيادة أو نقصان أو عدول »[2] .

وبعد هذا البيان للأصول التى ينطلق منها السؤال، وهى كما نتبين كلها عربية إسلامية يقف عند « السؤال الجدلى » ليثبت أنه ينقسم إلى أربعة أقسام ، فهذا هو المشهور عند جمهور الفقهاء والأصوليين ، ومنهم من يقسمه إلى خمسة أقسام ، ومنهم من قال بأنه قسمان .

(١) ل ١٥ ى / فقرة ١٨٠ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) ل ١٥ ش / صفحة ١٨٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .

يقول الجوينى عن هذه الأقسام :

« أوله سؤال عن هلية المذهب ، يعنى هل لك مذهب أم لا ؟

ثم عن نفس المذهب ، ثم عن البرهان ، ثم عن تصحيح البرهان ، ثم عن الخروج والتَّفَصِّى عن الإلزام »[1] .

ثم يشير إلى أن من سأل عن المذهب فقد سأل عن هلية المذهب أى عن وجوده، كما يبين أن« الإلزام بالمقابلة وغيرها، والسؤال عن الدلالة ووجه الدلالة ، غير السؤال عن تصحيح المذهب »[2] وذلك فى معرض رده عمن يقسم السؤال الجدلى إلى قسمين: عن المذهب ، وعن تصحيحه .

ويؤكد أن الجدل على نحو ما عرفه ، يقتضى أن يقابل كل سؤال جواب ، صحيحا كان أم فاسدا ، وإلا لما كانت هناك « مدافعة وتنافى » بحيث يتعدد أحدهما بتعدد الآخر »[3] .

٩ — وهذه الأقسام الأربعة تمثل مراحل فكرية أربعة وتترتب طبقا لضرورة الأمور ، ضرورة بديهية . وهذا الترتيب هو على النحو الذى أثبته الجوينى أعلاه .

ويبين مبررات هذا الترتيب فيقول :

« ثم اعلم أن هذه الأسئلة تترتب: فالسؤال عن ماهية المذهب مرتب على السؤال عن المذهب على قول من قاله . والسؤال عن الدلالة بعد السؤال عن معرفة المذهب ، وعن وجه الدلالة بعد المعرفة بما يدعيه دلالة ، والإلزام بالمقابلة وغيرها بعد المعرفة بوجه الدلالة »[4] .

---

(١) ل ١٥ ش / فقرة ١٨٠ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق

(٤) ل ١٥ ش / فقرة ١٩١ من المطبوع الذى بين أيدينا .

ويثبت رأيا آخر لايختلف عن السابق إلا فى مرحلة « الإلزام بالمقابلة وغيرها » التى يمكن أن تكون على المذهب وليس على وجه الدلالة .

ويبين أن هذا سؤال عن الدلالة ، لأن الفرق لايقع إلا بما هو دلالة . ثم يوضح أن الأولى عدم الأخذ « بالإلزام على المذهب » إذ أن هذا يخرج بالكلام عن طريقة الجدل ، حيث تختلط الأمور . يقصد أن المذهب واسع ، والمفروض أن ينحصر الأمر فى مسألة محددة تختلف فيها وجهتا نظر المتجادلين .

١٠ — ويتبين أن المرحلتين الأولى والثانية من التقسيم الرباعى ليس فيهما سؤال طعن أو إفساد ، وإنما يكون ذلك فى القسمين الثالث والرابع[(١)] ؛ ذلك لأن هاتين المرحلتين قد وضعتا ليعرف المذهب ، ولا يكون الطعن إلا بعد أن يعرف الدلالة . لذلك يصح إذا ما كان مذهب المسئول معروفا أن يبدأ السائل بالسؤال عن الدلالة [(٢)] .

١١ — ويبين الجوينى بعد ذلك وجوه السؤال الجدلى :

فمن الأسئلة ما هو سؤال حجر ومنع ، ومنها ما هو سؤال تفويض ، ومنها ما يكون مجملا . وهذا يترتب عليه إعادة السؤال للتعيين ؛ فيكون السؤال الثانى طعنا فى الأول . ومن الأسئلة ما لا يلتفت إليه . إذا كان فيما لايشتبه فيه عاقل . وهو فى هذا كله يعطى أمثلة فقهية ، كما أن من الأسئلة ما هو مطلق ، ولا يصح إذا كان الأمر منقسما[(٣)] .

— ومما هو جدير بالذكر أن الجوينى ينبه دائما إلى أن تكون الإجابة على قدر

(١) ل ١٥ ش / صفحة من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) ل ١٦ ى / فقرة ١٩٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .

السؤال . وألا تكون هناك أية زيادة إلا إذا كانت متعلقة بالسؤال وذلك من أجل ضبط المداولة[1] ، وهذه قاعدة سبق أن أشرنا إليها .

١٢ — وتتوالى النصائح للسائل من قبل الجوينى مثل: « إذا كانت المسألة عامة فالأولى به أن يعين الموضع الذى تكون الشبهة عليه فيه أكثر . والكلام عليه فيه أسهل »[2] .

١٣ — ويواصل الجوينى توجيه النصح فى دقائق الأمور وما يجب أن يكون عليه السائل ، إذا كان مسترشداً سائلا . . . ومرتبة المسترشد أقل من « النظير » طبقا لما يتبين من حديث الجوينى بعد . فالمسترشد يقول مثلا : « كيف وجه التعلق بالدليل الفلانى ؟ أى وجه تصحيح الجانب الفلانى ؟ أو يقول : هل فى المسألة من دليل العقل ، أو من السنة المتواترة ، أو من نوع كذا من الإجماع ، أو القياس ؟ »[3] وهذه أسئلة مبتدئ لم ترسخ قدمه بعد فى الجدل ، ولذلك قال عنه الجوينى « مسترشداً » ولو على الأقل فى بعض النواحى .

١٤ — وتنصب النصائح على ضرورة مراعاة الاتساق مع المقدمات ، والبعد عن التعنت وأهمية عدم الخلط بين الأصول والفروع ، وأن أية قاعدة خاطئة يمكن أن تهدم ولا يُهْدَم الأصل الذى بنيت عليه .

ويبين مواضع الانقطاع للسائل والمسئول ، منها أن ذلك يكون عندما ينقلب السائل مسئولا والمسئول سائلا . هذا ويقول الجوينى بضرورة اختلاف مذهب السائل عن المسئول .

---

(١) ل ١٦ ى / فقرة ١٩٣ من المطبوع حيث يقول الجوينى : « كجواب النبى عليه السلام ، حين سئل عن التطهر بماء البحر فقال : هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته » فهذه زيادة مرضية ، لأنه بين تطهيره وإن مات فيه ما مات . « وحين سألت المرأة عن الصبى الذى رفعته من هودجها ألهذا حج ؟ فقال عليه السلام : نعم ولك أجر » ولأجرها تعلق بحجه ، لأنها المتولية لأمره إلى تمام حجه » .

(٢) ل ١٦ ى / أواخر فقرة ١٩٣ من المطبوع الذى بين أيدينا . (٣) نفس المرجع السابق .

١٥ — ويتضح من كلام الجوينى أن لكل من الطرفين دوره . فالسائل: يهدم والمسئول : يبنى . والجوينى من الذين يقولون بقيمة اختلاف مذهب السائل عن المسئول ، كما أشرنا .

١٦ — كما يتبين أن لكل موضوع مقتضياته : فالمناظرة فى الفقه غير المناظرة فى أصول الفقه « فلهؤلاء مجلس ولأولئك مجلس آخر ... » [١] ويلاحظ أن الجوينى يتابع رسم السلف [٢] فى جدلهم . فأهم سؤال هو ذلك الذى يتعلق بالدلالة ووجهها . ففى هذا الوضع يكون التصحيح الذى هو الهدف من السؤال الجدلى ، فتوجيهات الجوينى كلها من أجل ضبط السؤال الجدلى ، للوصول إلى الحقيقة .

ولذلك نجده يكرس فصول الكتاب من أجل توضيح دقائق السؤال الجدلى فى مجالى الفقه وأصوله ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

١٧ — ولما كان السؤال الجدلى ينصب خاصة على الدليل ووجهه ،فنجد الجوينى يبين أن معرفة الأحكام الشرعية تكون عن طريقين :

خبر : حيث يندرج الكتاب والسنة والإجماع .

ونظر : حيث أنواع القياس والمعانى المفهومة من أنواع الخطاب .

١٨ — ويرتب طرق الخبر من جهة درجة يقينها ، فيضع فى المقدمة : نصوص الكتاب ، ثم نصوص السنة المتواترة ، ثم الإجماع على اختلاف وجوهه وأنواعه ، ثم نصوص الآحاد ، ثم ظواهر الكتاب ، ثم ظواهر السنة ، ثم أقاويل الصحابة (على قول من رآها حجة)[٣] .

وللمسئول كما أثبتنا أن يتعلق إما « بالخبر » أو « بالنظر » فإذا تعلق « بالخبر »

(١) ل ١٦ ش / فقرة ١٩٤ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) انظر ل ١٧ ى / فقرة ١٩٥ من المطبوع الذى بين أيدينا .

فإن يكن من الكتاب الكريم فلا يشتغل بإثباته[1] ، إلا إذا كان من الكتاب الكريم ولكنه « غريب » عندئذ له أن يثبته . فإذا أثبته بطرق سائر الآيات ، فهذا مقبول ، فإذا لم يتوفر له ذلك ، وأثبته بطريق الآحاد ، عومل معاملة الخبر الواحد ، ولا يكون قوله على سبيل القطع .

ويحرص الجوينى على التنبيه بأنه إذا ادعى المسئول أنه نص ، يقصد الدليل ولم يستطع إزالة دعوى الاحتمال بأنه نص ، انقطع .

كما أنه إذا قال بأنه دليل بظاهره وعمومه وليس نصا ، انقطع ، لأنه خرج عما ألزم به نفسه .

« فالانتقال من دليل إلى دليل انقطاع لا محالة »[2] .

كما ينبه إلى أن النص يغطى المسألة تماما ولا حاجة إلى قياس لإثباتها ؛ يقول فى ذلك :

« فأما مع النص ، فلا يفترض بخلافه قياس يسمع ، ولكن يقطعه نص متأخر ينسخه .

وبهذا يكون قد أبان الجوينى عن حالات النص . وموقف المجادلين بإزائها .

أما السنة : —

فيجب أولا النظر فى الإسناد[3] .

ويوضح أن خبر الواحد لا يفيد العلم ، إلا إذا كان معصوما .

كما عليه أن يقوم بتحقيق النص[4] .

ومن بعد ذلك تأتى المقاييس على اختلاف وجوهها وأنواعها[5] .

---

(١) ١٧ ى / فقرة ١٩٧ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) ل ١٧ ش / فقرة ١٩٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٤) ل ١٨ ى / أواخر فقرة ١٩٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٥) نفس المرجع السابق .

ويقوم الجدل على تبين كيفية التصرف في طرق الأحكام لمن عرف الفقه وأصوله بحيث تظهر للسائل بيان هـذه الطرق على القطع إذ الهدف من الجدل هو تصحيح المذهب كما ذكرنا .

يشرح الجويني أسلوب التصرف لمن يتعلق بالقياس : —

فيبين أن القياس إما من طريق الضرورة ، أو من طريق الشريعة ، وأن أركان القياس أربعة : أصل ، وحكم ، وفرع ، ووصف[1] .

ويؤكد ضرورة اجتماع هذه الأوصاف، من أجل البدء في النظر في صحة الأركان أو فسادها ، وهذا هو الاعتراض إذ يقول : —

« فلا يشتغل بالاعتراض إلا بعد تحصيل ما ادعاه قياسا »[2] .

ويضيف عبارة لها قيمتها من حيث إبعاد كل معاندة ومكابرة ، وهي : —

« إن وجد إليه سبيلا »[3] أي لو تبيّن بعـد الفحص أن هناك ما يدعو إلى الإصلاح عن طريق « الاعتراض » .

وهذا يؤكد أن « الجدل » ليس لمجرد « الجدل » ، ولـكن من أجل تصحيح ما يحتاج إلى مراجعة وفحص للضبط . بحيث تخلو المذاهب من كل ما يمكن أن يعتريها من شوائب .

ونرى أنه يقدم وجوه الاعتراض ، ونتبين أنه يقدمها بعد ممارسة تطبيقها ، إذ يعرضها مرتبة ، ويصرح بأن هذا الترتيب ضروري . يقول في ذلك : ـ

إن وجوه الاعتراض « . . . مرتبة على بعض ، لا يجوز تقديم ما يجب تأخيره ولا تأخير ما يجب تقديمه »[4] .

---

(١) ل ٢٣ ش / فقرة ٢٢٧ من المطبوع الذي بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق . (٣) نفس المرجع السابق . (٤) نفس المرجع السابق .

أما هذه الوجوه فهى :

« الممانعة ، ثم دعوى فساد الوضع ، ثم دعوى تعلق الحكم بما يدعيه المعلل متعلقا به ، ثم النقض ، ثم القول بمقتضى العلة، ثم دعوى تبديل كل واحد من الوصف والحكم لصاحبه ، ثم دعوى وجود ما يناسب العلة مع فقد الحكم ، ثم فصل الحكم عن دعوى الوصف ، ثم المعارضة بدعوى مفارقة الوجب بحكم الأصل ، لما ادعاه من الموجب فى الأصل والفرع ، ثم المقابلة من غير صريح المقابلة[1] » .

ويبين الجوينى أن علل الشرع « قد يكون عقليا كله ، وحكميا كله ، وحكميا بعض العلة الواحدة ، وعقليا بعضها ، وقد يكون لغويا »[2] .

ثم يبين أن الوصف إذا كان عقليا ، فهو على المذهبين ، أو ممنوعا عليهما . ويتبين أنه يقصد « بالعقلى » هنا الوصف الذى يلتقطه العقل مما هو مدرك بالحواس أى من المحسوس . وقوله إنه على المذهبين أو ممنوعا عليهما ، يرجع إلى رأيه الذى هو من أبرز أسس المعرفة عموما طبقا المفاهيم السائدة فى وقتنا الحاضر والتى تحددت عقب تصريحات أبى الفلسفة الحديثة ديكارت فى مستهل العصر الحديث . هذا الرأى هو :

« لأن المحسوس لا يختص بمعرفته بعض أرباب الحواس »[3] .

أما تصريح ديكارت الذى صرح به بعد وفاة الجوينى بعدة قرون فهو :

« العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس »[4] .

ويلاحظ أنه أثناء بيان كيفية الاعتراض على القياس ببيان فساد الوضع أو بالمناقضة

---

(١) ل ٢٣ ش / فقرة ٢٢٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) ل ٢٤ ش / فقرة ٢٣٥ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر كتاب « مقال فى المنهج Discours de La Mèthode لديكارت ترجمة المرحوم الدكتور محمود الخضيرى طبعة ثانية ١٩٦٥ .

أو غير ذلك من وجوه الاعتراض أنه يسوق أمثلة غاية فى الدقة والتفصيل لتوضيح لطائف أمور الفقه وأصوله[1].

وعند إشارته إلى « العلة المركبة » نراه يحرص على ما مرّ به الجدل فى الفقه وأصوله من تطور يرجع إلى ما داخل مسائله المتصلة بأحوال الجماعات من تغيير يقول فى ذلك :

« فإن السلف ما كانوا يشتغلون بتسمية المخالفين ، وأهل الخلاف فى المسائل ولكن كل فريق يذكر المسائل ويورد ما يكون للمخالف من الشبه على طريق السؤال والجواب »[2].

كما يقول :

« وأيضا فإن تركيب العلل من المذاهب المختلفة ما كان يقع بها التصريح منهم لأنهم كانوا لا يذكرون تقرير المذهب ، وأسماء الخصوم ، ويقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة »[3].

بل يذكر أن : « السلف ما كانوا يكثرون كل هذه المناقضات على الخصوم ؛ فيجب أن ينسب الذاكر لها إلى العجز والتفريط ، والبدعة والحيلة »[4].

وهذه حقيقة لها أهميتها بالنسبة لحقيقة مسائل الجدل التى هى بقاء على ما يبقيه الجوينى ، فى حالة تجدد مستمر ، وهذا هو الثراء بعينه ثراء واقع حى ، هو واقع الحياة الذي جاءت الشريعة المنزّلة من لدنه سبحانه وتعالى لتنظمه بأساليب قائمة على الضبط والمرونة الحية ، ومن هنا كانت مناسبة اعتماد « الترجيح » .

والترجيح يقتضى القول « بالأولى » .

---

(١) انظر مثلا : ل ٥١ ش / فقرة ٤٥٧ ومابعدها من النسخة التى بين أيدينا .
(٢) انظر ٥٧ ش / فقرة ٥٠١ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٣) نفس المرجع السابق .   (٤) نفس المرجع السابق .

و «الأولى» هو : أن تذكر متفقا عليه ، ثم تقول : وهذا المختلف أولى بحكمه[1] منه » .

ويوضح أكثر فيقول : « وُضع للتنبيه ، على أن الذى وقع الاتفاق من المعنى الموجب للحكم ، فهو فى موضع النزاع أظهر وأكثر »[2].

« فالأولى » ينبه و « الترجيح » يجىء من بعد .

١٩ — والمسئول وهو المجيب حرية اختيار الأدلة - فيمكن أن يتعلق بأحد الطريقين : الخبر أو النظر . كما أشرنا .

وسواء كان الطريق هو النص أو النظر ؛ فإن واجب المجادل هو الفحص لضبط كل خطوة من خطوات إثبات صحة الدعوى .

فمثلا : إذا ادعى المسئول ، وهو الطرف الذى يبنى ، ثبوت ماادعاه نصا تواترا ، لم يقلده السائل فيه حتى يكشف له عن كونه تواترا .

ويبين الجوينى أن من التواتر ماهو «ظاهر» ومنه ماهو «من طريق الاستدلال» ومنه ماهو من « طريق المعنى[3] » وأنه إذا ادعى على السائل تواترا من طريق الآحاد . فيجب أن يراعى فيه مايراعى فى خبر الواحد . . الخ .

٢٠ — ومن الملاحظ أنه يبين للمتجادلين كيفية تفادى الانقطاع . والانقطاع هو العجز عن نصرة مايدعى المجادل نصرته .

أما الاعتراض على القياس فيكون ببيان فساد الوضع والجواب عنه .

٢١ — يتبين أن الجدل قائم على المعارضة ، فهى الطريقة الصحيحة فى إسقاط كلام الخصم . يقول الجوينى :

(١) انظر ل ٦٢ ش / فقرة ٥٤٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٢) انظر ٦٢ ش / فقرة ٥٥٢ من المطبوع الذى بين أيدينا .
(٣) انظر ل ١٧ ش / فقرة ١٩٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .

« لأنه مساواة للخصم فى مقصده ، على نقيض مراده »[1] .

أى أن تكون فى موضع دلالة الخصم على نقيض ما يدعيه ، ويفسر ذلك فيقول :

« ... حتى إذا استدل بدلالة فى مسألة من مسائل النكاح ، لم يجز أن يعارضه فى إيجاب حكم من أحكام العبادات ، أو الغصوب ، أو الجنايات »[2] .

ويثبت أنه إذا لم يكن على نقيض مقصده ، لم يمنعه من مراده ، ولا أثرت فى دلالته .

ثم يبين أن المعارضة قد تكون معارضة دعوى بدعوى، أو معارضة حجة بحجة وهذا النوع على وجوه فى الشرعيات : معارضة لفظ بلفظ ، أو نص بنص ، أو لفظ بإجماع ، أو لفظ عام بدليل خطاب ، أو لفظ بقياس ، أو لفظ ثبت قطعا بما لا يثبت قطعا .

وهنا يشير الإمام إلى الترجيح، حيث الأخذ بالأولى لمبررات تجعل الحقيقة راجحة .

وبناء على ما تقدم نبين ما يلى :

إن المعارضة ضرب من المناقضة ، بل هى أقوى أحكام المعارضات . وهى بعبارة الجوينى : « إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما فى الحكم ، نفيا كان أو إثباتا »[3] وبالتالى فهى سؤال صحيح . ويقدم الجوينى أدلة من الكتاب لإثبات صحة المعارضة ، وذلك فى غير موضع، مثل قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ (من الآية ٢٣/٢)، كما يقول : « ثم لو لم تكن المعارضة صحيحة فى إفساد ما يدعى من الأدلة، لم تقم المعجزة دلالة على صحة الرسالة ، لأن أحد أركان المعجزة الصحيحة أن يتعذر معها المعارضة ، حتى إذا لم يتعذر : علم أنها مخرقة غير دلالة »[4] .

(١) انظر ل ٦٨ ى / فقرة ٥٩٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) انظر ل ٦٩ ى / فقرة ٦٠٣ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٤) المرجع السابق

وبهذا يتبين أن الجدل يرتبط ارتباطا وثيقا بأسس النظر فى القرآن والسنة لأنه مأخوذ منهما .

٢٢ — ومن أبرز الأسس المميزة للجدل فى مجاله ، الذى خصه به الجوينى القول « بالترجيح » ، وإن كان يبدو أن القول « بالترجيح » كائن فى مجال العلم عامة ، يقول الجوينى فى ذلك :

« والدليل على صحته وثبوته فى الجملة ، ما تقرر من اتفاق العقلاء والعلماء على تقديم الأمر على غيره بفضيلة يختص بها أحدهما »[1] .

كما يقول :

« ألا تراهم يؤثرون أقرب الأمور إلى المطلوب عند الاشتباه ، وأخصها بالصواب عند الالتباس »[2] ، كما يثبت أن الناس تأخذ برأى من كان « أصدقهم خبرا ، وأوثقهم قولا ، وأسدهم حالا ، وما هذا إلا صرف الترجيح » .

ويبين أن التفضيل يرجع إلى « الاختصاصات ، ودقائق الزيادات ، فى حسن الفضل ، وكمال الحال »[3] ، وأن هذا « هو الفزع إلى عين الترجيح » ، وأن الناس قد درجوا على أن يقدموا « الأقرب إلى المحسوسات والمشاهدات على الأبعد منها ، والأقرب إلى الضرورات على الأقصى منها »[4] .

وبعد بيان حقيقة الترجيح وصحته عند العقلاء والعلماء ، يصرح بأنه من الأصول المأخوذ بها فى الشريعة ، يقول فى ذلك :

« وفى منعه ، منع لما هو أصل الشرائع ، وقوانين الأدلة ، ولا سبيل إليه بعد تقرر الدين والشريعة »[5] .

(١) ل ٧٢ ش / فقرة ٦٣٢ من المطبوع الذى بين أيدينا . (٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق . (٤) فقرة ٦٣٣ من نفس اللوحة . (٥) نفس المرجع السابق .

ويستعين بعد ذلك لبيان قيمة الترجيح ، بأمثلة من الحياة الفكرية الإسلامية حيث يبين أن أرباب الشريعة ، فى الصدر الأول للإسلام كانوا « يفزعون إلى التقديم بالأولى ، فالأولى فى معانيهم وأدلتهم ، وإذا وجدوا سبيلا إلى التعلق بالأقوى من الأدلة تركوا له الأضعف والأدنى فى الرتبة »[1] .

وهـــذه كلها سمات إسلامية تؤكد نفسها فى الجدل ، فتضفى عليه مايميزه عن غيره من أنواع الجدل فى تاريخ الفكر الإنسانى .

٢٣ — أما عن دور الترجيح فإن الإمام الجوينى يحرص على بيان أنه لا يثبت بالترجيح موضع المنازعة ، ويشرح ذلك فيقول :

« لكننا نقدِّم به عند التعارض فى الأدلة بعضا ، فيسقط به سواها ، لاختصاصه بزيادة انفرد عنها ما عارضه »[2] .

٢٤ — غير أنه يصرح بما يلى : « . . . إن الترجيح إنما يدخل حيث لا قطع ، ولا له مدخل فى المعقول »[3] ، يقصد الأدلة المنطقية الواجبة بنفسها ، والتى تحدث عنها فى ختام قوله فى « الحد »[4] .

وهذا قول له أهمية إذ أنه يكشف عن أن مجال الترجيح ، يختصها بنوعية معينة من الحقائق تختلف عن موضوع المنطقيات مثلا ، وإن كانت لا تقل عنها من حيث الحقيقة والصحة وهذا مما يفرق الجدل عند الجوينى عن الجدل فى منطق أرسطو ، لأنه يضم إلى جانب ما يسمى عند أرسطو منطق البرهان ، منطق الرجحان الذى هو حقيقة عند المسلمين عامة والجوينى خاصة ، وهو الذى يقوم على مفهوم النسبية .

---

(١) فقرة ٦٣٤ من نفس اللوحة .

(٢) فقرة ٦٣٨ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٣) ل ٧٣ ى / فقرة ٦٣٩ من المطبوع الذى بين أيدينا .

(٤) انظر الدراسة عن جدل الجوينى فى هذا التقديم .

٢٥ — وهذا يعنى أن « الترجيح » عند الإمام الجوينى لنوعية معينة من الموضوعات ليست ظنية ، وإن التغليب أو الترجيح يمثل درجة من النسبية لها حقيقة خارجية واقعية تعطى لهذه النوعية من الموضوعات حقيقتها المميزة لها .

وهذا أمر له أهمية لأنه يجعل الجدل مشتملا على « القطع » و « الترجيح » خلافا لما عليه الجدل الأرسطى[1] مثلا الذى يمثل درجة ظنية من المعرفة .

والآن وبعد أن عرضنا ما سميناه بالأسس العامة والخاصة للجدل عند الإمام الجوينى ، نقول :

١ — إن الجدل نظر ، ولما كان النظر مؤديا إلى الحقيقة ، فهذا هو نوع النظر

(١) مما هو ملاحظ عند بعض مفكرى المسلمين ممن كتبوا فى الجدل من غير الأصوليين مثل ابن سينا من الفلاسفة ، أنه خصص سفرا « للبرهان » وآخر « للجدل » فى منطقه غير أن هذه التجزئة لاتعنى تفرقة فى الأسس العامة التى للبرهان والجدل أو تفيد عدم يقينية نتائج الجدل .

فالجدل عنده يعنى معرفة تمت إلى مجال وجود حقيقى مناسب لنوعية معينة من الموضوعات هى « المدنيات » خاصة . وهى نوعية تلفظ « المطلق » المقبول فى مجال البديهيات العقلية .

ولقد كان الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور على حق حين قال فى تصديره لـكتاب «الجدل لابن سينا» (تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م) « . . . تبدو أهمية الجدل فى الأمور الدينية والمدنية . . . . » (صفحة ٤ من التصدير) ، كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

والذى يجب أن يتبينه الباحث فى « الجدل » عند ابن سينا ، أن هناك فرقا بينه وبين أرسطو : وأن هذا الفرق يكمن فى أن أرسطو لا يعترف بدرجة يقين ضرورى فى المعرفة الآتية عن طريق الحواس إذ أن المحسوسات عنده ترجع فى أصلها إلى مادة متعقلة هى « الهيولى » بينما ابن سينا كمفكر مسلم يعطى المعرفة الآتية عن طريق الحواس حقها من حيث الاعتراف لها بالوجود الحقيقى المنفصل عن الذات العارفة وأن هذا الوجود له نوعياته التى تقوم على مفهوم « النسبية » وإن كان كل منها يقبل هذا المفهوم بقدر يناسب طبيعته ؛ فالواقع فى مجال الطبيعة غيره فى مجال الاجتماع ، غيره فى مجال النفس. . . (يمكن الرجوع إلى مقال عن الجدل عند ابن سينا » بقلم دكتورة فوقية حسين محمود (تحت الطبع). ومما يصح الرجوع إليه من كلام ابن سينا ، ما قاله عن الجدل والبرهان . من أن هذا الأخير الغرض منه الإيضاح والتعليم ، بينما الأول الغرض منه الإلزام (صفحة ١٨ من الجدل لابن سينا) ولم يقل إنه لايوصل إلى الحق . ويبين ذلك فيقول : « إن المخاطبة الجدلية ليس فيها عرض وتسلسل » (صفحة ٢٤ من نفس المرجع) .

الذى يقبله الجوينى[1]؛ فالجدل يؤدى إليها، خلافا لما ثبت فى أذهان كثير من الباحثين من أن كل جدل عند العرب، فهو على نمط الجدل الأرسطى، و بالتالى فهو مؤدٍّ إلى معرفة ظنية.

٢ — إن الجدل يشمل ما يسمى لدى المتأثرين بالتراث اليونانى، بمنطق «البرهان» حيث القطع، ومنطق الرجحان، أو الترجيح: حيث النسبية. وأدلة القطع فيه إما منزلة: الكتاب الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، والإجماع الثابت، وأقوال الصحابة لمن أخذ بها، أو غير المنزّلة: الخبر الثابت غير المنزل، والقياس الصحيح.

أما الترجيح أو النسبية فهى نسبية موضوعية، ودلائلها تؤدى إلى الحقيقة ولكنها حقيقة غير مطلقة، لأنها تدخل فى حسبانها ظروف المكان والزمان، وهو ما يوازى مستوى اليقين فى النظرة العلمية الحديثة، التى لفظت المطلق واعتمدت النسبى.

٣ — وهذا الاتساع فى مجال اليقين الذى أصبح يحتضن «المطلق» و «النسبى» يرجع إلى أن الجوينى كمفكر مسلم يعتمد الحس كمصدر لمعرفة حقيقية تمثل ضرورة على مستوى مفهوم الضرورة الذى يكسو الحقيقة المتبينة بالعقل فقط، وهذه الحقيقة الواردة عن طريق الحواس تؤكد «الوجود» للعقل، هذا الوجود هو وجود الموجودات الجزئية التى حقيقتها من حيث أوصافها تقتضى النسبية الموضوعية، وليس النسبية الذاتية، لأن الفقيه يستبعد ذاته، وحكمه لا يقوم على الهوى وإنما على مقتضيات الجزئيات، أى أنه يأخذ بالنسبية التى تحددها ظروف الزمان والمكان. كما أشرنا.

---

(١) انظر كتاب «الجوينى إمام الحرمين» سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ طبعة أولى سنة ١٩٦٣ وطبعة ثانية سنة ١٩٧٠ ـ فصل «مذهبه فى المعرفة».

فى الوقت الذى لا يرى فيه المتأثر بمنطق اليونان إلا حقيقة من نوعية واحدة هى الحقيقة العقلية ، التى يكون يقينها فيما هو مطلق ، وبالتالى فهى تمت إلى عالم المتعقل دون الواقع . ولذلك اعتمد الجوينى « الترجيح » الذى هو باب من أبواب الفقه وأصوله ، يأخذ فيه العالم بما هو « أولى » طبقا للظروف والملابسات ؛ فكأن الفقه وأصوله هنا هما مصدر النظرة التى تبلورت فيما بعد ، تحت اسم « النسبية » فى النظرة العلمية الحديثة .

٤ — إن الجدل يصح أن يكون أسلوب بحث فى غير الموضوع الذى خصصه له الإمام الجوينى فى هذا المصنف وهو : « الفقه وأصوله » ، إذ أن هذا يتبين من واقع تعريفه للجدل الذى هو : « إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة ، أو مايقوم مقامهما من الإشارة والدلالة ». فهذا تعريف لم يرد فيه ما يقيده بموضوع الفقه وأصوله . فعباراته تجعله قابلا للتطبيق على أى من الموضوعات . وهذا يعنى أن الجوينى نفسه قد أراده عاما يصلح للتطبيق على أى موضوع خاص .

٥ — إن ربط الإمام الجوينى للجدل بهذا الموضوع الدينى وهو « الفقه وأصوله » يرجع إلى أصول مأخوذة من الكتاب والسنة ، حول ضرورة الجدل المحمود . هذه الأصول تجعل الجدل وسيلة موصلة للحقيقة ، وتعطى للمجادل من خلال العلوم التى ظهرت حول الكتاب والسنة ، توجيهات فى فن الجدل وأدبه ، الأمر الذى جعل مفاهيم الجدل عند المسلمين عامة ، والجوينى خاصة ، صادرة عن أصول إسلامية بحتة مرتبطة باللغة العربية ومقتضياتها ، وإن كان هذا لا يتعارض مع تطبيق الجدل على موضوعات غير دينية ، كما تبين من تعريف الجوينى للجدل على نحو ما بينا ذلك .

٦ — إن الجدل مفاعلة لها أصولها ، وهذه الأصول تتمثل فيما يسمى « بالاعتراض » ومن أبرز هذه الأصول أنه لا بد من وجود طرفين فى الجدال ، وهذا يجعل الجدل

عند الجوينى ، يخالف جدل أفلاطون الفيلسوف اليونانى الذى سبق أرسطو ، والذى يعتمد الجدل لديه على طرف واحد ، يؤدى بدلا صاعدا وآخر هابطا ، من أجل تمثل الحقائق(١) .

٧ — أن هذه المفاعلة لدى الجوينى ، أو هذا التدافع يتكيف بطبيعة الموضوع الذى يتناوله الجدل . . وهذا يعنى أن المتجادلين لابد ، وأن يكونا على إلمام بمقتضيات هذا الموضوع . ولما كان الجدل منصبا على الفقه وأصوله فى هذا المصنف فنجد الإمام الجوينى يحدد أن الجدل : « لمن يعرف الفقه وأصوله » .

٨ — من هنا كان « الاعتراض » مرتبطا بدقائق تفاصيل هذين العلمين ، ومما هو جدير بالذكر أن « الفقه » له مقتضياته و « الأصول » لها مقتضياتها . فهو يقول :

« للفقه مجلس » و « للأصول مجلس آخر » .

٩ — أن « الاعتراض » يرتبط بالتالى ، بكل ما يعترى هذين العلمين من إضافات ؛ فالسلف كانوا فى غنى عن ذكر المذاهب لعدم الحاجة إليها فى وقتهم ، وأن من جاء بعدهم ، كان على مذهب ، فلا بد من معرفة ما يستندون إليه فى أمور « الفقه » و « أصوله » وعنه يصدر جدلهم .

١٠ — أن أبرز مرحلة بعد معرفة المذهب هى تلك التى تجىء مباشرة عقبه ، وهى معرفة الدليل ونقده ، أى « الاعتراض » .

١١ — أن أساليب « الاعتراض » تختلف باختلاف نوع الدليل : « ولا حجر على المسئول أن يتعلق « بالخبر » أو « النظر » كما يقول الجوينى .

(١) انظر كتاب الدكتورة أميرة حلمى مطر « فى تاريخ الفلسفة اليونانية — » جدل أفلاطون » .

١٢ — أن الجدل له آفات فنية ، وهى التى يعبر عنها الجوينى « بأوجه الانقطاع » وهى تتمثل فى عدة مواقف جزئية ، منها مايخص السائل ، ومنها ما يخص المسئول ، وكلها تحدد القواعد التى يجب أن ينطلق فى إطارها المتجادلان كطرفين متدافعين .

١٣ — أن للجدل آفات أخرى تتعلق بالطرفين ، ولا يخص بعضها أحدهما دون الآخر ، وهى المواقف التى سماها الجوينى « بآداب الجدل » هذه الآداب تعين على الارتقاء بالجدل إلى مستوى يحقق التوصل إلى الحقيقة . ومن أبرز هذه الآداب « خشية الله » وابتغاء الحقيقة مرضاة لوجه الله تعالى ، الأمر الذى يجعل ما يتوصل إليه العلماء محقق الخير للعالمين دون الإضرار بهم .

١٤ — أن أهل النظر على طبقات : منهم المسترشدون ، وهم الذين ما زالوا يجتهدون للتعلم ، وهؤلاء لابد وأن يكونوا سائلين مسئولين ، ومنهم من هم متوسطون فى العلم ، وهؤلاء تارة يسألون ، وتارة يسألون . ومنهم المتبحرون الذين بلغوا مبلغ المقالة والفتوى ، وهؤلاء لايسألون ويجب أن يكونوا أبدا مسئولين . ويُخرج الجوينى من زمرة أهل النظر كل من دأبه التطفل فى المناظرة .

وهذا تصنيف يزيد من توكيد أن « الجدل » أسلوب عام لتحصيل المعارف : عام من حيث صلاحيته لمختلف الموضوعات . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى من حيث صلاحيته لصقل مختلف المستويات . فهو دائما يؤدى الغرض منه وهو التوضيح والبيان من أجل التصحيح .

١٥ — أن اليقين هو ما يجب أن تنتهى إليه المعارضة ، وهو ما يطلق عليه الجوينى لفظ « القطع » ، هذا بالنسبة للموضوعات التى لا يداخلها مفهوم « النسبية » .

و « الترجيح » فيما يتعلق بما هو على مقتضى « الأولى » أى المعرفة « النسبية »

وهذه « الأولى » يمثل حقيقة كما ذكرنا ، لها مبرراتها وهى مراعاة تغير الظروف والملابسات الخارجية .

وبهذا يصبح « الجدل » أسلوب فحص ، وتقصٍّ ، وتصحيح ، مثمر ، يتكيف بطبيعة موضوعه فى حدود مقتضيات هذه الطبيعة دون أن يفقد الأسس العامة التى يصدر عنها كأسلوب نظر .

وبالتالى فهو يحطم الإطار الجامد الذى نقع عليه فى « منطق البرهان » اليونانى ، الذى صيغ بصفة مسبقة ، لتنصب فيه الموضوعات ، فتفقد الكثير من حقيقتها أى صفاتها المميزة . فالإطار الجامد المسبق ، يختص عند المسلمين عامة والجوينى خاصة . ليحل محله ذلك المنهج المرن المستفيد من « الاستقراء » و « الاستدلال » على حد سواء والذى يعطى للجزئيات مكانتها ، بعد إعطاء مكان الصدارة والأولوية للنص المنزّل .

هذا مع الاعتراف بأن للعقل حدودا لا يملك تجاوزها ، وهذا فيما يتعلق « بالغيبيات » وهى موضوعات تفوق مستوى العقل البشرى .

فالجدل أسلوب نظر حى ، يتآزر فيه أكثر من عقل واحد للكشف عن الحقيقة . وهو يعطى معرفة يقينية ، قد يطول طريق تحقيقها ، أو يقصر طبقا لحدة عقول الطرفين المتجادلين .

ثم إن من يمارس « الجدل » يصدر فيه عن أدب إسلامى أصيل عماده « خشية الله »(١) .

« فالجدل عند الجوينى له أصالة إسلامية من حيث مضمونه وأدبه .

---

(١) لو كان هذا هو شعار علماء النوويات فى وقتنا الحاضر لما حدثت مآسى « هيروشيما » وغيرها .

(٤)

التحليـــــل

تحمل هذه المخطوطة عنوان « الـكافية فى الجدل » وهذا العنوان يعبر تمام التعبير عن مضمونها ؛ فالمصنف فى الجدل ، وقد ضمنه إمام الحرمين أدق المعلومات عن الجدل وكيفية إجرائه ، بعد أن بيّن أصوله وضوابطه ، بحيث يمكننا أن نقول : إن الجوينى لم يترك أمراً يتعلق بالجدل إلا وأورده ، ومن هنا كان المصنَّف فعلا « كافية » فى موضوعه وهو : « الجدل » .

وقد استهله بمقدمة قصيرة بيّن فيها الهدف من تصنيفه ، وهو : تقديم ما لا يستغنى عنه فى المناظرة أو الجدل ، مثبتا أنه لا يبغى من وراء ذلك سوى « جزيل ثواب الله سبحانه » ؛ فجاءت هذه المقدمة ـ على قصرها ـ دالة على حقيقة الهدف من الكتاب ، مما كان له أثره فى تحقيق عوامل الضبط والربط لأصول العلم التى عرضها .

ويحرص الإمام الجوينى ، بعد ذلك ، على إبراز أهم أساس فى تحقيق النظر أو الجدل وهو : الإلمام بمعانى العبارات وحقائقها « .. على التفصيل ، معرفة على التحقيق »[1] . ولذلك نجده يقدم هذه المعانى « على التفصيل والتخصيص » كما يقول ، بادئا بما يجب أن يبدأ به وهو « الحد » يليه « النظر » و « المناظرة » أو « الجدل » ثم « العلم » ... ثم « الخطاب » ، حتى يصل إلى توضيح مضمون مائة وخمسة وثلاثين مصطلحا .

وهو فى هــذا يقف مع كلِّ مصطلح وقفة متعمقة ، مدققة ، فاحصة ؛ بحيث لا ينتقل من لفظ إلى آخر إلا بعد أن يكون قد استوفى كل ما يتعلق به من أمور ، ومسائل ، بل واستفسارات ، يرى أنها قد تطرأ على ذهن باحث أو لسان معترض .

وإذا وقفنا عند مجرد ترتيب هذه المصطلحات ، نجد أنه بدأ بتلك التى يحتاج

---

(١) انظر ل ٤ ى / صفحة ١ من النص الذى بين أيدينا ـ فقرة ٣

إليها الباحث فى النظر الذى هو واجب بالشرع ، فعرّفها ، وبيَّنها ، مفرقاً بين موضوعين أساسيين هما : مقتضيات ما يعرف بالعقل ، ومقتضيات ما يعرف بالنقل ، واضعا النقل فى مرتبة تعلو على مرتبة العقل ، بالنسبة للموضوعات الدينية ، أى التى نزل فيها نصٌّ ، مبينا فى الوقت نفسه ، دور العقل فى دعم النقل ، وقيمة الجـــدل فى توضيح ذلك .

وهنا نلمس أن الجوينى قد عرف كيف يهيئ الباحث لموضوع الكتاب ، بعد أن كيَّف مادة الكتاب لمقتضيات موضوعه .

أما فصول الكتاب ، وهى سبعة وعشرون فصلا ، فإنها فى الجدل فى مسائل « الفقه وأصوله » وتهدف إلى تحقيق معرفة قطعية أو ترجيحية ، طبقاً لطبيعة الموضوع . وقد خصص الفصول الأخيرة للكلام فى « آداب الجدل » ، وبيان « حيل المتناظرين » مُنبها الباحث إلى ما يمكن أن يعترضه من آفات لاتخص موضوع بحثه ، بقدر ما تخص موقف خصمه ، وأسلوبه فى التلاعب والحيل .

ويلاحظ أنه قد اعتبر الكلام فى الترجيح له مقتضياته ، واعتبره لذلك « بابا » له قوامه .

وقد رأيت الاحتفاظ بهذا التقسيم ، لما له من دلالة بالنسبة لنوعية المعارف .

وأخيراً أنهى مصنفه بخاتمة قصيرة أكد فيها حرصه على طلب التوفيق من الله سبحانه وتعالى .

* * *

وقبل أن أقف عند هـــذه الفصول ، الواحد تلو الآخر ، وقفة تحليل وعرض ، أرى أنه من الأهمية بقدر كبير أن أنبِّه إلى قيمة ما ورد فى تعريفاته الأولى ، التى مهَّد بها للفصول ، وبالذات بالنسبة لبعض المصطلحات التى تكشف عن حقيقة مذهبه

فى « الجدل » الذى يرتبط تمام الارتباط بحقيقة مذهبه فى المعرفة ، وبآرائه فى المسائل العقائدية ، من إثبات « حدث العالم » إلى « القول بوجود صانع لهذا العـــالم » ، إلى « قوله فى الصفات » . . . إلى غير هذه وتلك من المسائل التى عالجها فى مختلف كتبه فى أصول الدين . كما أن هذه التعريفات تؤكد آراءه الفقهية، إذ أنها تكشف عن موقفه كأصولى فى الدين والفقه ، يقدم للملأ : الأسس المنهجية لبيان كيفية التطبيق الصحيح للوصول إلى معرفة صحيحة .

من هذه التعريفات : قوله فى « الحدّ » و « النظر » و « العلم » .. ثم بعد ذلك تحديده لمفهوم العلة ، والسبب ، والخطاب ، والعموم ، والخصوص ، والمتشابه ، والناسخ ، والمنسوخ . . . إلى آخر هذه الحدود ، على نحو ما يظهر ذلك فى الدراسة التى قدمنا بها لهذا المخطوط ، والتى تتعلق بإبراز معالم مذهبه فى الجدل[1] .

ويتبين أن هذه الفصول كلها من أجل توضيح موقف السائل والمسئول وكيفية تحركهما ، فهى توجيهات تطبيقية ، لأسس نظرية منهجية ، من أجل إتقان عملية الجدل .

فالجوينى يعرض لنا فى مصنفه هذا أسلوبا مقننا فى كيفية تحصيل المعرفة الفقهية، يسمح ، ليس فقط بتبيُّن مذهبه فى الجدل ، ولـكن بالتعرف على أسس موقفه من المعرفة بصفة عامة ومنهجه فى تحصيل مسائل الفقه بصفة خاصة ، كما سبق وبينا ذلك فى دراستنا لجدله .

(١) انظر الدراسة عن الجدل فى هذا التقديم .

١ — الفصل الأول :

في طريقة معرفة الأحكام الشرعية :

لهذا الفصل على قصره[1] أهمية كبرى ، إذ أنه يتضمن الأصول والأوليات التي تكشف عن طريق معرفة أحكام الشرع ، ويحدد بالتالي موقف الباحث بالنسبة لتناولها .

يصرح الجويني في بداية الفصل ، بأن الأحكام في الشرع تعرف بطريقتين .

أولا : الخبر .

ثانيا : النظر .

ونراه يعطي مكان الصدارة والأولوية للخبر فيما يتعلق بالشرعيات .

ويبين أن المقصود بالخبر : الكتاب ، والسنة والإجماع .

وبالنظر : أنواع القياس ، والمعاني المفهومة من أنواع الخطاب .

ويلاحظ أنه بهذه العبارة الأخيرة ، فيما يتعلق بالنظر ، يبيّن أن إعمال الفكر لا يكون إلا فيما هو في مستوى العقل البشري « المعاني المفهومة من أنواع الخطاب » وهذا يعني أن الجويني يفرق بين نوعين من الموضوعات في « الخبر » :

ما هو في مستوى العقل البشري وهو : « المعاني المفهومة » .

وما هو فوق مستوى العقل البشري ، وهو ما لا يمكن أن تعرف حقيقته ، وإن أمكن إثبات وجوده وهو : « الغيبيات » .

وهذا يبين أن الجويني يرى أن للعقل البشري حدودا ، وهو ماصرّح به في كتابه « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » حيث قال في الجزء الخاص

(١) لايشغل هذا الفصل سوى مايقرب من نصف لوحة ١٧ ش

بالعقيدة : إن العقل الإنسانى قاصر بالفطرة والجبلّة ؛ إذ من الحقائق ما لا يملك إدراكه[1] .

لذلك نجده يقدم الكلام فى النصوص على الكلام فى النظر ؛ فيثبتها مرتبة بحسب قدرها ؛ فيبدأ بنصوص الكتاب الكريم ، ثم السنة المتواترة ، ثم الإجماع على اختلاف وجوهه ، ثم نصوص الآحاد ، ثم ظواهر الكتاب والسنة ، كما يثبت أقوال الصحابة رضى الله عنهم قائلا : «على قول من رآها حجة » ثم يذكر فى النهاية المقاييس على اختلاف وجوهها ، وأنواعها على ترتيبها .

ولا يفوت إمام الحرمين ، عندما يتعرض لظواهر الكتاب والسنة ، أن يبين قيمة النص فيثبت فى معرض الكلام[2] أن معنى النص ، وهو المعنى المفهوم بنفسه ، يقوم مقام النص ويُقدَّمُ على الألفاظ والظواهر ، فهو يحرص على أن يوجه الذهن إلى المعنى الذى هو الحقيقة عنده ، طبقا لما بيّنه فى معرض حديثه فى « الحد »[3] .

وبهذا يؤكد موقفا منهجيا له قيمته بالنسبة لتناول النصوص ، وهو عدم إعطاء مكان الصدارة للعبارات دون المعنى ، على نحو ما فعل المعتزلة القدرية الذين تعرض لموقفهم فى معرض الحديث عن الحدّ[4] ، ويكون الجوينى بهذا سار على أسلوب أهل السنة .

ثم يتحدث عن أقسام الخطاب ، أمر ونهى . . .

(١) نشرت مقدمة هذا المصنف بعنوان «العقيدة النظامية» تحقيق المرحوم الشيخ محمد زاهر الكوثرى مصر سنة ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م ـ وانظر أيضا فصل إنتاج إمام الحرمين من « كتاب الجوينى إمام الحرمين » سلسلة أعلام العرب رقم ٤٠ بقلم كاتبة هذه السطور طبعة أولى سنة ١٩٦٥ م وطبعة ثانية ١٩٧٠ م

(٢) سبق أن بين المقصود بالنص فى موضعه من « الحدود » انظر فقرة : ١١٣ من النص الذى بين أيدينا .

(٣) انظر فقرة ٤ ومايليها بصفحة ١ من النص الذى بين أيدينا .

(٤) انظر ص ٣ من النص الذى بين أيدينا فقرة رقم ١٠ وما يليها

ثم يؤكد أن الكتاب والسنة خبرٌ عن فعل من صاحب الشريعة ، وأنه يجب الاعتماد عليهما فى إثبات الحكم الشرعى ، طبقا لما هو وارد فى علم أصول الفقه . . .

ويشير إلى أن هذا الكتاب يعلِّم التصرف فى كيفية تفصيل طرق الأحكام وأقسامها ووجوبها ، أى أن ما ورد فيه ، لمن يعرف الفقه وأصوله .

فالكتاب إذن يخدم طرق التوصل إلى الأحكام بعد إتقان الأصول .

فهو لتحقيق مزيد من الإتقان عن طريق معرفة أصول الجدل . . .

وهذا تتبين قيمة الجدل كنهج اضبط الأمور بين المجادلين من أصحاب المذاهب على اختلافها .

٢ — الفصل الثانى :

فى تطبيق طريقة معرفة الأحكام الشرعية :

يبدأ الجوينى بعد الانتهاء من الفصل السابق الذى يمكن أن يعتبر مقدمة للقول فى هذا الفصل وفى غيره مما سيليه من فصول، ببيان أصول موقف المجادل أو «المسئول» كما يقول ، مع سائله . . . وذلك من خلال شرح مواقف تطبيقية لطريقة الوصول إلى الحكم فى الشرع . وقد شرع أولا ببيان طريق الخبر حيث أثبت أن المسئول قد « اختار التعلق بالنص »[1] فلا حجر عليه .

ومن الملاحظ أن الجوينى لم يحدد عنوانا لهذا الفصل، واكتفى بأن فصله عما سبق بكلمة « فصل » .

وقد تعرّض فيه :

أولا : للنص إذا كان من الكتاب

حيث بيّن للمسئول ، أنه إذا كان النص منكشفا للسائل ، فالاشتغال بإثباته

---

(١) انظر فقرة ١٩٧ .

تعنت وعجز . أما إذا كان مما يخفى طريقه؛فعلى المسئول،أن يوضح ماخفى ، مادام أنه قد اختاره كسند لبيان طريق معرفة الحكم ، وإلا خسر الجولة بانقطاع دليله ويصبح فى حالة انقطاع وعجز .

ثم نراه يتعرض لما يمكن أن يكون علية النص فى حالة خفائه أو عدم وضوحه ، فيشير إلى حالة القراءة الشاذة مبينا أنه إذا تمّ البيان بطرق سائر الآيات ، ثبت النص على القطع ، وإذا ثبت بطرق الآحاد يراعى فيه مايراعى فى الآحاد من أخبار الرسول عليه الصلاة والسلام ، ويشير إلى أن دعوى القطع فيه ليست كما فى سائر الآيات .

وينبه إلى أهمية عدم الانتقال من دليل إلى دليـل ؛ لأن مجرد الانتقال يؤدى بالنسبة للقائم به إلى الفشل فى دعواه ، إذ يقول : « .. وكان تاركا لنُصْرة ما ألْزم بنُصرته إلى خلافه ، فيكون منتقلا من دليل إلى دليل وذلك انقطاع لا محالة »[1] .

كما ينبِّه إلى قيمة تحديد المسئول لموقفه كأن يقول : « ادعيته نصًّا فى المخاطب لا فى أحواله »[2] ، وإلى قيمة مواصلته لدعواه « تمشية دعواه وحفظها »[3] ، وقيمة ثباته فى موقفه ، إذ يشير الجوينى إلى أنه إذا كان المسئول على نحو ما أثبتَ وواصل السائل مدافعته ، صار السائل متعنتاً منقطعاً .

ويحرص إمام الحرمين على بيان أنه حيث النص ؛ فلا قياس . « فأما النص ؛ فلا يتصور بخلافه قياس يسمع . »[4] .

ويتبين أنه يحرص كذلك على إبراز أن النص لا يدفع إلا بالنص ، على أن يكون متأخراً عليه ، فيأخذ به المسئول،دون أن يكون منقطعا فى حق السائل ، وإنما يكون كذلك فى « حق الشريعة »[5] فقط .

---

(١) نفس المرجع (٢) نفس المرجع السابق (٣) نفس المرجع
(٤) نفس المرجع (٥) نفس المرجع

ويلاحظ أنه يؤكد أن الترجيح لا يقبل فيما يتعلق بتاريخ كل من النصين .

هذا فيما يتعلق بالنص من الكتاب .

ثانيا : للنص من السنن :

يوجه الجوينى السائل فوراً إلى النظر فى « الإسناد » الذى يمكن أن يكون مرسلا أو منقطعا أو موقوفا أو مجهولا ، الأمر الذى يوجب على السائل قبل المسئول الكشف عنه .

ثم ينتقل إلى مضمون الحكم وما يمكن أن يكون مخالفا له أو ناسخا .

وإذا ثبت أن النص متواتر ، قام مقام الكتاب فى طريق ثبوته و « إن افترقا فى وجوه أُخَر »[1] .

وإذا كان من أخبار الآحاد لم يلزم السائل أو المسئول بقبوله . . . إذا لم يكن معصوما فى نفسه .

ويحرص الجوينى على أن ينبه إلى أمور دقيقة أخرى تكشف عن خبرة طويلة فى ممارسة الفقه وأصوله ؛ إذ يشير إلى ما يمكن أن يكون من زيادة حرف أو نقصانه فى لفظ ؛ فيصير من أجل ذلك نصا ، وهو ليس كذلك .

والمهم هو أن يثبت أن النص متواتر بالضرورة ، وذلك بأن يثبت أن النص مستفيض فيما بين أهل النقل . وإذا ادعى التواتر من طريق المعنى ، كان من الضرورى الإخبار من جهات كثيرة فى أمور مختلفة ترجع معانيها إلى حكم واحد ، كما ينبِّه إلى ضرورة أن يكون النص متواتراً على الدوام وليس فى عصر من العصور فقط .

— ثم يشير إلى قيمة المرتبة الأقوى فى السند ، وأنها تَجُبُّ الأدنى والعكس ، أى لو كان يعتمد على الأقوى ثم انتقل إلى الأدنى ، يجعل السائل أو المسئول منقطعا .

(١) انظر فقرة ١٩٨ من هذا الكتاب.

— كما ينبّه إلى أنه لا يجوز ادعاء نص ثم الانتقال بعد ذلك إلى معناه دون لفظه، فيصير قائسا لا مستدلا بالظاهر، أى يصير إلى خلاف ما كان عليه، وفى هذا انقطاع.

ثم يدخل فى تفاصيل أدق؛ فيشير إلى الاستدلال بالظاهر أو العموم، ثم الإجمال. ويبين أنه لا يلزم السائل إذا ما ادعى الإجمال أن يقرن دعواه بالبيان، بل على المسئول أن يكشف عن كونه ظاهرا عموما، وليس مجملا. وإن تعذر الأمر على هذا الأخير، كان على الأول بيان ذلك، قبل الاستمرار فى المواجهة أو المجادلة.

بل نجد الجوينى ينبه إلى ضرورة تفادى الخروج عن الموضوع، حتى لا يصير من يفعل ذلك «مفرّطا منقطعا إن كان بيّنه آخراً»[1].

ويتعرض بعد ذلك إلى عدة أمثلة من المواقف أمام نصوص من الكتاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ [٢/٢٧٥]، وقوله سبحانه: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [٢/٤٣].

ومن السنة يذكر قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» و«رفع عن أمتى الخطأ والنسيان» و«لا صلاة ولا صداق ولا نكاح إلا بكذا ..».

وهو فى كل هذا يتعرض لأدق المسائل الفقهية، مشيراً إلى التعريف بحرف التعريف، والظاهر، والعموم، والمجمل، واستثناء المجهول من المعلوم، والمقيّد، والمطلق، وألفاظ الأضداد ... إلى آخر ذلك من التفاصيل الفقهية الدقيقة.

ويمكن اعتبار المسائل التى تعرض لها كأمثلة، بمثابة حجج لمن يودّ الاستفادة فى أمور الفقه وأصوله، ومواقف الجدل وأموره.

وينتهى بتنبيه السائل إلى أن الأولى به ألا يعترض ما أمكن بما يتمكن المسئول

---

(١) انظر فقرة ٢٠٠ من هذا الكتاب.

من دفعه بالبناء على أصله ؛ « فإن المسئول يحوجه إلى تركه عن فوره . . . فلا يحصل مقصوده »(١) ، كما ينبّه إلى أن يسلم بما لا ضرر عليه من التسليم به ، كما يشير إلى خطورة المسائل المبنية على نكتة واحدة »(٢) حيث ينقطع الكلام فيها سريعا ، إذا وقع التسليم بها .

٣ — الفصل الثالث :

في التعلق بالإجماع والكلام عليه :

يبين إمام الحرمين فى هذا الفصل كيفية الكشف عن دعوى الإجماع ، فليس كل من يدعى الإجماع يقبل قوله . ثم لا بد من بيان دلالة هذا الإجماع .

فيتعرض أولا لمن يدعى الإجماع تواترا ، فيطالبه بإثبات التواتر، ثم ببيان نوعه من حيث إنه يوجب العلم ضرورة أو استدلالا ، ويبين للسائل والمسئول ، موضع الانقطاع ، هل ينصب على التواتر أم الإجماع ؟

أما الإجماع برواية العدل عن العدل ، فيرى أنه فى حكم خبر الواحد ، وبالتالى يعامل معاملته ، حتى ولو كان عصر الإجماع هو عصر الصحابة رضى الله عنهم .

ويهتم الجوينى بتنبيه السائل «من تلبيس المسئول عليه »(٣) فيبين له قيمة التيقّظ إلى مايميّنه على عدم الانقطاع مثل : الاجتهاد ، والتأويل ، والمعارضة بالآحاد . . . إذا كان الثبوت عن طريق الآحاد أصلا ، والمطالبة بالتحقيق والكشف عن حصول الإجماع إذا كان إجماعا من أهل عصر منفرد عن سائر الأعصار . وهنا ينبه الجوينى إلى قيمة انتشار الحكم بين أهل العلم وبوجه أدق بين أهل الصنعة(٤) . كما أشار إلى

(١) انظر فقرة ٢١٩ من هذا الكتاب . (٢) نفس المرجع .
(٣) انظر فقرة ٢٢٠ من هذا الكتاب .
(٤) انظر فقرة ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ من هذا الكتاب .

صعوبة إثبات هذا الانتشار، إذ يقول: « فإن تحقيق الإجماع من قول الكافة مما يصعب طريق بيانه »[1] وكذلك يصعب إثباته من طريق فعلهم.

ثم يشير الجوينى إلى أنه إذا كان الإجماع من أهل العصر الذى يعيش فيه المتجادلان، وادعى الخصم أنه من أهل الخلاف، لم يسمع خلافه إلا إذا بيّنه. ويلاحظ أنه يشير هنا إلى خلاف يصدر من أحد الذين لهم الحلّ والعقد.

ثم يتعرض لفكرة « انقراض العصر » وضرورة بيان ما إذا كان يعترف بالانقراض كشرط لصحة الإجماع من عدمه، كما يرجع إلى بيان قيمة الانتشار ويؤكد أن أهميته متماثلة بالنسبة للفعل والقول لإثبات الإجماع الذى يمكن أن يصير مذهبا إذا صدر من عالم مجتهد معترف له بالمكانة والعلم فى صنعته، مع مراعاة أن يحدد السائل أو المسئول موقفه من « قول الواحد »[2] من حيث قبوله أصلا يبنى عليه قوله فى الإجماع. والأمر بالمثل بالنسبة لظهور الخلاف من واحد.

ويحرص الجوينى على إثبات أن هذه طريقة « غير مرضيّة »[3]، وأخيرا يشير إلى من يستدل باستصحاب الحال فى حكم الإجماع ويذكر مثال، « رؤية الماء فى الصلاة »[4].

وينتهى إلى إثبات أن الإجماع لا يكون إجماعا إلا إذا كان مقطوعا بوجوده وصحته[5].

(١) انظر فقرة ٢٢١

(٢) انظر فقرة ٢٢٤

(٣) نفس المصدر.

(٤) انظر فقرة ٢٢٥، ٢٢٦ من هذا الكتاب.

(٥) نفس المصدر.

٤ — الفصل الرابع :

في الكلام على المعاني والتعلق بها :

يتعرض الجويني في هذا الفصل للمسئول الذي يحتج بالقياس على السائل ؛ فيبين أن أول خطوة بالنسبة لهذا المسئول هي بيان أنه قائس أي إبراز توفر شروط القياس عقليا كان أم شرعيا وهي « أن يعلل أصلا ثابتا حكمه بوصف موجود في الفرع للحكم المطلوب في الحادثة التي هي الفرع »[1] مع إبراز الجامع بينهما الموجب للحكم .

ويحرص الإمام على إثبات أن هذا الفصل لايختص ببيان كيفية استنباط العلل وطرقها ، فهذا أمر يخص علم أصول الفقه ، وإنما يتعلق بالاشتغال بالاعتراض الذي هو من صميم الجدل ، والذي الهدف منه تنقية الأحكام من شوائب الخطأ بأنواعه .

ولذلك نجده ينبه أولا إلى قيمة تحديد معاني الألفاظ قبل الشروع في الجدل « حتى لايلتبس عليه [أي على السائل] عند السؤال عما ادّعاه قياسا »[2] .

ثم يثبت بعد ذلك إمكانية البدء في الجدل ، فيؤكد أن الاشتغال بالاعتراض يكون عن طريق مراحل ، أو وجوه ، يترتب بعضها على البعض الآخر بطريقة لا يقبل فيها تغييراً أو تبديلا . إذ يقول : « لايجوز تقديم مايجب تأخيره ، ولا تأخير ما يجب تقديمه »[3] .

ويبيّن أنها تقوم بصفة عامة على « ضروب من النزاع والممانعة »[4] ثم يبين أن « للممانعة » دلالة فقهية خاصة هي « الوصف المختص بالأصل أو الفرع ، أو بهما أو بالحكم في الأصل »[5] . ونراه يخصص للكلام عند الممانعة بهذا المعنى الشطر الأكبر من هذا الفصل لأهميته كمرحلة من مراحل الاعتراض تعتبر أساسا لما بعدها .

---

(١) انظر فقرة : ٢٢٧ من هذا الكتاب. (٢) نفس المرجع .
(٣) انظر فقرة : ٢٢٨ من هذا الكتاب. (٤) نفس المرجع . (٥) نفس المرجع.

أما هذه المراحل فهى[1] :

أولا ـ الممانعة فى الوصف المختص بالأصل أو الفرع أو بهما معا أو الوصف المختص بالحكم فى الأصل . وهو ما سيكرس له هذا الفصل للكلام فيه . .

ثانيا ـ دعوى فساد الوضع .

ثالثا دعوى تعلق الحكم بما يدعيه المعلل معلقا به .

رابعا ـ النقض .

خامسا ـ القول بمقتضى العلة .

سادسا ـ دعوى بتعديل كل واحد من الوصف والحكم لصاحبه .

سابعا ـ دعوى وجود ما يناسب العلة مع فقد الحكم .

ثامنا ـ فصل الحكم عن دعوى الوصف .

تاسعا ـ المعارضة بدعوى مفارقة الموجب بحكم الأصل لما ادعاه من الموجب فى الأصل والفرع .

عاشراً ـ المقابلة من غير صريح المقابلة .

وقبل أن نتحدث عن « المنع » يقف عند رأى بعض العلماء فيما يتعلق بترتيب دعوى « فساد الوضع والممانعة » مبيِّناً أن القائلين بالرأى المخالف له لا يتبيَّنون أن الممانعة هى من أجل استبعاد الاعتراضات التى لا تمت إلى موضوع المسألة بصلة مباشرة وأن الانتهاء منها يخلص الموضوع من شوائبه ، بحيث تجىء مرحلة فساد الوضع لإبراز ما يجب أن يكون فيما يتعلق بالموضوع مباشرة ، ويدعم ذلك بقوله : « إذا ادعى امتناع الحكم بما ادعاه ، لم يجز له العود إلى المنع ودعوى الفساد »[2] .

فالجوينى يرتب هذه المراحل بناء على تقديره المبررات المنطقية ، والواقعية التى

---

(١) نفس المرجع .　　(٢) انظر فقرة : ٢٢٩ من هذا الكتاب .

تقتضيها هذه المراحل . فهذه المراحل تمثل بنيانا قويا درست خطواته دراسة دقيقة . مكّنت إمام الحرمين من دعم كل خطوة فيها بما يزيل كل بلبلة أو قلق فكرى .

وهو فى أثناء ذلك ينبّه إلى نقاط مهمة مثل بيان ماهو معارضة،وما هو مناقضة ، وكيف أنه لايجوز العدول إلى النقض بعد المعارضة ، ويجوز ذلك بعد المناقضة ؛ لأن المعارضة دعوى اشتراك فى الدلالة[1] .

ثم يشرع فى الكلام فى المنع ، مبينا أنه يكون فى الوصف والأصل جميعا .

ومن الملاحظ أنه قد حرص على الاستعانة بأمثلة متعددة لبيان ما قد يغمض على ذهن الباحث أثناء الحديث فى الممانعة ، وذلك لدقة ولطف ما يعرضه من أمور تخص الجدل ؛ فيذكر مثلا ما يقال فى الترتيب فى الطهارة، بأنها تنشطر فى السفر كالصلاة[2]، ويبين أن اختصاص التيمّم بعضوين ليس هو من تشطير الوضوء فى شيء ، وهذا مثل يتعلق ببيان المنع فى وصف الفرع . أما المنع فى وصف الأصل فقد شرحه بمثال الصلاة، حيث بيّن أنه لاتنصيف لأن صلاة السفر غير صلاة الحضر . . . الخ[3] .

ولا يفوته أنه يلفت نظر كل من المتجادلين إلى قاعدة لها أهميتها وهى أنه لا يصح البرهان فى تحقيق المنع ـ ذلك أن المانع كالهادم والبرهان بناء ـ والهدم والبناء فى مكان واحد يتناقضان . وهذا ما يتبيّن بالفعل من واقع حدّه للبرهان مثلا[4] .. ويواصل عرض الأمثلة . . .

ثم يتعرض المنع المختص بوصف الأصل ، ويذكر مثال « بيع خيار الرؤية » ، وأنه عقد معاوضة على رأى بعض الفقهاء ، ويبين أن العقد عقد إرفاق لا معاوضة ، ثم يشير إلى المنع المختص بحكم الأصل ، ويشرحه بمثال « الصوم نية النهار » ويبطل علل القائلين بذلك ، ثم يتعرض للمنع المختص بالأصل ويذكر مثل « الإجارة عقد على منفعة » .

---

(١) انظر فقرة : ٢٣٠ من هذا الكتاب .
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) نفس المرجع السابق .
(٤) انظر فقرة ١١٢

وينتهى من هذه الأمثلة وغيرها إلى بيان أوصاف العلل الشرعية ؛ فثبت أن منها ما هو عقلى كله ، ومنها ما هو حكمى ، ومنها ما هو حكمى بعضه وعقلى بعضه ، كما قد يكون لغويا[1] ، ويفسر كلًّا منها بأمثلة متعددة .

ومن الواضح أن كثرة ذكره للأمثلة كان بهدف بيان ضروب المنع ؛ ذلك لأن الجوينى يرى أن الممانعة من المراحل التى يتعرض فيها المتجادلان إلى كثير من الزلل ، وأن ضبطها يعاون المتجادل بعد ذلك على إحكام نظره .

ولذلك نراه ينبِّه المتجادلين إلى ضرورة تخليص العبارة من كل ما يبدو ممنوعا وهذا يخص المسئول أكثر من السائل ؛ ذلك لأن السائل يكون كالهادم هنا لكل ما يبدو من الممانعة ، فإن حرص المسئول على تفادى ما هو كذلك ، كفى نفسه مؤونة الردِّ على ما لا ينصب مباشرة على كلامه ، واستطاع أن يتفرغ لما يتعلق بموضوعه مباشرة[2] وبقوة ، مما يقلل من فرص انقطاعه .

ونرى الجوينى فى كل هذا ملمًّا بمختلف الطرق السائدة بين أهل الصنعة ، سواء تلك التى تنسب لكبار الأئمة أو التى وردت لدى البعض من بين جمهور أهل النظر ، مثال ذلك : « إقامة الدلالة على إثبات ما ليس بثابت فى مذهب المسئول ، وإن كان المنع مختصا بأصل السائل دونه »[3] وهو ما لا يقره تمام الإقرار ، فتكون إشاراته هذه دلالة على مرونته وسعة أفقه فيما يتعلق بمذاهب الغير .

وينتهى كلامه فى هذا الفصل بالتركيز على أهمية تنقية كلام المسئول من كل ممانعة أى من كل شائبة ، ويقول فى ذلك : « حتى يصير سليما عن وجوه المنع أجمع ، أصلا وفرعا ، وصفا وحكما »[4] .

---

(١) انظر فقرة : ٢٣٥ ، ٢٣٦

(٢) انظر فقرة : ٢٤٠ ، ٢٤١ من هذا الكتاب .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) انظر فقرة : ٢٤٢ من هذا الكتاب .

الفصل الخامس :

في كيفية الاعتراض على القيـــاس ببيان فساد الوضع والجواب عنه :

يبدأ الجويني هذا الفصل بإثبات مقالة لأصحابه [1] ادعوا فيها فساد الوضع بأن تجعل « العلة » من أعم الأوصاف ، أو من أسماء الألقاب ، لاختـلاف الأحكام واتفاق عموم الأسماء والأوصاف ، فأثبت الجويني خطأهم قائلا بأن هذا تناقض وليس بفساد وضع ؛ لأن العموم مقبول في التعليل ، وذكر كأمثلة : البلوغ ، الطفولية ، الجنون[2] . وأن كل اسم يفيد حكما ومعنى على الاختصاص[3] .

وينبّه المتجادلين إلى أنه لا حجر على صاحب الشريعة في نصب الأعلام والأدلة .

وبعد هذه المقـدمة يتعرض لفحص عدة أمثلة ذكرت على أنها مما عُدَّ في فساد الوضع وليس منه ؛ فمثلا ما قيل في تعليل منع الزكاة في الخيل ، من أنه مختلف في إباحة لحمه ، فلا زكاة فيه كالضبع ، والدليل أن العلة متأخرة عن الحـكم ، ويرد على ذلك بأن علل الشرع أمارات ، كما ذكرنا ، فيجوز أن يتبيّن حكمٌ ثبت قبلُ بأمر تأخر عنه . ثم أضاف بأن هذا يمتنع في « الموجبات من علل المعقول »[4] ، فالمدلول يتقدم وجوده وحصوله على وجود الدليل ، مقدراً فترة لاكتشاف العقل له ؛ إذ يقول بعد ذلك : « وإن كان بكونه مدلولا ، لا يتقدم ولا يتأخر عن الدليـــل »[5] ، ثم يختم هذا المثل بقوله : « ألا ترى أن وجود الصانع يتقدم على وجود الصنع ، وإن كان الصنع دليلا على وجوده قبل »[6] .

ثم ينتقل إلى مثل آخر وهو قول من قال : بأن التعليل المنصوص عليه في الكتاب والسنة ، فاسد في الوضع ، ويرى الجويني أن الأمر غير ذلك ، ويتعرض أثناء رده

(1) انظر فقرة : ٢٤٨ من هذا الكتاب . (2) فقرة : ٢٤٩ (3) فقرة : ٢٥٠

(4) فقرة : ٢٥١ (5) نفس المرجع . (6) نفس المرجع .

إلى تصويب الاجتهاد ، كما يشير إلى أن حكم المنصوص غير حكم المجتهد ، ويتعرض لمن اعترض بأن قال : « إذا كانت العلة إنما تكون مقبولة بأن تكون مؤثرة ، فإذا كان الحكم سابقا لم تكن العلة هى التى جلبته » .

ويعود ليثبت المقصود بأن علل الشرع مؤثرة ؛ فيبيِّن أن ذلك يعنى أنه يصح جعلها علماً على ثبوت حكم فى الشرع[1] .

ثم يعرض مثلا آخر مما عُدَّ من فساد الوضع وليس منه ، وهو ما يتعلق بتعليل من يُدرج فى العلة الاستثناء ، ويرد على هذا بإثبات أنه ليس من باب فساد الوضع ولكنه من باب التنبيه على النقض بالاستثناء[2] .

ويذكر كذلك قياس الصوم – فى كفارة اليمين – على صوم التمتع فى نفى وجوب التتابع ، ويبين الجوينى خطأ القائل بأن هذا من فساد الوضع، بأنه قصد سقوط التتابع فى الفرع، كما سقط فى الأصل ، ولم يبيِّن اختلاف السقوطين ... الخ[4] . ويتعرض بعد ذلك لقياس لأهل العراق لغير التراب من الزرنيخ ، وقياسهم المائع على الماء ، وقياسهم فى إسقاط اعتبار العدد فى الاستنجاء ، بأنه متى حصل الإنقاء بواحد جاز لأنه حصل الإنقاء[5] ، وقياسهم الرضعة الواحدة فى إيجاب الحرمة على الخمسة .

٦ – الفصل السادس :

فى القول بموجب العلة ومقتضاها :

يشير الجوينى إلى أنه سبق أن ذكر حده وحقيقته . أن هذا الفصل لتوضيحه . ويبيِّن أنه يعلل لموضع النزاع . ويحرص الجوينى على إبراز أسباب النزاع؛ فيذكر أنه

(١) فقرة : ٢٥٢ (٢) فقرة : ٢٥٣ (٣) فقرة ٢٥٤ (٤) فقرة : ٢٥٥

من الجائز أن يحكمها تارة فى الأصل وتارة فى موضع آخر، ثم من الجائز أن يخص ذلك مرة بأصل السائل ، وأخرى بأصل المسئول ، وثالثة بأصليهما . أو إذا علّق النفى بعلة معينة ، ويقول الخصم غير ذلك ، ويبقى موضع النزاع بلا علة .

ويذكر بعد ذلك أمثلة على كل حالة . مثال القول على الأصليين : كاعتلال الكوفىّ فى إيجاب الصوم لصحة الاعتكاف، بأن اللّبثَ المختص بالمكان المخصوص لا ينعقد عبادة بمفرده كالوقوف بعرفة ، وأمثلة أخرى .

أما مايختص بأصل المسئول : كقول جماعة من أصحابه فى مس الفرج ، ومثله اعتلالهم فى أخت المعتدة ، أنها ممن يلزم الزوج الحدُّ بوطئها، مع العلم بتحريمها ؛ فجاز التزوج بأختها أو بأربع سواها . كالمنقضية عدتها .

ثم يتعرض لما يكون قولا بموجب العلة ؛ فيشير إلى قول من يقول فى وجوب القود على المسلم بقتل الذمى ، بأنهما محقُونا الدم على التأبيد فجرى القصاص بينهما .

أما مثال ما يقال بموجب العلة على وجه يفسِّر المعلل طلبا للتخلص ، أن يقول فى إيجاب الوقتين للمغرب ، إنها صلاة لها أذانان فلها وقتان كسائر الصلوات ... الخ

وأما مثال مايعين الحكم للعلة فيقول الخصم بموجبها ، كقول من يقول فى بيع الغائب : عدم رؤية المبيع لا تمنع صحة البيع كالسلم . . . الخ .

ومن أمثلة ما يكون قولا بموجب العلة على بعض موجبها : تعجيل القصاص فى الطرف بأنه أحد نوعى القصاص . . . الخ .

ثم يثبت الجوينى أن أكثر أهل الجدل يقدمون القول بموجب العلة على القول بالنقض .

٧ — الفصل السابع :

في الاعتراض على الأدلة بالمناقضة :

يتناول إمام الحرمين في هذا الفصل آراء أهل الأصول والجدل فيما يتعلق بأن النقض هل هو دلالة على فساد ماورد عليه أم لا ؛ فيشير إلى أن أكثر الفقهاء يثبتون أنه يدل على فساد ما ورد عليه ـ حتى أهل الكوفة وإن كانوا أفسدوا ادعاءهم هذا بتجويزهم تخصيص العلة ـ لأن التخصيص في المعاني ماهو إلا مناقضة ، أو كما يقول الجويني هو « عين المناقضة »[1] .

ويثبت كذلك رأى من يرى أنه تحوّل المستدل من التعلق بما ورد عليه النقض وبيّن أنهم يرون أنه يدل على فساد ما تعلق به .

ويشير إلى أن ذلك كثير في العقليات والشرعيات وأنه على وجوه[1] :

— منها : أن يُثبت جملة على حكم فينقضها في التفصيل ؛ ويذكر عدة أمثلة ، فيشير إلى من يقول بأن العمل الكثير يفسد الصلاة .

— ومنها : أن تتناقض المقالة في نفسها قبل إقامة الدلالة عليها ، ويعطى مثال من لايقتل المرتدة وفي الوقت نفسه لايقرها على الردّة .

— ومنها : أنه قد يكون حكم الفرع على خلاف حكم الأصل ، ويذكر مثال جنين الأَمَة الذي يحكمون عليه بخلاف جنين الحرة ، كما يفرقون بين الذكر والأنثى ، وأصل جنين الأمة هو جنين الحرة ، والذكر والأنثى في الأصل سواء .

— ومنها أن تكون المناقضة بإيجاب الحكم على خلاف حكم نظيره : مثال ذلك التفرقة بين عين الدابة مثلا وسائر أعضائها .

---

(١) انظر هذا الكتاب من فقرة : ٢٧٢ إلى فقرة ٢٨٥ .

— ومنها أن تكون المناقضة بأن يدير العمل على خلاف الفتوى فى نفس ذلك العمل . مثال ذلك : أن ما يدرك المأموم من صلاة الإمام هو آخر صلاته مع كونه مفتتحا بالتكبير ومختتما بالتسليم .

— ومنها ألا يقول المتجادل ما تقتضيه مقالته .

— ومنها أن يعلل مذهبه بما يقتضى سقوط ذلك المذهب .

— ومنها أن يخرج المسئول فى إيجاب الحكم بالعلة إلى لفظ الاستدلال لئلا يظهر فيه المناقضة .

— ومنها الاستدلال فى إيجاب القَوَد على المسلم بقتل الذمّى ، بأن الإسلام لو منع من وجوب القصاص للذمّى لمنع من استيفائه إذا كان الإسلام بعد القتل ، كالأبوة لما منعت وجوب القصاص على الأب للابن منعت الاستيفاء .

— ومنها استدلالهم فى امتناع صحة اللعان من الأخرس .

— ومنها استدلالهم فى توريث المبتوتة فى المرض .

— ومنها أن يستدل بإيجاب شىء فينتقض بإيجاب مثل ذلك فيما لا يقول به أحد كقولهم بأن دية الجنين تتحملها العاقلة فى سنة واحدة .

— ومنها استدلالهم فى أن أكثر الشىء يقوم مقام جميعه ، كأكثر الركعة .

— ومنها اعتلالهم فى أن الثمرة للبائع ، وإن كان قبل الإبار .

ثم يشير إلى النقض على الطرد الذى يقول عنه إنه أكثر من أن يحصى(١) .

وكذلك نقض العكس دون الطرد ، الذى يقول عنه إنه يورث ضعفا وإن لم يكن العكس شرطا ، ويضيف فيبيّن أنه لولا ذلك لما سقط به علل العقل رأسا .

ثم يذكر أنه ليس من الميسور على المعلِّل أن يخرج من النقض .

---

(١) انظر فقرة : ٢٨٥ من هذا الكتاب .

ولذلك ينصح الجوينى المعلّل بضرورة مراعاة التؤدة والتروّى قبل ملاقاة الخصم على ألّا يظن أن قوة طبعه كافية لردّ النقض ، بل يجب أن يلخص عبارته « فى أصول الشريعة عند الاستنباط على وجه لا يحتاج إلى إصلاح العبارة للعلة عند ورود الإلزام »[1] .

وبعد أن ينصح المعلّل ، ينتقل إلى السائل فيوجه نظره إلى ضرورة تأمل معانى المعلّل ، فيقف عند الألفاظ، ويتفهم معنى كل واحد منها ، بل ويقرر عليه ما يحتمل كل لفظ من معنى .

وينبّه إلى ضرورة استعمال الألفاظ فيما وضعت له عند أهل المذهب الآخذ به المعلّل .

ثم يرجع إلى المعلّل لينبّه إلى حيل السائل الذى قد يبدل الألفاظ .

وبعد عرض الإرشادات لكلٍّ من المتخاصمين ، ينتقل إلى فقرة أخرى حيث يتعرض لاختلاف الفقهاء فى كيفية توجُّه النقض على علل الشرع، ويبدأ بإثبات قول « أهل التحقيق » ، من السلف وهو :

« متى وجدت العلة فى غير موضع النصب والحكم بخلاف ما ادّعاه الناصب لها، كان نقضاً لها ، سواء كان الأصل فى ذلك النقض مخالفاً للفرع أو موافقاً له »[2] .

ثم يثبت قول بعض المتفقهة من المتأخرين فى ذلك حيث قالوا : « إذا أمكن التسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض ، سقط النقض بتلك التسوية »[2] .

ويشرع بعد ذلك فى إثبات عدة أمثلة .

ثم يبين أن القصد بالقياس هو التسوية بين الأصل والفرع فى موجب الحكم ، ويبيّن أنه إذا سويت فى النفى والإثبات بينهما بالغت فى تأكيد الجمع وصحة القياس ثم يقول : فإن لم يزد هذا تأكيدا ، فلا أقل من ألا يورث وهناً وضعفاً . .

---

(١) نفس المرجع .　　(٢) انظر فقرة : ٢٨٨ ، ٢٨٩ من هذا الكتاب .

ثم يذكر عدة احتمالات ويرد عليها فيما يتعلق بالعلة والقائس .

ويؤكد بعد ذلك أنه حيث لم تكن التسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض كان نقضا لا محالة .

ثم يواصل الكلام فى وجوه التسوية بين الأصل والفرع مع إشارة إلى غلط بعض المتأخرين مثل : أبى الحسين القطان وأبى على القطبى .

ويقول فى النهاية : إنه متى « جرت العلة بعد تقرر الشريعة سليمة على أصول الشرع صحت »[1] ، ويبين أن نقضها بما قبل الشريعة أو بعد نسخها ، يسلبها أهم أركانها ، وهذا هدم لها .

وهنا يبين أن علل الشرع تختلف عن علل العقل بأن هذه الأخيرة موجبة بأنفسها وأنفسها أحكامها[2] ، بينما تكون الأولى أى علل الشرع موجودة بزمن الشرع ، « وتثبت أحكامها لا بأنفسها ، ولكن بجعل الشرع . . . »[3] .

كذلك يبين أن العلة لا تنتقض بأحوال الرسول ، « فيما جعل الرسول مختصا به من الحكم ، لأنها لم تطلق تلك العلة إلا فى أعيان مخصوصة »[3] .

ثم يتعرض لمن أجاز التخصيص فى العلل حيث يبين أن العلة إذا انتقضت على الحكم بعينه بغير أصلها « فهى مقلوبة معكوسة لا محالة »[4] ، وتؤدى إلى الضدّ ويذكر عدة أمثلة على ذلك مثل : مايتعلق بسؤر مالا يؤكل لحمه .

ثم يثبت أن نقض الجملة بالتفصيل ممتنع أبداً .

أما التعليل بحصر الحكم بالعلة فجار مجرى الحدّ . ويبطل طرده ببطلان عكسه .

ثم يقف وقفة لها قيمتها من أجل تنبيه المتجادلين إلى كيفية الجواب على النقض ويعطى بعض مبادئ منها :

---

(١) انظر فقرة : ٢٩٩ (٢) نفس المرجع. (٣) نفس المرجع. (٤) فقرة : ٣٠٣

— أن يتمكن المتجادل من دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل فى حكم النقض[1] ، ويقدم الأمثلة على ذلك ، وهى تمثل تنوعاً له قيمته بالنسبة لإفادة ممارس الجدل .

— ومنها : أن يعلل السائل فى معارضة علة المسئول فينقضها المسئول بأصل لايوافقه السائل عليه[2] .

ويناقش عدة اعتراضات من أجل توضيح المقصود .

— ومنها : أن يمنع وصف الاعتلال فى موضع النقض على موافقة مافى العلة من الوصف مع اختلافهما فى الحكم[3] .

— ومنها : أن يكون التعليل لإثبات تأثير يخالفه الخصم فى ثبوته فى الموضع الذى ادعاه[4] .

— ومنها أن يبيّن المعلل أن الناقض ترك بعض أوصاف اعتلاله ثم نقضه[5] .

— ومنها : القول بتخصيص العلة لا على مذهب السائل الذى لا مذهب له ، ولكن بالبناء على أصل المسئول[6] ، ويذكر الجوينى أن أبا حنيفة رضى الله عنه قال بتخصيص القياس كصحة ذلك فى تخصيص العموم ، وإن كان البعض يبطل نسبة هذا القول إلى أبى حنيفة .

ويرى الجوينى أن هذا فى القياس محال؛لأنه يجعل الشىء الواحد علة ، والإثبات فى أمر واحد على وجه واحد .

— ثم يثبت رأى بعض من تقدم من المشايخ الذين كانوا يجيزون دفع النقض بضم زيادة إلى العلة . ويثبت أن هذا حكى عن أبى سريج .

ويشير إلى قصة الجدل بين إبراهيم النبى صلى الله عليه وخصمه الذى أبطل كلام الخصم بذكر الزيادة على ما ابتدأ به .

---

(١) فقرة ٣٠٦ (٢) فقرة : ٣١١ (٣) فقرة : ٣١٦ (٤) فقرة: ٣٢٦ (٥) فقرة: ٣٢٦
(٦) انظر فقرة ٣٢٢ من هذا الكتاب .

ويرى الجوينى أن الزيادة تحدث انتقالا من حجة إلى حجة ، وهذا انقطاع عن الأدلة لا محالة . ويثبت فى الوقت نفسه آراء من يختلفون معه فى ذلك .

ثم يتعرض للنقصان عن العلة بعد السؤال ، كما يثبت ما يمكن أن يدعيه الخصم انتقض العلة لمخالفتها لنص الإجماع ، أو نص كتاب ، أو نصّ سنة . ويبيّن أنه إذا لم يتمكن المعلل من الجمع بين العلة وما ذكر من النص ، تحقق دعواه ، وإذا لم يتمكن من ذلك بأى نوع من أنواع التأويل .. زالت دعوى النقض .

ثم يثبت أيضا أنه قد يدعى نقض العلة ، بما يتخيل للسامعين أنه نقض . ولكنه لا يكون نقضا إذا تأمله المعلل .

كما يبيّن أنه ليس على المعلل قبول ما لا يرى أنه يلزم نفسه به[1] .

وقد يدعى النقض بحكم أصل الفرع أو بضد حكم العلة ، بجزء من أجزاء العلة ، أو بما يؤثر فى الأصل والفرع جميعا ، أو أن يكون النقض فى مثل حكم العلة ، نظير العلة ، كل ذلك على تعليلهم كما يقول .

ثم يسترسل فيثبت أيضاً أنه قد يكون النقض بأن يكون التعليل بوصف بعبارة فينتقض بقريب من تلك العبارة .

ونراه فى النهاية يشير إلى أن المعارضة درجة أخرى ومحلها غير محل المناقضة ، ويذكر أمثلة متعددة لإثبات ذلك .

وبهذا يكون قد حرص على تسجيل أحوال النقض على اختلافها .

٨ — الفصل الثامن :

في الـكلام في القلب والعـكس :

يثبت الجويني في هذا الفصل أن القلب والعكس نوع من المقابلة ، وأن المقابلة تقع في الدعاوى ، التي هي المذاهب ، كما يقول ، وفي الأسئلة وفي الأدلة والمعاني .

ثم يشير إلى أن من المقابلة « ما هو معارضة محضة » ، وهو ما سيقف عنده بعد في فصل المعارضة ومنها ما هو اشتراك ، ويسمى كذلك في الظواهر والنصوص ، على نحو ما سيشرح ذلك بعد ، ويثبت أن أكثر ذلك يقع في العقليات(١) .

ويبيّن أن القلب والعكس يقوم على مبـــدأ معين ، وهو أن المعلوم بالضرورة يشترك فيه « أهل الضرورات » وهم الذين كملت عقولهم ، كما ذكر .

ولذلك إن جاز الانفراد لأحد المتجادلين بدعوى الضرورة فيما فيه الخلاف ، جاز لخصمه دعوى الضرورة ، على عكس دعواه في ذلك الموضع بما يدعيه . ويقول الجويني : « إذ ليس بعض المدعين في الانفراد بدعوى الضرورة أولى من بعض »(٢) .

ومزالق هـــــذا الأمر أنه قد ينتهي الخصم فيما ينفيه إلى إثبات عين ما يثبته في دفعه لخصمه ، ويترتب على ذلك قلب سؤال ودعوى الخصم .

ويقدم أمثلة متعددة ويشير إلى نفاة النظر جملة بضرب من النظر ؛ فتقلب عليهم لأنهم يثبتون ما به نفوا ما أثبتوا .

كما يشير أثناء كلامه إلى موقف المعتزلي القدري من مسألة علم الله ، من ناحية علمه بالمصلحة في أن يكون العالم على هـذا الوجه . . ويرد عليه بأنه ، لماذا وجب أن يرتب علم الله ، حتى لا يكون في معلومه من المصلحة سوى هـذا الذي عليه العالم ؟؟ فالله سبحانه وتعالى عالِم أزلي، والمعلوم الذي هو العالَم حادث . . . ويواصل ذكر الأمثلة ،

(١) انظر فقرة ٣٤٧ من هذا الكتاب . (٢) آخر فقرة : ٣٤٧

مثل : « لو كان الله مرئيا لصح أن يقابل ويُلمس » ، فيقال : لو كان الله موجوداً لصح أن يُقابل ويُلمس . فإذا قيل : قد يكون موجوداً ما لا يُقابل .. يكون الرد : « وكذلك يرى ما لا يُقابل ولا يُلمس »[1] إلخ .

ثم يشير إلى أن هذا يقع أيضاً فيما طريقه الاستدلال ، مثل : « إذا أجزتم السلم حالًّا فأجيزوا الكتابة حالّة » ، قلب عليهم بأن قيل : « وأنتم إذا أوجبتم الأجل فى السلم فهل أوجبتموه فى الكتابة »[2] .

ثم يقف عند « الاشتراك » فى النصوص والظواهر ويثبت أنه على وجوه[3] :

منها : أن يشترك فى المسألة الواحدة فى موضعين متضادين يستدلان جميعا بالخبر الواحد ، كما يشير إلى أن الظاهر الواحد قد يحتمل تأويلين ، وقد يشتركان فى الظاهر على وجهين ، وقد يستدلان بظاهر واحد ، كل واحد منهما فى أحد شقى المسألة[4] .

ويقف أيضاً عند التعلق بالقلب والعكس فى المعانى ، فيبيِّن أنه على وجوه :

منها : ما يبتدئ به المستدل استدلالا بالعكس .

ويثبت الجوينى اختلاف الرأى فيه ، فهناك من يرى أنه حجة ، وهناك من يرى أنه ليس كذلك . وقد أخطأ البعض وأوردوا ما حقيقته إيجابٌ ضد حكم الطرد به ، وقد بيَّن لهم الجوينى أن هذا ليس قياساً ؛ لأن القياس إلحاق الفرع بأصل علة تجمعهما فى الحكم ويراجع القائس الذى ألحق الفرع بأصل يناقضه ويضاده فى الحكم المطلوب ، مبينا أنه أوجب فى الفرع نقيض الحكم المطلوب فى الأصل . ثم يذكر أنه لا فرق بين ألا يجد أصلا لفرع عند القصد إلى القياس ، وبين أن يصير إلى أصل لا يشهد لما يطلبه من الحكم فى الفرع ، ولا يوجد فيه حكم الفرع بوجه ؛ إذ أن ذلك محال .

كما يبيِّن بعد ذلك أن من يطلب حكما من أصل ليس فيه ذلك الحكم

(١) فقرة : ٣٥٠ (٢) نفس المرجع . (٣) فقرة : ٣٥٢ (٤) فقرة : ٣٥٧

وفيه ضد ذلك الحكم و نقيضه ، كمن يطلب العدم من الوجود أو الوجود من العدم .. الخ. فهذه أحكام متضادة ، خاصة وأن القياس إلحاق الفرع بنظيره ، وليس إلحاق بخلاف على نقيضه .

ثم يفصِّل القول بعد ذلك مبينا أن من اعتل لحكم بما لا يجد له أصلا : يكون مدعيا فى تعلق الحكم بتلك العلة ويشاركه خصمه فيها ، على نقيض دعواه ، فإذا صار لإزالة المشاركة فى الدعوى إلى أصل على نقيض دعواه فى التعليل كدعوى الشركة للخصم على المخالفة فى موضع التعليل .

فهو إذن يرى أن العلة تكون فى أصل على وفاق حكمها ، وينبِّه بقوة إلى الخطأ الذى يقع فيه البعض عند ما يرد إلى أصل فى الحكم على نقيض العلة .. إذ كيف يكون شاهداً لها فى حكمها « وحكماها على التناقض والتدافع »[1] .

وينتهى إلى إثبات أن مجرد العكس فى الاعتلال يصيِّر الاعتلال حجة موجبة فى العقل والشرع على حدٍّ سواء .

ويتعرض للآية الكريمة ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٢٢ : ٢١) مبينا أن هذا استدلال بالطرد وليس بالعكس ؛ لأن الاستدلال على نفى الإله بفساد العالم ، ولم يستدل بفساد العالم على أنه إله واحد ، لكن استدل بوجود العالم على الوحدة ، وبفساده على التعدد[2] .

ثم ينتقل إلى وجه آخر من وجوه القلب والعكس وهو الإشراك فى العلة على وجه التصريح بها فى نقيض ما علّق المعلل به الحكم بلا زيادة ولا نقصان[3] .

وهذا النوع من القلب إذا زاد كل واحد من الخصمين فيه وصفاً ، يخرج عنه النقض ولم يكن فيه القلب[4] ، ويبين ذلك بأمثلة متعددة .

---

(١) انظر فقرة : ٣٦١ من هذا الكتاب .　　(٢) فقرة : ٣٦٢　　(٣) فقرة : ٣٦٩
(٤) فقرة : ٣٧٠

ومن وجوه القلب والعكس أيضا ما يجرى مجرى التصريح في صد الحكم بالأصل الواحد ؛ فيقصد به القلب في المقصود من الحكم[1] .

ويثبت الجويني أنه يسمى « القلب الصريح » لأنه يمكنه التصريح بما ينافى في حكم خصمه المقصود من العلة . ويشرح ذلك مستعينا بالأمثلة .

ويذكر من وجوه القلب ما يسمى بقلب « فرض وتصوير » .

ثم القلب المسمى بالقلب المبهم ، وقلب التسوية أو قلب فرق .

وكذلك قلب التقديم والتأخير .

أما قلب التغيير فهو كما يذكر ، أضعف أنواع القلب قدحا في قياس المبتدئ به .

ثم قال بأنه يجوز قلب القلب أى أنه مقبول .

وبهذا يكون قد تعرض لمختلف أنواع أو وجوه القلب والعكس مبينا ما يتميز به كل وجه عن الآخر ومثبتا لمزالق كل ومعايبه ، كما اهتم بتوجيه كل من المتجادلين إلى كيفية بناء كل وجه . وما يصح فيه وما لا يصح . معتمداً في ذلك على الأمثلة الشرعية والعقلية . كما حرص على التعرض إلى المسائل الشائعة بين أهل المذاهب المتطاحنة والتي تمس مسائل جوهرية من عقائدية إلى فقهية ، إلى تفسيرية .

وهو في كل هذا يقف موقف الرشد الأمين على العلم والعلماء .

٩ — الفصل التاسع :

في بيان ما يدفع به القلب :

يتعرض الجويني في هذا الفصل الوجوه التي يدفع بها القلب فيذكرها على التوالى ويشرح كلا بمثال أو أكثر .

---

(١) فقرة : ٣٧٢

منها ـ أن يكون القالب قد أحال بالحكم على غير موجب التعلل .

ومنها ـ أن ينكر المعلل من القول بقلبه من غير تسليم بالمسألة .

ومنها ـ ألا يظهر تأثير وصف الاعتلال على أصل القالب .

ومنها ـ أن يكون القلب منقوضا على أصل القالب دون أصل المعلل .

ومنها ـ أن يكون القلب فى غير موضع فرض المسئول .

ومنها ـ أن يكون القلب صريحا كالعلة .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان ما يعد من فساد الوضع ويشير إلى عدة حالات .

منها ـ أن يكون القائس مفرّقا بين ماجمع صاحب الشريعة بقياسه أو جامعا بين ما فرّق صاحب الشريعة بينهما .

ويثبت الجوينى بعد ذلك « أن كل قياس قابل كلاما لصاحب الشريعة على المضادة وأراد القائس تأويله بالقياس على وجه لا يلائم اللفظ لا على ضرب من التعسف أو نوع من بعد ، لا يقبل ذلك القياس مع ذلك الخبر بذلك الوجه من التأويل » .

ويذكر بعد ذلك العديد من الأقيسة التى ردها مبينا أنها جميعا من الأخبار الظاهرة التى تحتاج إلى تعسف فى التأويل وأن تأويلها بالقياس لا يقبل ، والقياس عندئذ فى هذه الحالة من باب فساد الوضع .

ومنها : أن يجعل الحكم فى غير محل العلة ، كالتعليل مثلا فى وجوب الصوم بالشروع فيه بأنه عبادة ، تجب الكفارة بإفسادها .

ومنها : التعليل بالإثبات للنفى ، وبالنفى للإثبات . وبين الجوينى أن لا حكم نفيا كان أو إثباتا إلا ويجب تعليله ، والفرق بين الشرعيات والعقليات أن الحكم فى العقليات للعقل لا بجعل جاعل ، وفى الشرعيات يقف على اختيار الشارع[1] .

---

(١) فقرة ٢٠٤ .

ومنها : أن تنصيب علة ما ، ثم تكون مرة للإيجاب ومرة للإسقاط .

ومنها : أن يجمع المعلل فى علة بين وصفين لهما حكم ؛ فيجعلها لأجل الحكمين لحكم ثالث ، ويرده إلى الأصل .

ومنها : أن يكون الشرع قد قرر جملتين على حكمين مختلفين فيجعلهما المعلّل فى حكم واحد فى بعض المواضع .

ومنها : أن يجعل المعنى لضد ماجعلته الشريعة له .

ومنها : أن يعلل بحكم شرعى لإثبات أمر حسى عقلى .

ومنها : أن يتمكن الخصم من جعل ماجعله علةً للحكم أن يجعله لخلاف ذلك الحكم ، فيكون منه أوجب كذا ، أسقطه خصمه به[1] .

ومنها : أن يكون حكم العلة تسوية بين الأصل والفرع ، وعند الكشف يكون الأصل على مضادة الفرع .

ومنها : مايمكن فيه تبديل الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم ، وذلك لا يكون إلا فى العلل المأخوذة من أحكام الشرع ، لأن علل الشرع فى أكثرها يكون المعلول غير العلة .

ويبين أن علل العقل تكون فيها العلة والمعلول واحدا . ولذلك فلامعنى لدعوى التبديل فيها مع إقرار المعلّل أنهما واحد .

ويحرص الجوينى هنا على بيان أن تحقيق القياس فى الشرع يقتضى جعل « شرط صحة جَرْيه على أصول الشريعة ، وسلامته مما يدفعه من نص بكتاب أو سنة أو إجماع ، أو قياس أقوى منه ، وسلم من القول بموجبه أو منع بأحد الأصلين أو على الأصلين »[2] .

---

(١) فقرة ٤٠٨ (٢) انظر فقرة ٤١٤ من هذا الكتاب

ثم يواصل فيثبت أنه لو دلّ المعلّل على صحة اعتلاله بأقوى دليل ، وأقر الخصم بقوة ذلك الدليل ، ثم وُجد له نقض بأصل من أصول الشريعة ، لم ينفعه ذلك الدليل مع قوته بإقرار الخصم[1] .

ويفسر ذلك ويشرحه بأمثلة متعددة مع نقاش كل مثال ، وفحص كل برهان بدقة تكشف عن مقدرته المنطقية وتمتعه بصقل ذهنى رفيع .

ومنها : أن تأخذ نفس المسألة بعباراتها فتجعلها علة بالرد إلى نفس المسألة بعينها ويضاف إليها ماله مثل حكم مايدعيه فى موضع النزاع .

ولهذا يكون الجوينى قد أعطى فى هذا الفصل عدداً لا يستهان به من الأمثلة الموضحة لأوجه القلب وفساد الوضع ؛ مما يجعل من مصنفه هذا مرجعا ثمينا لمن يودّ أن يكون من أهل صنعة الجدل والفقه وأصوله .

١٠ — الفصل العاشر :

فى بيان عدم التأثير :

يشير الجوينى فى هذا الفصل إلى مالا حاجة إليه فى الاعتلال ، ويسمى بـ « عدم التأثير » وهو حشو . أو لغو . أو لا فائدة فى ذكره .

ثم يقول : « كل وصف عصم به الاعتلال عن النقض ، أو تغيَّر بوجوده الحكم كان مؤثراً لا محالة ، إذا كان مذكوراً على شرط القياس »[2] .

ثم يشير إلى مالا يكون حشواً ولا يسميه الفقهاء « عدم تأثير » ويبين أنه على وجوه :

منها : مايدعيه المعترض فى الوصف .

(١) نفس المرجع (٢) انظر فقرة ٢٤٧ من هذا الكتاب .

ومنها : ما يدعيه فى الأصل .

ومنها : مايدعيه فيما قيد به الحكم .

ومنها : مايدعيه فى موضع النزاع .

ومنها : ما يدعيه فى جملة الاعتلال .

ومنها : مايدعيه فى تعيين الأصل .

ويقف من بعد ذلك عند كل من هذه الوجوه شارحا موضحا معلقا ، ذاكراً أمثلة من الشرع .

ثم يذكر وجه الجواب عن سؤال عدم التأثير ويقول إنه على أضرب :

منها : أن تقول : ما أوردته مطالبة منك إياى بطرد عكس العلة حتى لا أوجد الحكم إلا وأوجد هذه العلة ، وهذا لا يلزم فى علل الشرع .

ومنها : أنه لا يمتنع تعليقى الحكم فى هذا الموضوع بهذا الاعتلال وإن كانت له علل أخر .

ومنها : أن التأثير يجب أن يكون على أصل المعلِّل وإذا أريتهُ من أصلى فى موضع واحد كفانى .

ومنها : أن ثبوت الحكم فى الأصل مع فقد العلة، ومع وجودها يدل على تأكد ثبوته وذلك لا يمنع من القياس عليه ، ويؤكد صحة الإلحاق به .

ومنها : إذا وجد فى الأصل موضع مايفقد الحكم ، بفقد العلة ، بان تأثيره .

وينتهى بإثبات « أن الوصف فى العلة لا يكون قط إلا لدفع النقض حتى إذا سَلِمَ عكسه عن النقض كما سلم طرده كان أقوى، لأنه اندفع عنه النقض من الوجهين »[1]

(١) انظر فقرة ٢٤٧ من هذا الكتاب .

١١ — الفصل الحادى عشر :

في الكلام على القياس بوجوه الفرق :

يبدأ الجوينى أولا ببيان حقيقة « الفرق » فيقول :

« هى الفصل بين المجتمعين فى موجب الحكم بما يخالف بين حكميهما[١] » .

ثم يتبين أنه على ضربين :

الأول : فصل الحكم عن العلة .

والثانى : فصل الفرع عن الأصل بمعنى يفرّق بينهما ظاهر واضح ، أو كما يقول بيّن[٢] .

ويؤكد بعد ذلك أن الفصل يكون بين مجتمعين وليس بين الوصف والحكم ويشرح ذلك بأمثلة متعددة .

كما يثبت أن العلماء اختلفوا فى صحة الضرب الثانى ويذكر حجج كل فريق منهم ويشرح المقصود بالفرق ، ويطيل فى بيان حقيقة هذا الوجه ، ثم ينتقل إلى الجواب عما تعلق به من منع الفرق . فيذكر حالات متوالية فى القول والرد للاحتجاج .

١٢ — الفصل الثانى عشر :

فى الجواب عن الفرق :

يثبت الجوينى فى مستهل هذا الفصل أن مايقال عن مبتدأ القياس من المنع[٣] والنقض ، وفساد الوضع ، وعدم التأثير ، والقلب ، والمعارضة ، فهو يقال على الفرق ثم يسترسل فى بيان ذلك فيقول :

(١) انظر فقرة ٤٤٨ من هذا الكتاب .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) ينظر ص ٣٠٢ فقرة : ٤٧٤ وما يليها من هذا الكتاب .

منها : أن يبنى المعلل ، إذا كان مسئولا ، على أصله من القول بالعلتين والمنع من الفرق .

ومنها أن يكون جمع المعلِّل موافقاً لجمع صاحب الشريعة .

ومنها : أن يكون نفس الفرق يوجبه للجمع والتسوية ؛ فيكشف عنه ليسقط الفرق .

ومنها : أن يسوى بين ما فرق بمعنى لا يكون فى فرقة .

ومنها : أن يكون فرقه بنفس العلة التى كانت معارضة لها .

ومنها : أن يقول : معناك فى الأصل يفيد فى موضع النزاع .

ومنها : أن يقول : معناك فى الأصل وفق معناى فى الحكم ؛ فلا يلزمنى منه شىء ، وما عدت إليه من معنى الفرع ، فهو ابتداء معارضة .

ومنها : ألا يجد أصلا لما عكس من المعنى فى الفرع .

ومنها : أن يقول : أليس افتراقهما لم يؤثر فى الوجه الذى به جمعت بينهما فى الحكم ؟

ومنها : أن يجعل فرقه لمثل حكم علته .

ومنها : ألا يعين لفرقه حكما على التعيين ، وتكون العلة لأمر على التعيين .

ومنها : أن يوجب فرقا على المعلل فيما جمع ، لأنه فرق بينهما من وجه آخر فى غير ما جمع .

ومنها : أن يكون فرقه لا تأثير لمعناه فى الفرع .

ومنها : أن يفرق بالنص فيقول : هذا منصوص عليه، وذلك غير منصوص عليه.

ومنها : أن يقول المعلل : إذا علات أصل اعتلالى بعلة أخرى قصداً إلى الفرق

بينه وبين الفرع فيما جمعت ؛ فقد سلمت معناى ، وأنا لا أسلم لك معناك فقد أقررت بصحة ما قلتُ ولم أقر بصحة ما قلتَ فلا يلزمنى منه شىء .

ومنها : ألا يُبيِّن وجه تعلق الحكم بما يذكره من الفرقين أيضا فى الشيئين أو فى أحدهما .

وبهذا أعطى الجوينى مختلف ما يجب أن يقال فى الجواب عن الفرق .

١٣ — الفصل الثالث عشر :

فى صحة الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصلين بين الخصمين متفقى الحكم مختلفى موجب الحكم ، ومايتعلق بذلك من وجوه الكلام فيه :

يثبت الجوينى فى بداية هذا الفصل أن هذا النوع من القياس هو الذى يسمى : « العلة المركبة »[1] وأنه يقع على أوجه :

منها : ما يكون تركيبه فى وصفه، ومنها ما يكون تركيبه فى أصله، ومنها ما يكون تركيبه من أصل ناقض به الخصم مذهبه فى نظائره التى يخالف فيها خصمه .

ويقف عند النوع الأول وهو ما يكون تركيبه فى وصفه ، ويعطى أمثلة متعددة منها مثلا : أن يقول فى فساد الصلاة بغير لفظ التكبير ، أو بغير التشهد .. الخ[2]

أما النوع الثانى وهو مايكون التركيب فى أصله وهو «أن يأخذ علة المسألة فيردّها إلى هذه الأصول التى جعلناها على التركيب فى الوصف»[3] وهو كثير أيضا : مثال ذلك أن يقول طهارة عن حدث ؛ فلا تصح دون النيّة ، كما لو تطهر بسؤر السباع[4] .

وينتهى إلى إثبات أن كل ماجُعل وصفا فى المركب صح أن يُجعل أصلا، وماجُعل أصلا

---

(١) انظر فقرة ٤٨٨
(٢) نفس المرجع .
(٣) فقرة ٤٤٩
(٤) نفس المرجع .

صح أن يجعل وصفا كغير المركب من العلل . كما يثبت أن كل مسألة تنصب فيها علة مركبة فى وصف أو أصل ، فمن تلك المسألة يتمكن الخصم أن يركّب علة مركبة للأصل أو الوصف ويحرص الجوينى على ذكر مختلف الآراء فيما يتعلق بما هذا وصفه من القياس مبينا أن البعض قد أباه بينما أخذ به آخرون . وقد خطأ من أباه . ويذكر حجج أولئك وهؤلاء بكل دقة مع ذكر تقييم لكل. ويتبين من خلال نقاشه وتقييمه لمختلف الحجج والبراهين أنه ينبِّه إلى أن الدليل الصحيح ليس؛ كالإجماع فإن الإجماع على صحته يوجب العلم بصحته ـ وظهور التأثير على أصل الخصم ليس من الإجماع فى شىء ، لكنه موافقة للقياس مع أصل لا يُدرى صحته وفساده. ويشير إلى أن ألوان الدفوع لكلام الخصوم قد تحددت معالمها لدى من تبحّر فى الجدل ، وأنواع العلوم أصلا وفرعا من أمثال الشافعى[1] رضى الله عنه ، ومن سار على منواله من أصحابه الذين دققوا فى استخراج الدقائق فى أنواع العلوم . وذكر أن هؤلاء قد اقتصروا على « التنبيه فى المعانى دون التحرير والتكثير فى العدد ثم من بعدهم زادوا وحرزوا وأكثروا »[2] .

وقد وقف عند قول من قال بالاقتصار على مافعله السلف ـ وذكر أنه لو كان ذلك واجبا « لكانت الزيادة على الكتاب من صاحب الشريعة باطلا ، وكانت الزيادة على ما أصّل صاحب الشريعة من التفريعات وأنواع الحجج وتمهيد القواعد ، وترتيب المسائل وتلخيص الطرق باطلا »[3] .

ثم بيّن أن السلف وإن كانوا لم يعملوا تحت تسمية « الخلاف » إلا أنهم ذكروا المسائل وأوردوا شبه المخالفين عن طريق السؤال والجواب . كما ذكر أنهم كانوا يقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة دون تقرير المذاهب

(١) فقرة ٥٠٠ (٢) نفس المرجع . (٣) نفس المرجع .

ودون ذكر أسماء الخصوم ، أى دون تصريح بتركيب العلل من المذاهب المختلفة .

وذكر أنهم قد اكتفوا بالتنبيه دون التطويل والتكثير . إذ لعل الله سبحانه وتعالى يخص البعض بجودة القريحة ، وزيادة الفهم بحيث يصيرون أفقه ممن سبقوا .

وذكر حديث الرسول عليه الصلاة والسلام : « رحم الله امرأً سمع مقالتى فوعاها ، وأدّاها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، وإلى من ليس بفقيه »[1] .

كما أشار إلى أن المتأخرين قد ابتلوا بمحدثات المخالفين من الحيل والشُّبه فى الكلام على السنن ، والآثار ، والأحاديث الصحيحة عن الرسول عليه السلام . فكما تفرّعت تلك الحيل ، تفرعت الردود عليها المتفرعة عن الأصول الصحيحة .

وينتهى من ذلك كلّه إلى إثبات أقوى الأقيسة ، وهو ما يكون تركيبه فى وصفه لأن مركب الوصف أجمع للأصول ، وأبعد عن النقض والمنع ، والغالب فيه أن يكون القياس وصفيا لا اسميا .. الخ[2] .

ويأخذ بعد ذلك فى تفنيد أنواع النقد التى يمكن أن توجه لهذا اللون من القياس ، وقد وقف وقفة طويلة عند « التعدية » مفنداً جميع ما قيل فيها ، مبينا الفروق بين مختلف الأقوال ...

ثم يشير إلى وجه الخروج عن عهدة ما يرد على المناظر من قياس ركّب أصله من مذهبين مختلفين ، شارحاً طريقة الأستاذ أبى إسحاق ، وهو الشيرازى رحمه الله ، ذاكراً العديد من الأمثلة التى تبيّن قيمة هذه الطريقة وصلاحيتها فى القياس للوصول إلى المطلوب فى حدود أنواع القياس التى ذكرها .

---

(١) فقرة ٥٠٦ (٢) فقرة ٥٣٠

١٤ — الفصل الرابع عشر :

فى كيفية البناء :

يشير الجوينى فى هذا الفصل إلى ما يمكن أن يطرأ على المسئول من الالتباس فى كيفية البناء . وذلك لكثرة شعب القياس، ولذلك يحرص على أن يكشف عن الأمر ليتضح وجه التصرف عند التعلق به ، فيثبت أن البناء يقع على وجوه . ويذكر عشرا وهى[١] :

ما يسمى : بناء أصل .

وما يسمى : بناء وصف فى الأصل .

وما يسمى : بناء وصف فى الفرع .

وما يسمى : بناء عدم الفاصل .

وما يسمى : بناء الشىء على مقتضاه .

وما يسمى : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة .

وما يسمى : بناء الشىء على ما هو مبنى عليه بكل حال .

وما يسمى بناء الشىء على ما هو مبنى عليه فى بعض الأحوال .

وما يسمى : البناء على النكتة .

وما يسمى : بناء سبر الحال فى النكتة .

ويبين فائدة البناء فيقول : « إنما يستحسن البناء ممن يعلم ضعف كلامه فى موضع النزاع » وإذا لم يكن كذلك فلا معنى للبناء .

ويبين الجوينى بعد ذلك هذه الوجوه العشرة بأمثلة متعددة شارحا موضحا المقصود بكل بناء ، ليعاون المسئول على الصمود أمام دفوع خصمه .

---

(١) ص ٣٤٢ فقرة ٥٣٧ وما يليها .

١٦ — الفصل الخامس عشر :

في التعلق بالأولى :

يبدأ الإمام ببيان صورة التعلق بالأولى : وهى : أن يذكر متفقا عليه .

ثم يذكر عدة أمثلة ، منها ما قاله الشافعى رضى الله عنه من أن « الخنزير أسوأ حالا من الكلب ، فإذا وجب التعفير والعدد فى ولوغ الكلب ، فالخنزير أولى به[1] » .

ثم يذكر أن هذا المثال وغيره مما ذكره يمثل الأولى فى الوصف ، ثم ينتقل إلى الأولى فى الأصل ، وذلك مثلا : « يقول المسلم مع تمسكه بالإسلام الذى يوجب التخفيف ، ولم يوجب تخفيفا عليه فى الظهار ، فلأن لايخفف فيه عن الذمى مع فقد الإسلام أولى[2] » .

ويرد الجوينى على من يرى أن لفظ « أولى » قد وضع أصلا للترجيح ، وبالتالى لا يصح استعماله إلا للترجيح ، بأن اللفظ قد وضح للتنبيه ، وبين أن هناك حاجة إلى التنبيه على ما وقع الاتفاق عليه من معنى موجب للحكم ، لبيان أن موضعه من النزاع أظهر .

ثم يعرض لبعض ما يعترض به على التعلق بالأولى ، ومن أبرز هذه الاعتراضات قول من قال : إن دعوى التعلق بالأولى، هى دعوى قياس المنصوص على المنصوص .

ويواصل الجوينى الرد والبيان ، حتى ينتهى إلى إبراز كيمية التعلق بالأولى بوضوح يختفى معه كل لبس .

---

(١) فقرة ٥٤٨

(٢) آخر فقرة ٥٤٨

١٦ — الفصل السادس عشر :

في التعلق باستصحاب الحال :

يذكر الجويني أن كل من نفى حكما سهل له التعلق باستصحاب الحال .

كما يذكر أن من العلماء من منعه ، ومنهم من أجاز الاحتجاج به .

ومنهم من فصّل فيه الأمر مبينا أنه إذا استند استصحابه إلى أصل حكمه بثبوته وصحته بدليل صح الاحتجاج به وإن لم يستند إلى أصل ، فذلك لايجوز[١] .

ويبين الجويني أن التعلق به للاحتجاج لايجوز ، لأنه تعلق بمحض الدعوى حيث لا كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس ، ولا إجماع ، ولا شيء من وجوه الأدلة ، إذ كل دليل يدعيه فهو قبل موضع الخلاف ، وموضع الخلاف عريٌّ عنه .

كما يبين أن المجتهد لو أراد أن يعتمد عليه في تصحيح الحكم في الحادثة لا في المناظرة ، دل أنه ليس بدليل يحتج به ، ويبين الجويني بوضوح أن السبب هو أن موضع الإشكال لاينحل به ، ولأنه متمسك بالوفاق بعد الخلاف ، أو بالأصل حيث لا أصل .

كما يبين أنه لايعارض به عموم ، ولاقياس ، ولا شيء من الأدلة ، فلم يكن دليلا في نفسه كسائر الدعاوى . كما يذكر أنه لا استصحاب إلا ويمكن قلبهُ وعكسه[٢] . ويذكر بعد ذلك عدة أمثلة .

وبهذا يوضح القول في التعلق باستصحاب الحال .

---

(١) فقرة ٥٥٧ .

(٢) نفس المرجع السابق

١٧ — الفصل السابع عشر :

في التعلق بعدم الدليل وبأن النافي هل عليه دليل ؟

يبدأ الجويني بإثبات صورته وهي أن يسأل عن النية في الوضوء ، أو شرط الولي في النكاح[١] أو غير ذلك من المسائل ، وعن الدليل . هذا في حالة اختلافه مع الخصم .

ويبيّن أن النافي إما المسئول أو السائل ، والمسئول فيما ينفيه مدّع ، والسائل منكر ، وعلى المدعي البيّنة ، وليس له أن يطالب السائل المنكر أن يورد الدليل على خلاف ما قال[٢] . ويلاحظ أن للنيّة هنا دورها في بعض الحالات . « فلا يعلم شغل ذمته بذلك الحق إلا الله تعالى »[٣] .

ويتعرض الإمام بعد ذلك للنافي للدليل ، الذي يدعي النفي مطلقا ، على دعوى القطع .. ويبيّن فساد ذلك من وجهين :

أحدهما : أنه يجب القطع في الحكم في مسائل الاجتهاد ، وهذا خلاف الإجماع .

والثاني : أنه يجب في مسألة الاجتهاد أن ينفرد أحد عنه من العلماء برواية خبر أو قياس لم يبلغه ، وهذا معلوم سقوطه قطعا .

ثم هناك ما يمكن أن يخالفه .

وينبه الجويني إلى ضرورة الابتعاد عن جهالة التلاعب بدين الله تعالى[٤] .

١٨ — الفصل الثامن عشر :

في التعلق بالتقسيم :

يستهل الجويني هذا الفصل ببيان أنه متى أمكن تقسيم الأمر وإبطال الكل ما عدا قسماً واحداً . فهذا يثبت ببطلان ما عداه .

(١) فقرة : ٥٥٩ (٢) فقرة ٥٦٠ (٣) فقرة : ٥٦٢ (٤) فقرة : ٥٦٨

ولو بطل الكل بطل الأمر كله «أى بطل حصول شيء مما يدّعيه منها مدّع»[1].

ويبيّن الجوينى أن للخصم أن يضيف قسما ، لا يدخل فى معانى أقسام الخصم الآخر ، لكى يكون نقضا لكلامه بلا خلاف ، كما يشير إلى اختلاف الرأى فى أن يكون نقضا .

١٩ — الفصل التاسع عشر :

فى بيان ما لا يصح من الاعتراضات وما أحدث من الرسوم الفاسدة :

يشير الجوينى فى بداية هذا الفصل إلى أنه سبق أن أدرج الكثير منها عند بيانه لفساد الوضع وأنه يذكر هنا ما يصح أن يكون قد أغفله . ويذكر ما يقرب من الاثنتين وعشرين حالة نوردها على التوالى :

— أن يقول السائل المعلِّل : لو كان ما ذكرته علة لكذا ، وجب كونها علة لكذا[2] .

— أن يستدل بارتفاع توابع الشيء على ارتفاعه فى تعليله[3] .

— أن يقول فى أصل الاعتلال : إنه متأخر عن الفرع[4] .

— فى وصل العظم النجس بما انكسر من عظم الإنسان[5] .

— أن قالوا قياس الوتر على المغرب لا يجوز[6] .

— أن قالوا قياس صوم رمضان على صوم التطوع فى باب النيّة ، أن هذا قياس الأقوى على الأضعف والمتبوع على التابع[7] .

— أن يقول : جعلت العلة بعض المعلول ، وذلك تعليل الشيء بنفسه ؛ فيكون الشيء معلولا بما هو معلول به[8] .

(١) فقرة : ٣٦٨ (٢) فقرة ٥٧٥ (٣) فقرة ٥٧٦ (٤) نفس المصدر .
(٥) فقرة ٥٧٧ (٦) فقرة ٥٧٩ (٧) فقرة ٥٨٠ (٨) فقرة ٥٨١

— أن يقول : هذا قياس إذا تأملناه كان حكم الفرع فى مبناه أعمّ من حكم الأصل[1] .

— أن يقول : هذا قياس على موضع الرخصة[2] .

— أن يقول : هـذا قياس فى طلب حكم مسنون عن حكم مفروض ، وذلك غير جائز لتنافيهما[3] .

— ومنها أن يوجب بمعنى عام حكما على الخصوص فى الفرع وعمومه ظاهر فى الأصل[4] .

— ومنها أن يعارض السائل علة المسئول بعلة يمكن المسئول جعلها أصلا فرعا لعلة نفسه ؛ فتصير معارضة لعلة السائل لإسقاط معارضته من نفسها[5] .

— ومنها أن يقصد إلى إسقاط علة المسئول بمعارضته يزيد فى الوصف على أوصاف علة المعلل[6] .

— ومنها أن يقول : حكم العلة متأخر عنها فى الثبوت ، فلا يجوز أن يكون حكما لها ، ولا هى علة له[7] .

— ومنها أن يعترض فى حقوق الله بأنها لا تقاس على حقوق الآدميين ، لانفصال أحدهما عن الآخر فى الوجوب[8] .

— ومنها قول السائل : إذا كان الحكمان ثبتا معا ، ووردا على وجه واحد ، لا يجعل أحدهما تبعاً الآخر بالقياس[9] .

— ومنها الفساد لا يجعل علما على الصحة[10] .

---

(1) فقرة ٥٨٢ (2) فقرة ٥٨٣ (3) فقرة ٥٨٥ (4) فقرة ٥٨٦
(5) فقرة ٥٨٧ (6) فقرة ٥٨٧ (7) فقرة ٥٨٩ (8) فقرة ٥٩٠
(9) فقرة ٥٩١ (10) فقرة ٥٩٢

— ومنها أن قالوا فى مبهم الحكم : إن ذلك لا يجوز إذا كان عند التفصيل فيه نزاع[1] .

— ومنها القول بأن قياس داخل العبادة على خارجها لا يصح[2] .

— ومنها القول فى القياس : إذا كان الفرع والأصل فى الحكم المطلوب على شرطين متنافيين لا يصح .

— ومنها أن قالوا فى القياس : إذا كان الفرع والأصل فى الحكم المطلوب على شرطين متنافيين أن هذا لا يصح[3] .

— ومنها أن قالوا فيمن ركّب العلة من أوصاف فيها كلها اختلاف بين الخصمين[4] .

— ومنها أن تركّب العلة عن أكثر من خمسة أوصاف[5] .

ونرى الجوينى فى كل من هذه الحالات يبيّن ويوضّح ويشرح من أجل إبراز موضع الخطأ ، وما يجب أن يقال فى مثل هذه المواقف .

وهو فى كل هذا يسلح المجادل بأدق سبل الردّ والمعارضة الصحيحة التى تكون من أجل إبراز الحقيقة وليس المماراة أو المخادعة ، أو السكوت عن مواضع الغفلة والجهل .

٢٠ — الفصل العشرون فى المعارضة :

يستهل الجوينى هذا الفصل بإثبات أنه سبق له أن ذكر حقيقة المعارضة . وهى : طريقة صحيحة فى إسقاط كلام الخصم ، لأنه مساواة للخصم فى مقصده على نقيض مراده ، فصار كالمناقضة وغيرها من أنواع الأسئلة ، ثم يبيّن أن هذه تصح بجنسها وأنها تكون فى موضع دلالة الخصم ، على نقيض مايدعيه[6] .

(١) فقرة ٥٩٣ (٢) فقرة ٥٩٤ (٣) فقرة ٥٩٥ (٤) فقرة ٥٩٦
(٥) فقرة ٥٧٩ (٦) ص ٣٨٤ فقرة ٥٩٨

— ومن هذا : معارضة الدعوى بالدعوى[1] .

— ومنها أن يقول أحدهما لصاحبه : لو جاز كذا ، لجاز كذا[2] .

— ومنها أن يقال : إذا جوزت كذا ، أو قلت بكذا فهلا قلت كذا[3] .

— ومنها أن يعارض الحجة بمثل ماادعاه عليه حجة .

وهنا يذكر الجوينى أن هذا فى الشرعيات على وجوه :

— منها أن يعارض لفظا بلفظ ، كما يصح أن يعارض بالإجماع ، وبالقياس ثم يوضح الجوينى أنه قد تتصور الدعوى من كل واحد من الخصمين بثبوت الإجماع على صحة مايدعيه .

كما إذا عورض المتعلق بالإجماع بلفظ : نُظر فى اللفظ ، فإن لم يثبت بطريق يقطع به ، سقط ذلك فى مقابلة الإجماع : ثم يبين أنه إذا ثبت بطريق يقطع به ، فإن أمكن تأويله بالإجماع ، وترتيبه على الإجماع زال التعارض .

ثم يذكر أنه إذا لم يمكن الجمع بينهما نظر فى طريق الإجماع - فإذا تبين أنه أى الإجماع لم يكن على وجه يوجب القطع ، حُكم بسقوط الإجماع - ثم يقول إنه إن لم يكن طريقه القطع ، استدل بالإجماع على انتساخ اللفظ بما يصح به النسخ ، وإن لم يحدّ باسمه[4] .

أما إذا عورض بالقياس ، وكان القياس فى معنى النص ، وطريقه مقطوع به ولم يكن طريق الإجماع على القطع ، حكم بزوال الإجماع ، وإن كان طريق الإجماع على القطع ، سقط القياس - وهكذا يواصل الشرح والبيان لدقائق مثل هذه المواقف فى المعارضة ، حتى يتقوى المجادل بأرشد السبل وأصحِّها فى تحصيل العلم بالحقيقة .

---

(١) نفس المرجع السابق (٢) فقرة ٥٩٩ (٣) فقرة ٦٠٠ (٤) فقرة ٦٠٢

٢١ — الفصل الحادى والعشرون :

فى أحكام المعارضة :

يثبت الجوينى فى مستهل هذا الفصل أن المعارضة ضرب من المناقضة ـ ولكنها مناقضة قوية بل هى من أقوى أنواع المعارضات .

ويذكر الباحث بأن كل مناقضة معارضة وإن كان ليس كل معارضة مناقضة وهو ماسبق أن بيّنه .

ويثبت أنها أى المعارضة قيل فيها : « إنها إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما فى الحكم ، نفيا كان أو إثباتا »[١] أو « إلزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره ؛ أو بأن يجْرِى علة قول فيما أجراه فى نظيره »[٢] ثم يبيّن أنه متى ألزم أحد الخصمين صاحبه إجراء علة فى موضع يمتنع من إجرائها فيه ، وهو يجريها فى نظيره ؛ فقد ناقضه من وجه ، وعارضه من وجه .

ثم يحدد فيقول :

« ومتى عارض دليله بآخر ، أو عارض دعواه بنقيضها ؛ أو دليله بقلبه عليه فى الاستدلال به فى غير الوجه الذى استدل به مدعيه ؛ فذلك معارضة لامناقضة »[٣] .

وبهذا يبين الفرق بين المعارضة والمناقضة ـ وذلك بعد أن يذكر أيضا أن المعارضة بالدليل على الدليل تصح ، وأن المناقضة لاتكون بالدليل .

ثم يشرع فى إثبات أحكام المعارضة فيذكر أول مايذكر ـ أنها سؤال صحيح ويعرض مختلف الآراء فى هذا الحكم .

ويوضّح الأدلة على أنها استفهام ليبيّن أن المجادِل إذا عارض الدعوى بمثلها فعبارته أن يقول :

---

(١) ص ٣٨٩ فقرة ٦٠٣ (٢) نفس المرجع . (٣) نفس المرجع .

« إذا قلت كذا ، فهلا قلت فى مثله كذا ؟ ولِمَ فرّقت بينهما وهما نظيران؟ ».

ثم يذكر أن الله سبحانه وتعالى قد أنزل فى كتابه ما دَلّ على صحة المعارضة فى أكثر من موضع ، ويذكر عدة آيات كريمة بياناً لذلك .

ويرجع إلى إثبات الاختلاف فى صحة معارضة الدعوى بالدعوى وينص على آراء الكعبى بعد ذكر رأى أبى هاشم والجبائى .

ثم يبيّن أن معارضة الدعوى قد تكون على العموم والإطلاق[1] .

ثم يذكر أن المعارضة قد تكون لطلب الشفاعة لا لطلب الحُجّة[2] .

أو لإسقاط السؤال بإيجاب التسوية فى مسألة واحدة على النقيض ، وقد تكون لإقامة الدلالة ، أو تكون مغيِّرة بزيادة أو نقصان ، أو بالإبدال ، أو تكون منقولة عن موضعها فتكون فاسدة .

ثم من المعارضة ما يلزم لزوما لا يصح فيها الفرق ، وهذه تسمى المعارضة اللازمة بما يجرى مجرى الضرورة[3] .

وقد تكون المعارضة على البعض وعلى الكل . أو بإلزام الأصل على الفرع ، وقد تكون بإيجاب رفع أصل الأصل[4] .

وينتهى إلى إثبات أن من أحكام المعارضة وجوب المساواة بين المتعارضين ، حتى إذا كان أحدهما لفظا مفسّراً ، والآخر مجملا لم يتعارضا وهكذا فى المعانى .

وإذا كان أحدهما نصًّا ، والآخر مجملا ، لم يتعارضا ، وإذا كان أحدهما لفظا ، الآخر معنى ، لم يتعارضا ، وإن جاز تخصيص أحدهما بالآخر .

ثم يقف عند المعارضة فى الأقاويل .

---

(١) فقرة ٦٠٦ (٢) نفس المرجع (٣) فقرة ٦١١ (٤) فقرة ٦١٢

ويسترسل فى بيان كل مايعنّ له من ألوان المعارضات المتعلقة ببعض أمثلة فقهية ذائعة وغير ذائعة[1] . ثم يذكر بعض مواضع المعارضة فيقول :

— قد تكون المعارضة بأن يقول : قولى فيما أردت كقولك فيما لاتقول به من أمثال[2] .

— أو أن تكون بوجه يأخذه من تلك المعارضة على وجه العكس ، بحيث يكون أظهر من نفس ما ابتدأ به[3] .

— أو أن يوجب عليه مثله فى موضع لايعتبر ما أوجب به حكمه الذى ادّعاه .

— وقد تكون المعارضة لا على جهة الاستقامة فتسقط .

— وقد تكون بأن يوجب على الخصم أن يكون المصير إلى ما يقوله المبتدئ بالإلزام فى مذهبه أولى[4] .

— وقد تكون بتقويم مايورده الخصم . فيسقط بذلك التقويم كلامه عن الأصل[5] .

— وقد تكون بحيث إذا حررها المستدل يتأكد بها دليل المستدل[6] .

— وقد تكون بحيث إذا كشف عنها المبتدئ بالدلالة يصير على المورد لها[7] .

— وقد تكون بتفصيل الأحكام عليه فيما يستدل به المستدل، فيصير ما استدل به دلالة عليه عند التفصيل للأحكام[8] .

— وقد تكون بضرب من المقالة بنوع من الفرقان بين الأصل والفرع فيوجب سقوط علة الخصم[9] .

— وقد تكون بأن يبين أن ما استدل به يفضى بمستدله إلى فساد لايجد منه

(١) فقرة ٦١٨ (٢) فقرة ٦١٩ (٣) فقرة ٦٢١ (٤) فقرة ٦٢٤ (٥) فقرة ٦٢٥
(٦) فقرة ٦٢٦ (٧) فقرة ٦٢٧ (٨) فقرة ٦٢٨ (٩) فقرة ٦٢٩

الخلاص أبداً ، والمستدل يقر عند البيان من المعارض أنه يلزم ذلك الفساد أبداً إلا بترك قوله واستدلاله[1] .

— وقد تكون بالكشف عن استحالة ما يقوله فى الشريعة أو فى العقول[2] .

وبهذا ينتهى من بيان الكلام فى المعارضة .

٢٢ — الفصل الثانى والعشرون :

باب الترجيح وبيان وجوهه وأقسامه :

يثبت الجوينى صحة الترجيح بعد أن ذكر حقيقته عند تعرضه للحدود ، ويقول إن الترجيح يكون حيث التعارض بين أدلة الشرع وغيرها .

ويذكر أن الدليل على صحة الترجيح وثبوته ما اتفق عليه العقلاء والعلماء من تقديم أمر على غيره كميزة يختص بها أحدهما[3] .

ويوضح ذلك فيقول : إنهم يؤثرون أقرب الأمور إلى المطلوب عند الاشتباه ، وأخصها بالصواب عند الالتباس . ويبيّن أن هناك تقديما لأحسن الناس رأيا بالنسبة للأمور التى تحتاج إلى تدبر ، وأصدقهم خبراً ، وأوثقهم قولا وأسدّهم حالا بالنسبة لما غاب عن الحواس .

وكل ذلك يقوم على التعرف على « الاختصاصات ودقائق الزيادات فى حسن الفصل وكمال الحال[4] » .

فهناك إذن تقديم وتأخير يقوم به العقلاء بناء على معرفة دقائق الأحوال . وهم يقدمون الأقرب إلى المحسوسات والمشاهدات على الأبعد منها ، كما يفضلون الأقرب إلى الضرورات على الأقصى منها .

---

(١) فقرة ٦٣٠ (٢) فقرة ٦٣١ (٣) فقرة ٦٣٢ (٤) فقرة ٦٣٣

ثم يقرر الجوينى أن منعه أى الترجيح يعتبر « منع لما هو أصل الشرائع ، وقوانين الأدلة »[1] .

ويثبت أن أرباب الشريعة فى الصدر الأول قد أخذوا بما سموه « الأولى » فى معانيهم وأدلتهم، فمثلا قدموا عند التعارض قول من عُرف بباطن العدالة على من لم يعرف إلّا بظاهرها ، وقدموا تزكية من يخبر باطن الحال على من لا يخبرها، والأمثلة فى الشريعة على ذلك متعددة ، منها تقديم شهادة الرجال على النساء ، والأحرار على العبيد ، والبالغين على الصبيان ، والعدول على الفساق ، وأرباب المروءات على أهل الخلاعات[2] .

ثم أخذوا فى الرواية ، عند التعارض فيها بقول الأعدل والأوثق .

ثم يذكر الجوينى «أن الشريعة والأمة شرطت فى الشهادة من العدد ما لا يوجب العلم ترجيحا له على ما انفرد من العدد ، حتى إن بعض العلماء رجح فى الشهادة بكثرة العدد ، وهذا كله رجوع إلى « محض الترجيح[3] » كما يقول الجوينى .

ثم ينتقل بعد ذلك ، أى بعد إثبات الترجيح وبيان صحة الأخذ به ، إلى بيان كيفية الانتقال من مقالة إلى أخرى بالترجيح ذاكراً أنه لا يثبت بالترجيح موضع المنازعة ولكن يقدّم به عند التعارض فى الأدلة بعضا، فيسقط به أخرى لتميزه بخاصية ينفرد بها .

ويكون الترجيح حيث لا قطع فهو لتغليب الظن وبالتالى فهو لا يكون لبيان الناسخ والمنسوخ[4] .

ويزيد الترجيح توضيحا فيقول :

إن الترجيح ليس فى نفسه دلالة ، ولا يصيِّر ما ليس بدلالة دلالة ، ولكن عند

---

(١) فقرة ٦٣٤ (٢) نفس الفقرة (٣) فقرة ٦٣٦ . (٤) فقرة ٦٣٩ .

التعارض يكون التباس ، والترجيح زيادة تنضاف إلى أحد المتقابلين كوصف فيه فتسقط المقابلة بخروج أحـد المتقابلين عن أن يكون كذلك ، لزوال ما كان يجعله فى مقابل الآخر .

ومعنى هـذا أن الترجيح ليس لإثبات الحـكم ، أو لإثبات الدلالة ، ولـكن « يمنع غير الدلالة أن تساوى ما هو دلالة »[1] .

ويذكر الجوينى أنه « كالتعديل ، ليس لإثبات الحق ولا ثبوت الشهادة ، لـكنه لسقوط طعن الخارج فيه »[2] ، هو للتقوية .

ثم يتحدث عن جواز الترجيح بما لا يصلح أن يكون حجة فيمن رجح دليله بدليل آخر يكتفى به فى المسألة .

كما يتحدث عن الترجيح باستصحاب الحال والاستحسان .

ثم يرجع ويؤكد أن الترجيح لا يدخل فيما يوجب العلم والقطع ، وإنما يدخل فيما يوجب العمل دون العلم ، لأن دخوله عند التعارض للتقديم ، وما طلب فيه العلم استحال فيه التعارض ، حتى إذا حصل التعارض علم أن الدليل غيرهما .

كما أن الترجيح لتغليب الظن ، وذلك محال فيما كلف فيه العلم .

ويثبت أيضاً أن الترجيح لتقريب الأمارة إلى المطلوب ، وما يطلب فيه القطع لا يكتفى فيه بالتقريب .

ثم يتكلم فى ترجيح مذهب على مذهب ، ويثبت أنه ترجيح قول على قول وذلك يقتضى دلالته ، لأنه حكم وقع فيه النزاع ، ويتبين ثبوت أحد القولين وسقوط الآخر بالدلالة، ويصح فيه الاجتهاد ، فإذا صحّ أحد القولين بالدليل ترجح على الآخر.

وترجيح صاحب مذهب على آخر يكون بتفضيل مسائل مذهبه على مسائل الآخر،

---

(١) فقرة ٦٤٢ .

(٢) نفس المرجع .

وهذا يتبين بالكلام والنظر فى كل مسألة على التخصيص والتفضيل[1] .

ثم ينتقل الجوينى إلى الترجيح فى أدلة الأحكام، ويتحدث عن الترجيح فى نصين، ويشير إلى إمكانية الترتيب اعتماداً على النسخ بمعرفة التاريخ، أو بصحة طرق الانتقال، وحيث لا اجتهاد، لا يكون أو لا يصح الترجيح .

ولا يفوت الإمام أن يثبت أنه إذا كان أحد الظاهرين سنة والآخر قرآنا وتساويا فى طريق الثبوت، قُدِّم القرآن على السنة[2] .

ويثبت الإمام أنه قد يقع الترجيح لأحد الظاهرين بقوة النقل بأن يكون ظاهر الكتاب أو ظاهر السنة المتواترة .

وقد تكون قوة النقل بكثرة الرواة فى الخبر فيقع به التقديم لقربه من التواتر. ويذكر أمثلة متعددة بعد ذلك[3] .

ثم قد يقع الترجيح بأن يكون راوى أحد الخبرين أعدل من الآخر .

ثم يثبت أيضا أنه قد يرجح عند التساوى حديث من سمع فى حال بلوغه على حديث من سمعه فى حال صغره، ذلك لأن الكبير كما يقول الجوينى « شديد العناية فيما يسمع ويتعلم، والصبيان يكونون فيما يتعلمون على نفور من الطبع، وعلى ما يسمعون على تلهٍّ فيهم »[4] .

كما يرجح حديث من هو أقدم فى الحفظ، وحديث الإمام، ومن اختص بصنعة الحديث . ويقدّم أن يكون الراوى مباشراً لما رواه على[5] غيره، كما يقع الترجيح بأن إحدى الروايتين[6] أحسن مساقا للحديث وأبلغ استقصاء، أو أن تكون الرواية سماعا على مشاهدة . وليس سماعا وراء الحجاب، وتقديم رواية من لم يضطرب لفظه على من اضطرب لفظه فى المتن .

(١) فقرات ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١ (٢) فقرة ٦٦٣ (٣) فقرة ٦٦٤، ٦٦٥

(٤) فقرة ٦٦٦ (٥) نفس الفقرة السابقة . (٦) فقرة ٦٧٠ .

ويثبت الجويني بعد ذلك أنه بقريب من هذا قدمنا أقوال النبي عليه السلام على أفعاله لاختلاف الناس في كون فعله حجة دون أقواله[1] .

ثم تعرض لمرسل الصحابي ، وغير الصحابي .

ويهتم الجويني بإثبات أن ما اقترن من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم بفعله قُدِّم على مالم يكن كذلك .

كما أثبت أنه إذا كانت السنة أخص من الكتاب تقدم عليه ، ويقدم الأمثلة على ذلك متقصيا كل ما يمكن أن يرد في هذا الباب منها .

ويشير إلى تقابل الأمر والنهي كما يعرض للاحتياط مبينا أنه أحد الأسباب الموصلة إلى الحكم كسائر الأدلة .

وينتهي إلى إثبات رأي الأغلبية من الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن الترجيح بكل ما اختلف فيه من أنه دليل إذا جعله من يعتد به حجة ، يجوز مثل استصحاب الحال والاستحسان[2] .

وبهذا ينتهي حديثه في بيان صحة المعارض .

٢٣ — الفصل الثالث والعشرون :

في ترجيحات المعاني والعلل :

يثبت الجويني ترجيح بعض العلل على بعض كما صحّ ذلك في الألفاظ عند التعارض ، ويكون ذلك أي يكون تقديم بعض العلل على بعض عند التعارض بأمر يرجع إلى أنفسها ، أو إلى أصولها ، أو إلى أحكامها ، أو إلى غيرها .

ويثبت الجويني قيمة « ما هو جليّ » في الترجيح : فالجليّ يتقدم على غير الجليّ .

---

(١) فقرة : ٦٧٠ (٢) فقرة ٧٠٩

ثم إذا كان هناك أمران جليان فيتقدم الجلىّ على الجلىّ إذا كان أحدهما « قياس معنى الأصل » وهو الأرجح على « قياس المعنى »[1] .

ثم هناك قياس « الأولى » حيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل فى ذلك الحكم ، وهو من جملة قياس معنى الأصل ، ويتقدم على كل قياس .

ويثبت الجوينى بعد ذلك الاختلاف فى تسمية « الجلىّ » جليًا .

فهناك من يرى أن الجلىّ هو فقط « قياس الأولى » وهو فى معنى الأصل أو معنى « النص » .

ثم الجلىّ اسم للقياس الظاهر ، لأن الجلىّ والظاهر والجلاء والظهور واحد .

ثم يتعرض لقياس الشبه أو الخفى ، وهو « اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس الأولى وقياس معنى النص »[2] ، وفى هذا اختلاف أثبته الجوينى .

ثم اختلفوا أيضاً فيما يسمى بقياس العلة .

فمنهم من يرى أنه « اسم لقياس يستوى فى الفرع فيه معنى الأصل بكماله »[3] .

ومنهم من قال إنه اسم لكل قياس اجتمع الفرع والأصل فى الحكم بمعنى مستقل ، وما لا تستقيم فيه العبارة على الوضوح يسمى قياس الشبه ، والمستقل مقدم على قياس الشبه[4] .

ثم يعرض لترجيحات العلل عند التعارض[5] ، فيذكر « أن ترجيح إحدى العلتين يكون بكونها تعليل صاحب الشريعة ، وترجيح بكون العلة مشتقة من عموم الكتاب أو السنة ، لأنه مطابق للفظ الذى تثبت به نفس المسألة من دون الاعتلال . . الخ ، وعند تقابل الأصلين يقدم الأقوى ويتم الترجيح بكثرة أصول أحدهما ، وانفراد الآخر عنه ، لأن معارضة الأصول كمعارضة الأدلة »[6] .

---

(١) فقرة ٧١٠ .　(٢) نفس الفقرة السابقة .　(٣) فقرة ٧١٣ .

(٤) نفس المرجع السابق .　(٥) فقرة ٧١٤ .　(٦) فقرة ٧١٥ وما يليها

كما يشير إلى الترجيح بالمراسيل فى الأخبار ، ثم الترجيح بالقياس يكون بكون القياس مطرداً منعكساً ... الخ[1] .

ثم يشير إلى الاختلاف فى التقديم بالردّ إلى الجنس ، والبعض إلى الكل[2] ، وإلى الاختلاف فى التقديم بكون العلة موجبة على المسقطة الباقية كإيجاب النية ونفيها فى الطهارة وغير ذلك[3] .

ومن أبرز التفاصيل التى يذكرها أثناء قوله فى هذه الأمور ما أشار إليه من أن « اللفظ فى الشريعة كالمحسوس فى المعقول »[4] .

ثم بين أن الاجتهاد فى اللفظ طلبُ مراد صاحبه ، فإذا دلّ بالوضع من اللفظ على مراده « لم يجز أن يجعل بالاستدلال من نفسه بخلاف مقتضاه[5] » .. الخ .

ثم يثبت أن الترجيح بعرف المسلمين يقع « إذا أشرك فيه عامُّهم وخاصُّهم على وجه واحد[6] » . ثم يبين أنه إذا كان التهاون قد وقع ممن ليس لهم ثقل فى العلم لجهلهم بآداب الشريعة ، فلا عبرة به ، بل يؤيد الجوينى ضرورة زجر هؤلاء عن الإقدام على الترجيح ومنعهم منه .

وهذا يعنى أن الترجيح من أجل أن يرجح به مواضع الاجتهاد وتقوى به براهين الله سبحانه وتعالى . ثم يثبت أنه « متى تجاذب أصلان فرعا له شبه بكل واحد منهما ، فإن استويا فى الشبه طلبتَ الترجيح لتقديم أحدهما[7] » . ويقدم أمثلة على ذلك متعددة . ثم يثبت أن الترجيح يطلب لإحدى العلتين عند تعارضهما ، ثم يقول : ولا يبيّن تعارضهما إلا وتكون كل واحدة منهما مما يمكن عكسها فى أصل الأخرى ، فتتضمن كل واحدة منهما الجمع والفرق : جمع بين أصلها وفرعها ، وفرق فيما يعارضها

---

(١) فقرة ٧١٩ . (٢) فقرة ٧٢٠ . (٣) فقرة ٧٢١ .
(٤) فقرة ٧٢٢ (٥) نفس الفقرة السابقة . (٦) فقرة ٧٤٣ (٧) فقرة ٧٤٤

بين أصلها وفرعها؛ فإذا وجد هذا تحقق التعارض بينهما، حينئذ طلب الترجيح لتقديم أحدهما[1]. كما يبين أن العلتين لا تكونان جامعتين مفترقتين إلا إذا قرنت كل منهما بضرب من الترجيح سوى الجمع والفرق .

ويواصل الجوينى بيان الأقوال فى العلة واختلاف الآراء فيها وفيما تحققه من ترجيح مستعينا فى ذلك بالكثير من الأمثلة لبيان مقصوده من القول بالأصل أو القاعدة .

٢٤ — الفصل الرابع والعشرون :

فى آداب الجدل :

١ ـ يستهل الجوينى هذا الفصل بإثبات أن الهدف من الجدل أو النظر هو : « التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته فى امتثال أمره سبحانه، فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والدعاء إلى الحق عن الباطل ، وعما يخبر فيه، ويبالغ قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق، وتمحيق الباطل، ويتقى الله أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه ، والتكسّب، والمماراة ، والمحك ، والرياء ، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه ، ولا يكن قصده الظفر بالخصم ، والسرور بالغلبة ، والقهر ، فإنه من دأب الأنعام المفحولة ، كالكباش والديكة »[2] .

هذه هى القاعدة الأولى فى أدب الجدل .

٢ ـ ثم يبتدئ بحمد الله والثناء عليه والصلاة على رسوله طلبا للحق ـ وأن يكون سرًّا فى نفسه إن لم يتفق له ذكره باللسان .

٣ ـ عدم رفع الصوت فذلك يورث الحدة والضجر .

٤ ـ الخشوع والتواضع انقياداً للحق .

(١) فقرة ٧٤٥ . (٢) فقرة ٧٦١ .

٥ ـ عدم الإسهاب والجدل بالباطل .

٦ ـ عدم الإسراع فى مكالمة من يستشعر فى نفسه منه البغض .

٧ ـ عدم الاعتماد على من يظن أنه معك فربما ؛ يظهر أنه ليس كذلك فيتبلبل خاطرك .

٨ ـ عدم الالتفات إلى الحاضرين ومناصرة الحق تقربا إلى الله .

٩ ـ التحذير من الدفاع عن المذهب ونصرة الدين فى مجال الخوف لأن المجادل يكون عندئذ مشغولا بحراسة الروح عن حراسة المذهب .

١٠ ـ تجنب مجلس صدره لا يسوِّى بين الخصوم فى الإقبال والاستماع وإنزال كل منزلته ورتبته .

١١ ـ تجنب مجلس صدر تقطع هيئته خاطر المجادل .

١٢ ـ تجنب مجلس صدر حيث يقصد التلهِّى دون تمييز الحق عن الباطل .

١٣ ـ عدم استصغار الخصم الذى تناظره ، لأنه نظيرك ولا يجمل بك إلا مناظرة النظير للنظير ، ولذلك لا تفاتح فى الكلام من هو غير أهل للمناظرة .

١٤ ـ المحافظة على قدرك وقدر خصمك ، فتميِّز بين النظير وبين المسترشد وبين الأستاذ ، ومن يصلح لك ، لتناظر كلًّا على حقِّه وتحفظ كلًّا على رتبته .

١٥ ـ كن مستبشراً لتبعد أنت وخصمك عن الغضب والضجر .

١٦ ـ لا تناظر المتعنت ومن لا يقصد مرضاة الله فى تعرف الحق والحقيقة ، وإذا فتحته وتبينت منه التعنت ، فالإمساك عن المواصلة أولى أو مضايقته حتى يزول إبهامه .

١٧ ـ يعامل المسترشد الذى يبغى الحق معاملة تقوم على التلطف والتساهل .

١٨ ـ إذا كان الخصم من العلماء فلا تطول العبارة واقصد فوراً نكتة الحكم .

١٩ ـ يمكن الخصم من إيراد جميع ما يريده .

٢٠ ـ يصبر كل واحد على صاحبه فى نوبته ، لأنهما متساويان فى حق المناوبة .

٢١ ـ يجب أن يُقبل كل واحد على الآخر، فإن أعرض أحدهما يعظه فإن لم يقبل يقطع المناظرة .

٢٢ ـ الكلام مع الأستاذ باحترام وتواضع .

٢٣ ـ التعلق عند الاستدلال بأقوى ما فى المسألة .

٢٤ ـ ولا تسامح الخصم إلا فى موضع تعلم يقينا أن المسامحة فيه لا تضرك .

٢٥ ـ أهميـــة مراعاة كلام الخصم ، وتفهم معانيه على غاية الحدّ والاستقصاء وتلخيص كلامه إن طوّل بما يليق ، حتى يزول ما أوهم به الحاضرين من إيراد العلوم الكثيرة .

٢٦ ـ لا تلزم خصمك ما لا تتحققه لازما ، لأنه إذا سقط سقطت فتضعف نصرتك للحق .

٢٧ ـ لا تؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل .

٢٨ ـ لا تورد فى كل موضع من الكلام إلا قدر ما يحتاج إليه .

٢٩ ـ لا تقدم من الجواب عما لم يورد عليك سؤاله .

٣٠ ـ وأحسن شىء فى الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل ، فإن الأدب فى كل شىء حليته .

ثم يختم الفصل بإثبات أن « المحافظة على ما ذكرت من تقوى الله »[1] .

---

(١) فقرة ٨٠١ .

٢٥ ـ فصل فى بيان حيل المتناظرين :

يثبت الجوينى فى مستهل هذا الفصل أن الحيل فى المناظرة من أدب أهل الفسوق ويجب تجنب ذلك[1] .

ويثبت بعد ذلك ضرورة قطع المكالمة .

ثم يبين مختلف الحيل لكى يعرفها المناظِر فيحترز عنها . ومن هذه الحيل .

ــ أن يحتال الخصم على الخصم بالعمق فى العبارات حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل ؛ لكثرة ما يكون فيه من الغموض والاحتمال . وكذلك غريب اللغة والتفسير .

ووجه دفع هذه الحيلة أن لا يمكن من التعمق ثم ضايقه فى كل حرف .

أن يحتال المسئول على السائل فيخرجه عن سؤاله أو العكس .

ووجه الدفع ـ التنبه واليقظة ليرد الخصم إلى السؤال بعد الإطالة خارجه .

ــ أن يستمر السائل على سؤال يلزم المجيب من بعض أصوله عنده .

ووجه الدفع أن يقول : ليس ذلك من أصلى .

ــ أن يظهر انتقاله على أمر ظاهر يعلن انقطاعه عن ذلك إلى غيره مما يكون الانتقال إليه عجزاً أو تركا لما كانا فيه .

والرد أن يقطع عليه نظام كلامه .

ــ أن يورد نوعا من الإلزام ويطيل فيه .

والرد يكتفى بالتنبيه عليه .

ــ إيهام الحاضرين بضعف كلام الخصم ؛ وذلك عندما يعرف قوته .

والرد : لفت نظره إلى الإقبال عليه .

---

(١) فقرة ٨٠٢

— الالتفات إلى كلام كل من فى المجلس عند الشعور بضعفه .

والردّ : طلب الالتفات إليه .

— التوجه إلى من يعرف ضعفه فى المناقشة ليبعد عن خصمه القوى .

— لا يسلم جهراً بنقطة من كلام السائل القوية .

والرد أن يبين له أن ما يرفضه فى غاية القوة .

— تقسيم كلام الخصم القوى .

الرد أن يقال له : هذا التقسيم جهد عليك . فابعد عنه .

— أن يوجه كلام السائل إلى وجوه محتملة . . .

والرد نفى الاحتمال .

وبهذا يقدم الجوينى للمتجادلين أبرز أوجه الحيـــل (١) . ويقول فى النهاية : إن أمثالها كثير . . .

٢٦ ـ فصل فى وجوه الانتقال والانقطاع : ـ

يثبت الجوينى أن الانقطاع يكون بالانتقال ، وبغير الانتقال .

والانتقال نوعان : ـ محمود ، ومذموم .

والمحمود ليس بانقطاع ، والمذموم انقطاع (٢) .

ثم يبين وجوه ماليس بانقطاع : فيقول : ـ

— منها أن يطالب بتصحيح شيء تعلق به ، فبناه على ما يصح بناؤه عليـه وانتقل إلى تصحيحه ليبنى ما وقعت فيه المطالبة عليه .

ثم يبين أن هذا فى الصورة انتقال ولـكنه هو فى الحقيقة ليس انتقالا لأنه لم يترك ما ابتدأ بنصرته .

ثم يبين الانتقال الذى هو مذموم ـ الذى هو انقطاع ـ وهو مثل أن يستدل بدليل فيتركه إلى دليل أو قبل القدح من السائل فيه أو بعد القدح .

(١) فقرة ٨١٨ . (٢) فقرة ٨٢٠

غير أنه إذا لم يفهم السائل فله أن ينقل إلى دليل آخر يفهمه السائل ، ولكن الإعراض عما يضمن نصرته قبل حكمه فهو انقطاع لا محالة . ويكون ذلك الإعراض بالسكوت وبغير السكوت ؛ بأن يترك كلامه إلى قراءة قرآن أو شعر أو ضرب مثل[1] .

— ثم يثبت أن الحكم بالانقطاع مع الشك لايجوز ؛ وذلك عندما يضطر إلى التوقف لأمر خارج عن إرادته . ولا يكون ذلك انقطاعا ، ما دام لم يثبت أنه كذلك ، فحيث الشك لا انقطاع .

ثم يذكر أوجه الانقطاع فى مثل هذه الحالة[2] .

كما يعرض لأوجه الانقطاع الفاحش ، مثل أن ينتقل مما هو فيه من الاستدلال أو الانفصال إلى الشغب والتردد بالصياح والغلبة .

— وأفحش من هذا أن يصيرا أو أحدهما إلى المسابّة[3] .

وينهى هذا الفصل بإثبات أن أهل النظر طبقات .

— قوم حقهم الاجتهاد فى التعلم ممن فوقهم ، وهؤلاء يجب أن يكونوا سائلين لا مسئولين .

— وقوم توسطوا فى العلم ولم يبلغوا مبلغ الفتاوى ، وهؤلاء تارة يَسألون وتارة يُسألون .

وقوم تبحروا فى العلم وبلغوا مبلغ المقالة والفتوى ، وهؤلاء لايسألون ويجب أن يكونوا أبداً مسئولين .

— وقوم دأبهم التطفل والتحايل للإيهام بأنهم من أهل العلم ، وهؤلاء ليسوا من أهل الجدل والنظر .

---

(١) فقرة ٨٢٤ (٢) فقرة ٨٢٥ (٣) فقرة ٨٣٣ (٤) فقرة ٨٣٦

٢٧ ـ فصل فيما يستعمل من ذكر الأمثال والحكم عند تعدى أهل الجدل بعضهم على بعض :

يستهل الجوينى هذا الفصل الأخير بإثبات قاعدة مهمة جدًّا للمجادلين . وهى[1] : «أن الاشتغال بما لا يليق بسيرة السلف ولا يحسن بالمناظر فى الجدل حرام غير محمود» وبالتالى فيجب الإمساك عن المواصلة . ويضطر المتماسك إلى ضرب الأمثال وذكر النوادر ، ويثبت أنه قد حرص على ذكر طرف من هذا دون إطالة ليكون كتابه جامعا لكل فن .

فيذكر ما يقال عند مدح مذهب : يثبت آية كريمة ، ورجزا .

وما يقال عند ضعف الخصم . آيات كريمة .

— ما يقال إذا استبشر بعلة أو دلالة ظنّها قوية ، ثم تبيّن ضعفها فيذكر بيتا من الشعر بل أبيات وآيات كريمة .

— وما يقال إذا رأى المجادل من مضحك من كلامه . وذلك بالتمثل بقول الله سبحانه وتعالى . أو بقول شاعر .

— وما يقال إذا كان من الحاضرين من يتعاظم .

وما يقال إذا كان من الحاضرين من يتسفّه .

وما يقال إذا كان الخصم يغالب بعد ظهور الحق .

وما يقال إذا تهاون بالكلام وعبس أو أعرض .

وينهى هذا الفصل بالتصريح بأن هذه ضروب من الأمثال تستعين بها على دفع الخصم فيما يتعذر فيه رسم النظر .

ويمكن الاستغناء عن ذلك كله والصمت الكامل ، والإعراض عن المناظرة .

وبهذا قدم الجوينى للمناظرين كل ما يمكن أن يذكر فى تعلّم الجدل على مختلف مستوياته ابتغاء للحق . ومرضاة لله سبحانه وتعالى .

(١) فقرة ٨٣٧ ومايليها .

(٥)
التحقيق

يرجع عهدى بتحقيق « الكافية فى الجدل » إلى وقوفى على النسخة المصورة التى حصلت عليها من معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، عقب انتهائى من إعداد كتاب : « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » للنشر .

ولما كان كتاب « الكافية فى الجدل » من نسخة وحيدة . فلم آل جهداً منذ ذلك الحين فى سؤال المتخصصين : هيئات وأفراداً ، عن نسخ أخرى أو شروح له أو مختصرات ، يمكن أن تقوم مقام الأصل فى التحقيق[1] . وكانت الردود دائما بالنفى .

الأمر الذى جعلنى أنتهى إلى اعتبار هذا المصنف من نسخة وحيدة لحين ظهور معلومات أخرى .

أما هذه النسخة فهى بمكتبة جامعة الأزهر . وتوجد تحت رقم : (٥٤) ١٠٦٣٣

---

(١) من بين الجهات التى اتصلت بها كتابة وأمدتنى بمعلومات لم تكن لدى عن بعض مصنفات أخرى للجوينى : المكتبة المركزية بجامعة طهران فقد تفضل مديرها السيد / ناصر مظاهرى ـ مشكوراً ـ بتقديم المعلومات عما يوجد لديه من مصنفات للإمام وقد سبقت الإشارة إلى أنه دلنى على نسخة لشرح « اللمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » رجحت أن تكون نسخة أخرى لكتاب « الشامل فى أصول الدين » ، كما دلنى على نسخة لكتاب « العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية » سبقت إليها الإشارة أيضا .

(١) واتصلت كذلك فى الفترة الأخيرة بالسيد الدكتور فؤاد سزجين أستاذ الحضارة العربية بجامعة فرانكفورد بألمانيا . صاحب كتاب « تاريخ التراث العربى » الذى تناول فى جزئه الأول تراث أعلام العرب الذين توفوا فى الفترة التى تنتهى عند سنة ٣٣٠ هـ / ٩٤١ م على اعتبار أن إمام الحرمين توفى بعد هذه الفترة (توفى الجوينى سنة ٤٨٧ هـ / ١٠٨٥ م) وبالتالى يمكن أن يكون قد وقع أثناء مواصلة بحثه على جديد بالنسبة لمصنفاته وخاصة « الكافية فى الجدل » ، ولكن وصلنى جوابه أيضا بالنفى .

وإنى آمل بعد أن يصل الكتاب منشوراً إلى أيدى القراء ـ أن يدلنى من لديه معلومات عن أية نسخة خطية لهذا المصنف . تسمح بإلء الخروم من واقع كلام إمام الحرمين وليس على سبيل التخمين . وهو ما اضطررت إليه ونبهت عليه فى موضعه من التحقيق .

(أدب بحث) فى ٩٦ لوحة (٢٤ × ٢١) ، ينتهى كتاب « الكافية فى الجدل » فيها فى لوحة ٩٢ . وبآخرها رسالة وملحقان فى « الحدود » على نحو ما سنذكر ذلك تفصيلا بعد .

وتوجد نسخة مصورة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ١٨٧ .

وبالرجوع إلى النسخة الخطية بالمكتبة الأزهرية ، تبيّن أنه قد طرأ عليها تغيير ، إذ سقط منها ما يوازى ٣٠ لوحة خطية (يمين وشمال) من ل ٤ ش إلى ل ٣٣ ش وقد حدث ذلك بعد أن تمّ تصوير المخطوط بجامعة الدول العربية ؛ لذلك فقد استكملت النقص بصور هذه اللوحات الموجودة بجامعة الدول العربية .

وقد حرص المسئولون على وضع ٦٦ صفحة (أى نصف لوحة من اللوحات الأصلية) بحيث أصبحت المخطوطة تبدأ بثلاث لوحات خطية من الأصل (يمين وشمال) ونصف لوحة خطية من الأصل هى : ل ٤ ى ، ثم تجىء اللوحات المصورة التى تبدأ من ل ٤ ى ، بحيث نجد أن هذه اللوحة مكررة ، مرة مخطوطة ومرة مصورة ، وتنتهى بـ ل ٣٣ ش التى نجدها هى أيضا مكررة مرة مصورة ثم مرة مخطوطة ثم تتسلسل اللوحات المخطوطة حتى آخر الكتاب وملحقاته التى سبق أن أشرنا إليها .

ولما كانت النسخة التى بين أيدينا قد صورت سنة ١٩٤٧ م كما هو مبين بآخرها[١] كاملة ، مما يدل على أنها صورت عن أصل كامل . وتوجد فعلا ملاحظة بقلم حديث أزرق اللون هذا نصها :

« كامل وبآخره رسالة فى مبادئ أصول الفقه » كتبها إبراهيم طموم[٢] . وهو أحد مسئولى المكتبة الأزهرية القدامى .

---

(١) ورد بأسفل لوحة ٩٦ ش مايلى : « آخر النسخة ـ وتمت تصويراً بقسم الجغرافية بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول فى يوم السبت ١٠ رمضان سنة ١٣٦٦ هـ . الموافق ٢ أغسطس سنة ١٩٤٧ م » وهذا يعنى أن نقل المخطوطة إلى هذا القسم حيث كانت إمكانيات التصوير متوافرة ، هو السبب فى ضياع هذه اللوحات .

(٢) انظر لوحة ٣ ش ، يسار ختم الخزانة الأزهرية باللوحة .

الأمر الذى ينتهى بنا إلى أن هذا الخرم لم يحدث حتى سنة ١٩٤٧ م وهو تاريخ تصوير المخطوطة .

ويؤكد ذلك التعريف بالنسخة الذى ورد بفهرس المكتبة الأزهرية والذى طبع سنة ١٩٤٧ م[1] أيضا حيث لم ترد أية إشارة إلى وجود هذا الخرم وبسؤال بعض من عاصر تصوير المخطوطة سنة ١٩٤٧ م من السادة المسئولين بجامعة الدول العربية وهو الأستاذ رشاد عبد المطلب رحمه الله (توفى سنة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م) ظهر أن هذه اللوحات قد فقدت عقب التصوير مباشرة ، وأن المسئولين بجامعة الدول العربية قد حرصوا على إتمام المخطوطة بتقديم اللوحات المصورة سداً للنقص على نحو ما بينا .

وعلى هذا يكون تاريخ ظهور الخرم وتاريخ تلافيه بوضع اللوحات المصورة هو سنة ١٣٦٦ هـ الموافق ١٩٤٧ م طبقا لأقوال المرحوم الأستاذ رشاد عبد المطلب .

أما وصف النسخة :

فإن اللوحات الثلاث الأولى منها على النحو التالى :

(يلاحظ أن كل لوحة من المخطوط بها شقان : يمين وشمال ، رمزت إلى كلٍّ بـ « ى » ، « ش ») .

— تحمل ل أى من المصور بيانات حديثة بمثابة بطاقة تعرِّف بالمكان الذى صدرت عنه المخطوطة ، ورقم التصوير ، واسم الكتاب ، واسم المؤلف . . . الخ ، وهى البطاقة التى أعدها معهد المخطوطات فى ذلك الحين للنسخ المصورة .

— وتحمل ل ١ ش عنوان المخطوط بخط صغير ، وإشارة إلى بعض ملّاك[2]

(١) انظر صفحة ٤٧٤ من الجزء الثالث من فهرس الأزهر طبع سنة ١٣٦٦ هـ سنة ١٩٤٧ م

(٢) وردت أسماء الملاك فى هذه اللوحة على النحو التالى : ـ « من كتب الفقير أحمد باحسن كان الله له ، ثم ساقته المقادير إلى حوزة الفقير إلى مولاه العلى : أحمد بن حسن بن رشيد الحنبلى عام ١٢١٦ هـ» ولعل هذين المالكين والشاطبى الذى ورد اسمه كمالك فى لوحة تالية ، من المغاربة : فالأول باسمه «با» =

المخطوط ، ثم نجد نقولا من القاموس عن : « الرهط » ، و« العترة » ، و« الأهل » ، و « النسل » ، و « العشيرة » ، ثم رقم المخطوط بالمكتبة الأزهرية .

وأغلب الظن أن عنوان المخطوط الوارد بهذه اللوحة بخط أحد الملاك المتأخرين للمخطوط ، وليس للناسخ الأصلي . وبمناسبة الإشارة إلى ملاك المخطوط يصح أن نذكر أن عهد المكتبة الأزهرية بالنسخة ليس ببعيد ؛ فقد أهديت إليها سنة ١٩٠٣ م ، فبالاطلاع على سجل المكتبة الأصلي القديم وجدت فيما يتعلق بمخطوطة كتاب « الكافية في الجدل » مايلي :

« هدية من حسن سعودى لمكتبة الأزهر وسجلت بتاريخ ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٠٣ »[1] .

— وفي ل ٢ ى بقية تقول عن « الأثر والحركة » ، ثم نفس صورة البطاقة الخاصة بالبيانات الواردة في لوحة سابقة .

— ل ٢ ش : يوجد بأعلاها كتابة غير مقروءة ضاعت معالمها بفعل الزمن ثم بعدها في وسط اللوحة ما يلي :

« هذه الأبيات[2] للفقير جمال الدين دعاء لله سبحانه[2] .

هذه الأبيات لمحمد بن حاتم بن يحيى الشاطبي[3] :

أدعوك ربي بالتي هي أحسن   بأسمائك الحسنى أسِرّ وأعلن

= والمقصود بها « بو » أي «أبو» على أسلوب أهل هذه البلاد ، والثاني : اسم أحد أجداده « رشيد » وهو اسم مشهور في المغرب العربي خاصة . فهناك « ابن رشيد » صاحب « الرحلة » . أما الثالث فلعله يحمل نفس نسبة الشاطبي صاحب « الاعتصام » فإن صح هذا الفرض فيكون الكتاب قد نقل عن نسخة من العراق (كما هو وارد بعد) إلى المغرب ثم جاء إلى مصر على غرار كثير من المخطوطات التي حملها علماء المغرب في رحلاتهم إلى القاهرة .

(١) انظر السجل القديم للمكتبة الأزهرية ص ٦٥٠ .

(٢) في الأصل هكذا : « إلا الفقير جمال الدين (ثم بياض بمقدار كلمة) الله سبحه »

(٣) الشاطبي صاحب كتاب « الاعتصام » توفي سنة .

فياخالق الأرزاق باسمك خالق ... إليك توسلنا فأنت المكون
عليك اعتماد العبد فى كل حالة ... وفيك رجاء البسط فى الرزق آمنُ
فمن ذلك المعنى أفضت وجودنا ... ومن ذلك الإمكان ندعوك محسنُ
إليك إله الخلق أنهى شكيتى ... ومنك بذاك[1] العز بالبر يقرنُ
ومن ضاق صدراً بالأمور فإنه ... بحبك ينجو من شرور تكوّنُ

— ل ٣ ى ى : بها نفس بطاقة البيانات السابق ذكرها .

— ل ٣ ش : بها عنوان الكتاب بخط كبير ، واسم المصنِّف ، ثم ختم الخزانة الأزهرية ، وهو ختم بيضاوى الشكل كتب بالخط الفارسى هكذا : « الكتبخانة الأزهرية » وتحتها : ١٣١٥ ، وهو التاريخ الهجرى لعام إهداء الكتاب لمكتبة الأزهر الموافق ١٩٠٣ م كما سبق وأشرنا إلى ذلك .

ثم بها اسم « الشاطبى » ثم اسم « باحسن » على أنهما من ملّاك المخطوطة ، وقد ورد اسم الأول قبل ذلك على أنه صاحب أبيات الشعر السابقة الذكر ، ويرد الاسمان فى هذه اللوحة على النحو التالى :

« مالكه الفقير إلى عفو ربه الملك القدير محمد بن حاتم بن يحيى الشاطبى وفقه الله تعالى وأسبغ عليه سوابغ الآلاء » .

« من كتب العبد أحمد باحسن
كان الله له »

ثم وردت الأبيات التالية :

« لما وضعت على عينى وقد رمدت ... من البكاء كتاباً منك أبراها
وكانت النفس قد ماتت بغصتها ... فخط كفك بعد الموت أحياها »

(١) فى الأصل : الكلمة غير واضحة وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتنا

ثم وردت أسماء ملّاك مشطوبة ، وفى أسفل اللوحة ورد ما يلى :

« هذا كتاب « الكافية فى الجدل » لإمام الحرمين عبد الملك الجوينى » .

نبّه عليه كاتبه أحمد عمر المحمصانى[1]

وورد بكعب ورقة الأصل فى هذه اللوحة :

« إذا لم يكن فى المرء دين ومنعة ولا واحد . . . .

فلا هو للأقوام فى الأرض رازق ولا هو فى يوم القيامة يشفع »

هذه هى اللوحات الثلاث الأولى بشقيها يمين ويسار .

يلى ذلك لوحة ٤ ى حيث يبدأ الجوينى كلامه فيقول :

« بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما ، الحمد لله العلى فى أسمائه وصفاته » على نحو ماهو وارد فى النسخة التى بين أيدينا[2] .

وتتسلسل فصول الكتاب : . . .

وينتهى كلام الجوينى فى « الكافية فى الجدل » فى ل ٩٢ ى من المخطوطة بما أثبتناه فى آخر الكتاب .

والنسخة مؤرخة . فقد جاء بآخر كتاب « الكافية فى الجدل » ما يأتى :

« تمّ الكتاب بحمد الله ومنّه ، وتوفيقه ، ولطفه ، فلّه الحمد كثيراً ، بكرة وأصيلا ، وكان الفراغ من كتابته فى شهر رجب لثمان ليال خلت منه من شهور سنة [٦٥٠] خمسين وستمائة ، وصلى الله على نبيّه محمد وآله وسلّم » [ل ٩٢ ش] .

وهذا يعنى أن هذه النسخة قد كتبت بعد وفاة مصنفها باثنتين وسبعين ومائة سنة فقط [١٧٢ سنة] أى أنها نسخة قريبة جدًّا من عهد الإمام نفسه . ولذلك نعتبر « أصلا » له قيمته .

---

(١) أغلب الظن أنه هو ناسخ المخطوطة وإن كان اسمه لا يرد فى نهايتها كالمعتاد.

(٢) انظر آخر ل ٩٢ ش .

ولم يرد اسم الناسخ فى نهاية المخطوط كالعادة . ولكن هناك عبارة وردت فى نهاية ل ٣ ش وسبق أن أثبتناها فى موضعها عند وصف اللوحة وهى : « نبهٌ عليه كاتبه أحمد عمر الحمصانى » فأغلب الظن أن الناسخ هو هذا السيد «أحمد محمد الحمصانى» وإن كان ورد اسمه فى غير الموضع المعتاد . وهو نهاية المخطوطة أمر يستدعى التساؤل .

وقد وردت بعد ذلك ستة أسطر بخط مختلف تفيد أن هذه النسخة منسوخة عن نسخة واردة من العراق من نَسْخ « حمد بن أحمد الحلى » الذى عرفه بأنه « الفقيه العالم العامل : حسام الدين الواله » . وقد كان كلامه هكذا : « قال فى أصل هذا المنسوخ عنه : قوبل الكتاب على النسخة الواردة من العراق » . ثم يزيد فيقول :

« . . . وتمت المقابلة فى ذى القعدة من سنة [٦٤٠ هـ] أربعين وستمائة بحمد الله تعالى ومنه وتوفيقه وعونه . وكتب حمد بن أحمد الحلى حامداً لله على آلائه . مصليا على خاتم أنبيائه والطيبين من عترته وأبنائه » .

ثم يقول :

« وقوبل هذا الكتاب على كتاب الفقيه العالم العامل حسام الدين الواله حمد ابن أحمد طول الله تعالى مدته ـ وهى التى نقل فيها هذا الكتاب فى جمادى الأولى [٦٥١ هـ] إحدى وخمسين وستمائة بقدر الطاقة(١) » .

فإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على الدقة التى روعيت فى نقل أقوال الإمام وضبطها والرغبة فى تجنب تحريفها ، وإن كانت هذه الرغبة لم تتغلب على مافى الأصل من صعاب ، فقد ظهر بياض ببعض اللوحات ، وهذا يفسر قول الناسخ : « بقدر الطاقة » وجاء بعد هذه الأسطر ختم الكتبخانة الأزهرية . ثم جاء فى يسار الصفحة عرضا

(١) انظر آخر ل ٩٢ ش .

بجوار موضع الختم عبارة فى سطرين : السطر الأول مطموس وفى الثانى جاء ما يلى :

« . . . . . . لله على أفضاله مصليا على سيدنا محمد وآله »

* * *

أما اللوحات الأربع الأخيرة فهى بخط مختلف عن خط كتاب « الكافية فى الجدل » وبها كلام عن الحدود . وقد ورد على النحو التالى :

أولا ـ رسالة فى الحدود المستعملة فى أصول الفقه من ل ٩٣ ى إلى آخر ل ٩٤ ش .

ثانيا ـ بيانات أخرى عن الحدود كملحق لما سبق ل ٩٥ ش .

ثالثا ـ بيانات أيضا حول الحدود كملحق ثان . من ل ٩٥ ى إلى ٩٦ ى .

والرسالة وملحقاها بدون تأريخ ، ولم يذكر اسم ناسخها بل ولا مصنفها . وقد تبين بدراستها أنها مبادئ فى أصول الفقه ، وهذا يتفق مع ملاحظة أحد السادة المسئولين بالمكتبة الأزهرية وهو السيد إبراهيم طموم الذى كتب فى ل ٣ ى باللون الأزرق العبارة التالية « كاملة بآخرها رسالة فى مبادئ أصول الفقه » وهو ما سبق أن أشرنا إليه فى موضعه من التحقيق .

ويبدو أن هذه المبادىء قد سجلت مؤخراً لاتصالها بموضوع الكتاب ولأنها مبسطة ورأى ناسخها أو أحد ملاكها أو الدارسون لها أن فى إثباتها فائدة .

هذا وحالة المخطوطة ليست بالجيدة ؛ فآثار الرطوبة واضحة واللوحات بها تآكل يطمس بعض الكلمات .

ثم هناك بعض الأخطاء الإملائية التى صححتها دون الإشارة إليها .

أما البياض الذى ظهر فى بعض الصفحات ، فقد خمنت مضمونه ، تارة بالرجوع إلى بعض مصنفات الإمام فى الفقه وأصوله مثل كتابه : « البرهان فى أصول الفقه » وتارة أخرى بالاجتهاد فى استنباط الكلمات الساقطة من واقع سياق كلام الإمام

السابق واللاحق على البياض . وقد حرصت على وضع ماتوصلت إليه هكذا بالتخمين بين معقوفتين هكذا [... ...] . غير أن هناك موضعا أو موضعين لم يتيسر لى ملؤهما بما يمكن أن يناسب الكلام ، وذلك لكونهما من عدة أسطر تتخللها كلمات ظاهرة قليلة ، وذلك فى صفحة واحدة فقط[1] . والخلل الذى بهذه الصفحة لايؤثر على سياق النص . وقد أثبتنا فى تعليقين رأى الإمام فى المسألة من كتابه « البرهان فى أصول الفقه » كما أشرنا [انظر تعليق رقم ۰۰۰ ورقم ۰۰۰] .

هكذا وقد رقمت فقرات النص وكذلك الفصول،مع إثبات الموضع الوحيد الذى ورد فيه لفظ « باب » وذلك عند الكلام عن الترجيح [انظر صفحة ۰۰۰] وقد حرصت على إثبات أرقام لوحات النسخة الخطية (شمال ويمين) هكذا : ل ا ى ، ل ا ش مثلا .

كما حققت الآيات القرآنية ، وخرّجت الأحاديث النبوية الشريفة ، وأرجعت الآثار إلى مايمكن أن يكون قد ورد فى موضوعها من أحاديث،وعرفت بالشخصيات الوارد ذكرها فى النص ، وحققت الأشعار وعرفت بقائليها .

وقمت أيضا بالتعليق على بعض نقاط النص بهدف إبراز أهميتها سواء خصت الإمام نفسه أو غيره من العلماء والفلاسفة .

كما أثبت فهارس للآيات القرآنية والأحاديث والأشعار والمصطلحات الواردة فى مستهل الكتاب وموضوعات الكتاب .

ورجائى أن أكون قد وفقت إلى إخراج النص بطريقة مرضية .

وفقنا الله إلى مافيه خير المسلمين أجمعين .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

القاهرة — مصر الجديدة : رجب ١٣٩٤م
يوليو ١٩٧٤هـ

فوقية حسين محمود

(١) انظر ل ٧٥ فقرة ٦٦٥ من النسخة التى بين أيدينا .

[لوحة ٤ ى]

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليما .

١ — الحمد لله العلى فى أسمائه وصفاته والصلاة على خير البرية محمد وآله .

٢ — سألتَ - وفقك الله لطلب الحسنات وأعانك على سبيل الخيرات - أن أجمع طرفا من الكلام فى النظر لا يستغنى عنه فى مناظرة أهل الزمان (١ت) طمعا فى جزيل ثواب الله سبحانه ، مستعينا به [وهو][1] خير موفق لكل خير .

٣ — اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات (٢ ت) وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ؛ فتكون البداية إذاً بذكرها أحق وأصوب .

٤ — فأول ما يجب البداية به : بيان الحد (٣ ت) ومعناه لتتحقق خواص حقائق العبارات وحدودها :

«فالحد والحقيقة والمعنى» على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد ، وإن كان لكل واحد من هذه الألفاظ مزية الاختصاص فى لسان العرب . وأولاها بالاستعمال عند أهل الأصول لفظ الحد ، ثم لفظ المعنى ؛ فإن لفظة الحد لا تجرى مستحسنة فى الكشف عن بيان كل شىء وصفاته .

فإنه لا يحسن أن يقال : ما حد الإله وما حد علمه وقدرته ، ولكن يقال : ما حقيقة الإله وصفاته !

وكذلك يحسن أن يقال : ما معنى الإله وقدرته وعلمه ؟ لأن الحد فى اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية وذلك محال فى الإله وصفاته (٤ ت) .

(١) زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

٥ — وأصح العبارات فى بيان معنى الحد والحقيقة هو ههنا :

اختصاص المحدود بوصف يخلص له .

وقد قيل فيه : إنه الجامع المانع (٥ ت) .

وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .

وقيل غير ذلك مما يطول بذكره الكتاب .

وإنما اخترنا العبارة الأُولى ؛ لأن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية فى العقليات وفى كثير من الشرعيات (٦ ت) .

٦ — ولا نرجع بالحد إلى العبارات على ماذهبت إليه المعتزلة القدرية (٧ ت)، لأنهم ما رجعوا فى اسم ولا صفة ولا حقيقة إلا إلى العبارات واللغات ؛ ولهذا زيفنا قول من يقول : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .

ولأنه إذا وجب إحاطته بالمعنى حتى يكون حدا ؛ فهلا كان (٨ ت) ما أحاط اللفظ به هو الحقيقة ؟ ؛ لأنه يكون دون اللفظ، واللفظ لا يفيد دونه .

٧ — فإن قيل : أليس ذكر الحقيقة يدخل فى الألفاظ ؟

فيقال : هذا اللفظ اسم لهذا حقيقة ، ولذاك[1] مجازا .

قيل . لسنا فى حقيقة يقتضيها المجاز .

فأما أن[2] ترجع به إلى اللغات فى حقيقتها ومجازها ؛ فلا ؛ لأن الحقيقة اللغوية : هى العبارة المستعملة فيما وضعت له بأصل الوضع ، والمجاز : ما تجوز به إلى غيره لضرب من الشبه — وليس هذا من العلل التى[3] عنينا بالحقيقة فى شىء ؟

٨ — فإن قيل : وما معنى الحقيقة حتى ينكشف لنا به ما قلتم ؟

قيل : معنى الحقيقة فى اللغة : هو حق المذكور ومقطعه ومفصله الذى به

(١) فى الأصل : « لذلك » .　　(٢) فى الأصل : ما .　　(٣) فى الأصل : الذى .

قوامه وثبوته ؛ ولهذا استعمله أهل المعارف بالحقائق فى العلل ؛ لأن المعلول [ل٤ش] بعلته امتاز عما سواه / وبها ينفصل وينقطع عما سواه ؛ فقيل لها : حقيقة [٩ت].

٩ — وهذا عادة أهل العلوم المختلفة أنواعها ، أنهم إذا كان لهم معنى فى نفوسهم لم يتحققه أهل اللسان فيضعوا له اسما نظروا فى عباراتهم ؛ فإن وجدوا فى عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم ضرباً من المقاربة نقلوه إلى معناهم — إذا كانوا بعباراتهم يتخاطبون فى علومهم .

وهذه المقاربة بين الحقيقة التى هى العلة ، وبين الحقيقة فى اللغة ظاهرة ؛ لأن العرب أرادت بالحقيقة : مَقْطَعَ الشىء ومفصله — وعند العلماء : علة المعلول مقطعه ومفصله ؛ لأن بها تقع المقاربة والمفارقة بين ماجمعوا وما فرقوا — .

وإن لم يجدوا فى عباراتهم ما يقرب معناه من معناهم ، اصطلحوا على عبارة من عبارات من يتخاطبون بعباراتهم فى ذلك المعنى ، فتصير تلك العبارة عندهم — بعلية استعمالهم لها فيه — بمنزلة الحقيقة ، وإن لم يجعلوه من جملة عباراتهم ولا عَدُّوه فى لغاتهم .

١٠ — فإن قيل : فأى مقاربة بين المعنى الذى هو الحقيقة ، وبين معنى الحد فى لغة العرب ؟

قيل : الحد فى اللغة قد يطلق بمعنى القطع وبمعنى المنع ؛ فيقال : حد الدار لآخر أجزائها ، وآخر ما يُنتهى إليه من جملة الدار ؛ لأنها بآخر أجزائها يمنع من دخولها فيما ليس منها ؛ وذلك أيضا مقطعها ؛ لأنها بمنتهى أجزائها تنقطع عما سواها .

١١ — فإن قيل : فلماذا قلتم إن الحقيقة والمعنى واحد فى عرف العلماء ؟

قيل: لأن المعنى مايراد بالقول ويعنى به، وحقيقة الأمر قد يعنى بالقول؛ بل هو الذى يعنى بالعبارة ؛ فسمى معنى[1] — وهذا هو المقاربة بين المعنى فى اللغة ، وبينه فى عرف العلماء ؛ لأن حقائق المذكورات هى المعنية بالعبارات (١٠ ت) ؛ فسميت الحقيقة لذلك : معنى[2] .

١٢ — فإن قيل : ولم زيفتم قول القائل : الحد هو الجامع المانع ؟

قيـــل : لأنه تحديد بالمجاز المشترك — فإن الجامع : هو الفاعل للجمع والاجتماع — والمانع : هو الفاعل للمنع — وهو العجز ؛ وليس للصفات والعلل فعل الجمع والعجز (١١ ت) .

١٣ — فإن قيل: إذا كان الحد للحصر والتمييز ، وبالعبارات تنحصر المعانى وتمتاز؛ فهلا ترجع به إلى العبارة والأسامى ، كما قالت المعتزلة ؟

قيل: الحصر والامتياز ليس يقع بالعبارات ؛ لـكن يقع بمعانى العبارات، والعبارة تـكشف عنها، وتدل عليها ، وتعرفها ، ولولا تلك المعانى والصفات فى المذكورات ، لما أفادت[3] العبارات فى الـكشف ، ولا كانت للمواضعة عليها بين أهلها أثر ، ولا معلوم .

ألا ترى أن مَن وصف الشىء بأنه أسود ، ولا سواد فيه ، لغى[4] وصفه وسقط ؛ ولو كان فيه السواد ولم يصفه واصف أصلا ، لم يلغ ولا خرج عن معناه .

ولهذا قيل: إن المعانى سابقة للعبارات والاصطلاحات؛ لثبوت (١٢ت) المعانى وطروء العبارات ؛ فلم يصح لهذا أن يجعل ما لا قوام له دون شىء حقيقة ، ولا يجعل ما له قوام دونه حقيقة !

---

(١) فى الأصل : معنا . (٢) فى الأصل : معناه .
(٣) فى الأصل : أفاد . (٤) فى الأصل : لغا .

وهـــذه مسألة عظيمة الخطر ، وعلى خلاف ما قلناه تبنى القدرية نفى الصفات (١٣ ت) ؛ فوجب صرف العبارة إلى معرفتها ، على ما نبيّنه بعد ، قدر ما يليق بهذا المختصر .

١٤ — وأيضاً ـ فلو جاز القول بأن العبارة الكاشفة عن المعنى هى الحقيقة دون المعنى كان القول بأن الكناية والإشارة الكاشفتين[١] عن المعنى هما الحقيقة [ل ٥ ى] دون المعنى ؛ وإذا بطل هذا كان ما قالوه / نظيرَه .

١٥ — وأيضاً ـ فلو جاز ما قالوه لجاز أن يقال : فُقدت الحقائق عن المسميات لو فرض فقد العبارات والتسميات، ووجب منه القول بأن لا حقيقة ولا صفة للإله والإلهية قبل القول والعبارة ، كما قالت القدرية المعتزلة حين لم يثبتوا للشىء حقيقة ولا صفة قبل التسمية ، وإذا بطل هذا ؛ بأن[٢] قبل اللغات والتسميات نافعة للحقائق والصفات ـ بطل القول بأن الحقيقة والحد ، هما العبارة الكاشفة !

١٦ — وأيضاً ـ إذا كانت العبارة كاشفة بالاتفاق ، ولا حقيقة لأمر سواها لم يفهم ولا عقل معقول يقال إن العبارة كشفت عنه ، أو حقيقته .

١٧ — وأيضاً ، فإنه يوجب ألّا تكون للعبارة والتسمية حقيقة معلومة ؛ فيستحيل عند ذلك أن تكون كاشفة أو حداً أو حقيقة ، وهذا فى ثبوته سقوطُه ؛ فكان أولَ ساقط فى نفسه .

وأيضاً ـ فإن التحقيق والتحديد للتفرقة والتمييز ـ والعلم بالتفرقة بين المفترقين أو المتفقين يسبق العلم بالعبارة الكاشفة للسامع لها عنها ؛ فبان أنها هى الحقيقةُ دون العبارة ـ والعبارة كالكتابة والإشارة لتأخر العلم بهما

---

(١) فى الأصل : الكاشفتان .   (٢) فى الأصل : بل .

عن المكتوب والمشار إليه لمن يكتب ويشير ، فبان ما قلناه .

هذا بيان ماهية[1] الحد والحقيقة !

١٨ — فأما حكم الحد :

فمن حكمه ـ أنه العلة لا غير ، فحد كل محدود علته ، عقليا كان الحد أو سمعيا ، وإن كان من العلل ما لا يكون كذلك[2] كأكثر علل الشرع ، يدل عليه أنك إذا قلت فى حد الشىء إنه ثابت أو موجود ، صح أن تقول: علة كون الشىء شيئا أنه موجود أو ثابت ، وكذلك إذا قلت فى حد العلم : إنه مما يعلم به ، صح أن تقول : علة كونه علما أنه مما يعلم به أيضاً .

١٩ — وأيضاً ـ فإن ما من حد[3] إلا وصح أن يستعمل فيه لام التعليل فتقول : كان الشىء شيئاً لأنه ثابت أو موجود ، وكان العلم علما ، لأنه مما يعلم به ، وما جرى فيه لفظ التعليل كانت علته لا محالة .

وهذا الأصل يسقط شغب القدرية فى التفرقة بين الحد والعلة ، فى نفى (١٤ ت) صفات رب العالمين ـ تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيراً .

٢٠ — ومن حكم الحد ـ أن يكون مشروطا بالعكس لامحالة ، شرعيا كان أوعقليا وهو أن تقول فى حد الشىء : إنه الموجود ؛ فطردُه أن تقول : كل شىء موجود . وعكسه أن تقول : وكل موجود شىء (١٥ ت) .

وعلامة صحة هذا العكس والطرد وجودهما فى النفى ؛ فتقول : وما ليس بموجود ليس بشىء ، وما ليس بشىء ليس بموجود ؛ حتى يكون العكس والطرد مقدما[4] فى النفى ، كهما فى الإثبات .

(١) فى الأصل : ماتية .   (٢) فى الأصل : كذا .
(٣) فى الأصل : أحد   (٤) فى الأصل : مقدم .

وهذا بيان صحة الطرد والعكس ـ لا بيان صحة الحد (١٦ ت)؛ فإن صحته تعرف بغير الطرد والعكس ـ وإن كانا شرطين فى صحته .

٢١ ـ فإن قيل : ولم لا يكونا دلالة صحته ؟

قيل : [1]‏[لأن مجرد][1] الطرد لا يصح بالاتفاق .

ألا ترى أنه إذا ادعى صحته بأنه مطرد بقيت الطالبة عليه بأنك لما[2] قلت بطرده صح ؛ فإذا أضاف إليه العكس زاد فى الدعوى ؛ لأنه ادعى طرداً آخر فى عكسه ؛ فإذا احتاج فى دعوى واحدة إلى دلالة ففى دعويين احتاج إلى دلالتين ـ وتصحيح الدعاوى بتكثير الدعاوى محال .

٢٢ — فإن قيل : ولم شرطتم العكس ؟

قيل: لأن العكس نفس طرده ـ وطردُه شرط ؛ فشرط ماهو نفسه شرط.

٢٣ — فإن قيل : ولم قلت : إن نفس العكس هو[3] نفس الطرد ؟

قيل : لأن المحدود هو نفس الحد ؛ (١٧ ت) فإذا شرط طرد الحد فقد شرط ـ لا محالة ـ طرد المحدود ، وطرْد المحدود فِى حده عكسه ؛ فبان أنه شرطه .

٢٤ — فإن قيل : ولم قلت : إن الحد والمحدود واحد ؟

قيل : لأنك تحد المحدود ؛ فإذا لم يكن الحد هو العبارة ـ كما قدمنا ـ كان نفس المحدود لا محالة .

ألا ترى أنك تقول : الشىء هو الموجود ، فجعلت الموجود والشىء [ل٥ش] أمرا واحداً ؛ فكان الحد / وهو المحدود ـ هو المحدود ، وهو الشىء ؛ فبان أنهما واحد .

(١ـ١) فى الأصل : لأنه بمجرد . (٢) فى الأصل : لم . (٣) فى الأصل : هى .

وإذا صح أن الحد والمحدود واحد ، والحد هو العلة صح أن العلة والمعلول واحد ؟

٢٥ — فإن قيل : وإذا كان علة العالم هى العلم ، والعلة هى المعلول وجب أن يكون العلم هو العالم ؟

قيل : لم يكن العلم علة لذات العالم ؛ وإنما كان علة لكونه عالما ، وكونه عالما علمه ، لا ذاته ؛ لأنه بكونه عالما معلل ، لا بذاته .

٢٦ — فإن قيل : فإذا كان العلم علة كونه عالما — وكلاهما واحد — وجب أن يكون حد العلم هو العالم؟

قلنا : لم نقل حد العالم هو العلم مطلقا ؛ لكنا قلنا : حده علمه ، وعلمه كونه عالما ، وكلاهما على هذا التقييد واحد ، وإنما كان كذلك لأنك بقولك : عالم خبّرت عن شيئين ، فَتُخبرٌ فى حده أيضاً عن شيئين فقل : حده علمه (١٨ ت) .

ألا ترى أنك بقولك : عالم ، تخبّرت عن ذات[١] لها علم[١] ؛ فإذا قلت : حده علمه ، فبقولك : علمه خبّرت عن الذات والعلم جميعا ؛ تخبرت بالكناية — وهى الهاء — عن الذات ، وبما أضيفت إليه هذه الكناية عن العلم ؛ فبان ما قلناه ، وسقط السؤال .

٢٧ — فإن قيل : فإذا كان المعلول هو[٢] العلة ؛ فكيف كان المعلول بأن يكون معلولا أولى من أن يكون علة ، والعلة معلولا ؟

قيل : يلزم هذا فى المحدود والحد — ولم يمنع هذا من الحد صحته ، كذلك فى العلة .

(١—١) فى الأصل : له عالم . (٢) فى الأصل : هى .

٢٨ — فإن قيل : فهذا يوجب أن يكون عكس الشيء طردَه ، وطردُه عكساً ؟

قيل : كذلك هو ؟

فإن قيل : فيجب أن لايمتاز العكس عن الطرد ، والطردُ عنه ؛ فلا يدرى ما العلة فى طردها ، وما هى فى عكسها ؟

قيل : يلزم ذلك فى الحد وعكسِهِ وطردِه ، ولم يمنع صحته كذلك فى العلة ؟

٢٩ — فإن قيل : هلا قلتم مثلَه فى عكس علل الشرع ؟

قيل : فيما صلح من ذلك حد ، أجرى فيه هذا ، وما لم يصلح أن يكون حدا ، لم[1] يجر هذا فيه ؛ فلأن الحكم فيه ربما تأخر عن العلة ، وصارت العلة علة له حين ثبت بالشرع حكمها بجعل الشرع لها علة له ، من حين أثبته ، وعلل العقل أحكامها أنفسها ـ وهى معنى قول العقلاء : إنها موجبات أنفسها (١٩ ت) ، حين خلقت أنفسها ؛ إذ ما قيل فيه : إنه لنفسه ؛ فمعناه : أن نفسه هى[2] هو ، لاغير .

٣٠ — ومن حكم الحد فى العقليات (٢٠ ت) ـ أن يكون صفة واحدة كعلل العقل ؛ وإنما وجب هذا ؛ لأنه يوجب بنفسه المحدود ؛ فالعلة[3] العقلية موجبة للمعلول بنفسها ـ وصفتان لاتوجب كل واحدة بنفسها ؛ فاجتماعهما ليس بأمر زائد على أنفسهما ؛ فيوجبا مالم يجب بأنفسهما على الانفراد !

وأيضاً ـ فبأنفسهما[4] عندالانفراد لم يوجبا الحكم المطلوب ، وبالاجتماع لم يفقدا[5] أنفسهما :

---

(١) فى الأصل : ولم .　(٢) فى الأصل : هى .　(٣) فى الأصل: بالعلة .
(٤) فى الأصل : فلأ نفسهما　(٥) فى الأصل : يفقد .

مثاله : السواد والحلاوة ، لم يتحرك بهما محلاهما[١] ؛ لأنه لم يتحرك بكل واحد منهما على الانفراد ، ولأن السواد لنفسه لا يتحرك به المحل .

وكذلك بالحلاوة نفسها ـ وأنفسهما عند الاجتماع لم تنقلب ؛ فلم ينقلب حكمهما فى النفى والإثبات ؟

٣١ — وأيضا ـ فإن حكم علل العقل عند حصولها لا تقف على منتظَر غير حاصل [ل٦ى] وانتظار حكم بوصف حاصل لما ليس حاصلا[٢] / تعطيل حكم الحاصل ، والحاصل بلا حكم محال ، كما كان عند حصولها معا محال ؟

٣٢ — وأيضا ـ فإن المحدود أمر واحد ؛ فتحديده وتعليله بأمرين يبطل كون الحد نفس المحدود ، وذلك محال .

فإن قيل : أليس يحد المحدود الواحد بحدود عدة ؛ فلم لا يجوز من أوصاف عدة ؟

قيل : لو ثبت للمحدود الواحد حدود لم يكن الجميع حدا واحداً ؛ بل كل واحد حده بوصف واحد .

فإن قيل : فى العقليات الحد والعلة واحد ؛ فإذا لم تجز علل لمعلول واحد ؛ فكيف جازت[٣] حدود لمحدود واحد ؟ ، وهلا كشف هذا عن أن العلة غيرُ الحد ، كما قالت المعتزلة ؟

قيل ، هما سواء ، الحكم المعنوى لا يعلل بأكثر من معنى واحد ؛ فلا يحد بأكثر من حد واحد ، وغير المعنوى يتفق فيه أكثر من حد واحد ؛ فكذلك يتفق فيه أكثر من علة واحدة ؛ بل كَشَفَ ما قلناه عن فساد قول المعتزلة فى العلة ، إذ[٤] لم يعتبروا فيها العكس وذلك أنا إذا قلنا : إن

(١) فى الأصل : عليهما . (٢) فى الأصل : حاصل .
(٣) فى الأصل : جار . (٤) فى الأصل : إذا .

الحد والعلة واحد؛ فإذا وجب عكس الحد وجب عكس علة العقل — وكذلك إذا قلنا : إن العلة والمعلول واحد لم يجز وجود المعلول بلا علة ؛ كما لا يجوز وجود العلة بلا معلول ألا ترى هو كذلك فى الحد والمحدود ؟

٣٣ — فإن قيل : هل يجوز تركيب علل العقل وحده من وصفين مؤثرين لكل[١] واحد منهما ضرب من[٢] التأثير ولكليهما[٣] كل التأثير ؟

قيل : يستحيل فى العقلى ما يؤثر بعض التأثير ولا يؤثر كل التأثير ، حتى إذا علم له تأثير ، علم كل تأثيره .

٣٤ — فإن قيل : أليس جَعَل بعض مشايخكم حد ما يصح أن يرى : القائم بنفسه أو الهيئة للقائم بنفسه . وقلتم صح هذا لأن القائم بنفسه بهذا الوصف يؤثر فى صحة الرؤية له ، والهيئة أيضاً تؤثر فى صحة الرؤية لها ؟ (٢١ ت) .

قيل : لو أثّر كونه قائماً بنفسه فى صحة الرؤية له لما صح رؤية مالا يقوم بنفسه ، وقد صحح رؤيةَ ما لا يقوم بنفسه على زعمه ، ولو كان كونه هيئةً تصحِّح رؤيتَها لكان مالا يكون هيئةً لا يصح رؤيتُه وقد صحَّح رؤيةَ مالا يكون هيئةً على زعمه وهو القائم بنفسه ؟

فإن قيل : لكل واحد أثر فى صحة الرؤية طرداً لا عكساً ولهما على الجمع أثر طرداً وعكساً ؟

قيل : العقلى (٢٢ ت) إذا لم ينعكس لم يكن موجِبا ؛ فإذا كان كل واحد بانفراده لم ينعكس كان ساقطَ التأثير ، والجمع بين ما لا يؤثّر ولا يؤثر أصلا لا يصيِّرهما موجبين مؤثرين ؟

---

(١) فى الأصل : كل .　　(٢) فى الأصل : ضربا .
(٣) فى الأصل : كلاهما .

٣٥ — فإن قيل : فبمكسه إذا بان تأثيرُه مع طرده فيجب أن يكون الذى دل على كونه مُوجِبا طردُه وعكسُه ؟

قيل : لم يبْن تأثيره وكونه موجِبا بالطرد والعكس، وإن كانا شرطين فى إيجابه ، وإنما علم تأثيرُ الموجِب متى علم كونه مُوجِبا ، وإن كان لا يُعلم كونه موجِبا مع فقد العلم بطرده وعكسه ؛ لأن شرط الشىء لا يدلُّ على صحته وحصوله .

ألا ترى أن شرط العالم كونُه حيا ، ولم يكن عالما لكونه حيا ولا إذا علم كونُه حيا علم كونه عالما ، كذلك ما قلناه !

٣٦ — فإن قيل : فما الذى يدلنا على صحة الموجِب وكونِه علة لمعلوله وحدًّا لمحدوده؟

قيل : طرق مختلفة — منها : أن يكون المعلوم من عبارة الحد والمحدود معلومًا واحداً والعلم بهما يكون علمًا واحداً؛ حتى إذا عُلم الموجِب علم الحكم مما به علم الموجِب ، لا يُحتاج إلى أكثر من علم واحد بهما جميعًا ؛ ولهذا قلنا من عَلِم / العالِم عَلِم علمَه ومن عَلِم المتحرك علمَ حركته بنفس ما به عَلِم المتحرك وبنفس ما علم الفاعلَ فاعِلًا عَلِم به فعلَه مضافًا إليه ، على ما فصلناه قبل ! [ل٦٦ش]

وقد نعلم ببطلان ماسواه فى كونه علة للحكم من الأقسام عندالتقسيم (١).

وقد قيل : نعلم صحته فى الإيجاب أن يكون تعلقُ كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه تعلقًا واحداً لا ينفصلان بحال !

---

(١) فى الأصل : « عند التقسيم صحته » وقد حذفنا « صحته » ليستقيم النص وإن كان من الجائز إذا أبقينا لفظ « صحته » أن يكون قد سقط لفظ من بعد كلمة « الأقسام » ونرجح أن يكون « فنعلم » وبالتالى تكون العبارة « وقد نعلم ببطلان ما سواه فى كونه علة للحكم من الأقسام (فنعلم) عند التقسيم صحته » .

وهذا فى التحقيق هو الذى ذكرناه أولا من كون المعلوم بالعبارتين واحداً !

٣٧ — فإن قيل : ليس[١] الوجود والحدوث تَعلقَ كلٌّ واحد منهما بصاحبه تعلقًا واحداً ، ولم يجب أن يكون حقيقةُ الموجود هو المحدَث ولا حقيقة المحدَث هو الموجود .

قيل : لم يكن تعلق كل واحد منهما بصاحبه تعلقًا واحداً ؛ بل انفصل حالةَ وجودِ المحدَث عن حالة حدوثه ؛ لأنه لم يحدث فى حال بقائه وإن كان موجوداً فى حال بقائه !

٣٨ — فإن قيل : إذا جوزتم للشىء الواحد وصفين يرجعان إلى نفس واحدة ، ثم جوزتم انفصال أحدهما عن الآخر ، وقلتم الوصفُ الراجع إلى النفس هو عين النفس فقد جعلتم الذى ينفصل عن صاحبه هو الذى لا ينفصل ؛ لأن كليهما[٢] عين واحدة ؟

قيل : هذا الإشكال يقع فى العبارة ؛ فإن لفظة « الوجود » تنطلق على عين المحدث (٢٣ ت) ؛ فلا بدّ لمُطلقه من حد غير ما هو لمُفصله والحدوث فى العبارة يفصِّل الموجود ؛ فلو عين[٣] الموجودَ بالحدوث وقيده به لم ينفصلا ، وكانا واحداً فى ذلك المعيَّن المفصَّل .

ومن هذا الموضع غلطت القدرية فصاروا إلى مذهب النصارى فجعلوا للشىء الواحد والعين الواحدة أحوالًا ووجوهًا فى معنى المختلف المتباين ، ثم رجعوا بالجميع إلى شىء واحد كما جعلت النصارى الأقانيم الثلاثة جوهراً واحداً — وواحداً جعلوه ثلاثة ؛ لأنهم غلطوا فرجعوا بالعبارات على الجملة

(١) فى الأصل : « أليس » . (٢) فى الأصل : كلاهما . (٣) فى الأصل : « غير » .

المترِّدة بين أنفس مختلفة إلى عين واحدة ، فأدى بهم إلى كل كفر وبدعة!

٣٩ — فإن قيل : إذا كانت العلة لا تنفصل عن المعلول ؛ فيجب أن يتصل أحدهما بالآخر ، ووجب كونهما شيئين أو معلومين ؟

قيل : لم نقل إن العلة إنما كانت علة لأنها لا تنفصل عن المعلول ، لكنا قلنا نستدل بتعلق أحدهما بالآخر تعلقًا واحداً على صحة كونها علةً لما هي علةٌ له !

٤٠ — فإن قيل : مامعنى تعلق أحدهما بالآخر ، وكلاهما عندكم واحد ؟

قيل : لعمرى العلةُ والمعلولُ واحد ، كما أن الحدّ والمحدودَ واحد على ما فصلناه؛ وإنما العبارةُ فيها تتعدَّد فيفاد بإحدى العبارتين ما يفادُ بالأُخرى كما يُفاد بعبارة للحد ما يفاد بعبارة المحدود .

ومعنى تعلق إحداهما بالأُخرى هو هذه الإفادة !

٤١ — فإن قيل : فقولوا فى علل الشرع مثل هذا ؟

قيل : لايجوز ذلك ؛ لأنها فى الشرع لاتُصيِّر الحكم بنفسها ، لكن بجعل صاحبِ الشريعة لها علةً له ، فيقف ذلك على اختيار الجاعل ؛ ولهذا فَرقنا بين علل العقل والشرع (٢٤ ت) !

٤٢ — فإن قيل : كيف وجهُ الفرقِ بينهما ؟

قيل : وجوهٌ كثيرة :

أحدها : ما ذكرنا من أن إحداهما تصيرُ علةً بنفسِها والأُخرى بجَعْل الجاعل واختياره .

والثانى : أن الشرعىّ غيرُ موجِبٍ والعقلىّ موجب .

والثالث : أن العقلىّ علةٌ فى الحقيقة والشرعىّ دلالةٌ كاشفة غيرُ موجبة بالحقيقة .

والرابع : وجوبُ شرط العكس فى العقلى دون الشرعى .

والخامس : أن العقلىّ قد يكون منتزَعُه مما عُلم ضرورة ، أو مما بُنِيَ على الضرورة ، والشرعىّ منتزَعُه من الألفاظ المحتملة وغير المحتملة[1] .

والسادس : يجوز تركيب علل الشرع من أوصاف / العقلىّ على ما بيّناه . [ل ٧ ى]

والسابع : أن العقلىّ لا يقف فى الإيجاب على شرط ، ويجوز ذلك فى الشرعى كالزنى يقف فى إيجاب الرجم على شرطِ الإحصان .

والثامن : يجوزُ تقديمُ الشرعىِّ على الحكم دون العقلى .

والتاسع : أنّ الشرعىّ يجوزُ وجوده من دونِ الحكم دون العقلى .

والعاشر : يجوزُ فى الشرعى اختلافُ العلل مع اتفاق الحكم دون العقلى .

والحادى عشر : يجوز فى الشرعىِّ علةٌ توجب أحكاماً مختلفة كالحيض والرق والأُنوثية والذكورية والفسق ولا يجوز ذلك فى العقلى .

والثانى عشر : يجوز تخصيص[2] الشرعىِّ عند قوم ، ولا يجوز فى العقلى ذلك باتفاق .

والثالث عشر : يجوز ورود النسخ على الشرعى دون العقلى .

والرابع عشر : يجب العلمُ بكونها علةً فى العقل ولا يجب ذلك فى علل الشرع .

والخامس عشر : يجوز تعليقُ الحكم الثابتِ على النفى والحكم المنفى[3]

---

(١) فى الأصل : المحتمل . (٢) فى الأصل : تخصص .

(٣) فى الأصل : « النفى » .

على الإثبات فى الشرعى ولا يجوز ذلك فى العقلىّ حتى يعلق النفىُ بالنفى والإثباتُ بالإثبات .

والسادس عشر : فى العقلى إذا كان الحكم إثباتا لابد من أن تكون العلةُ صفةً ذاتيّة موجودة ، وفى الشرع يجوز أن يكون الحكم علةً لحكم آخر وأن يكونا موجودين ولا ذاتيين .

وهذه الوجوه وإن كانت صحيحة ؛ فإنما تنبنى على فصل واحد وهى أن يُعلم أن العلةَ فى العقليات هى الحدُّ ولا بد من كون المعلول هو[1] العلة ، كما لابد من ذلك فى حدود العقل – وفى الشرعى لايجب ذلك ، بل العلةُ فى الشرعى لايجبُ كونُها هى الحكم ؛ بل يكون فى أكثرها غيرُ الحكم – وبالله التوفيق .

هذا الكلام فى معنى « الحد » وما يتعلق به من فصول بابه على الاختصار .

٤٣ — فأما القول فى بيان حدود ما يَحتاج إليه أهل النظر فى الفروع من العبارات المختصة بالجدال بين الفقهاء؛ فأولُ ذلك بيان حد النظر والجدل والمناظرة – وهو الأولى فى البداية به ؛ لأنه الذى سمى به هذا الكتاب .

٤٤ — فأما النظر :

فهو اسم مشتَركٌ بين معانى شتّى :

يقال للانتظار نظرٌ .

وللرحمة والتعطفِ نظر .

وللعناية للغير فيما يَحتاج إليه نظر .

---

(١) فى الأصل : هى .

والمقابلة نظر :

كما يقال : باب دار فلان ينظر إليك ، وهذا الباب ينظر إلى ذلك الباب ، وهذا الجبل ينظر إلى ذاك الجبل : إذا تقابلا .

ويقال للرؤية : نظر .

وللفكر والتأمل : نظر .

والمراد بالنظر هاهنا ، فكرُ القلب وتأمُّلُه في حال المنظور ، ليُعرَف حكمُه جمعا أو فرقا أو تقسيما .

٤٥ — وحقيقة هذا النظر ، هو التأملُ ، أو التفكرُ ، أو التدبر ، أو الاعتبار أو الاستدلال .

وكل واحد من هذا يصلح أن يكون حدًّا لما نعنيه بالنظر هاهنا .

٤٦ — وذهب بعضُ الناس مع جماعة من متأخِّري أصحابنا ، أن النظر الذي هو الاعتبارُ غيرُ الفكر ، وأن الفكر جنس غيرُ التدبر [1] والاستدلال ؛ لأنه قد يفكرُ المفكرُ فيما لا يكون معتبراً ومستدلًّا .

كمن يفكر في الشيء أنه قديم أو محدَث ؛ ثم لا يكون مستدِلا بهذا القدر .

وإنما وقع الإشكال لمن جعلهما واحداً لقرب محليهما .

وهذا غلط جدا ؛ لأن الفكرَ والتدبرَ في الشيء هو النظرُ والنظرُ هو الفكر — إلا أنه قد يقلُّ النظر ويكثر ؛ فهو فكر في الشيء قديم هو أم محدَث ؛ فهو بُدُوّ نظره واستدلاله ، ولا بد من هذا القدر في بُدُوّ النظر والاستدلال ، إلى أن يتم استدلالُه .

(١) في الأصل : التدبير .

وكل خبر(١) من تمام استدلاله إذا أفرد عن باقيه لم يكن يُكتفى به في الاستدلال ، إلا أن الجميع يكونُ استدلالا ونظراً .

٤٧ — وكان الأستاذ الإمام أبو إسحق (٢٥ ت) رحمه الله تعالى يجعلُ الفكرَ من قبيل الكلام في النفس ، ويفسرُ كلام الإنسان به ، ويجعل النظرَ من باب ترتيبِ بعضِ العلوم على بعض لتحصيل علم ما لم يعلمه .

وهذا أيضاً ليس بصحيح ؛ فإن النظر هو الفكرُ .

والفكر جنس يخالفُ جنسَ الكلام عند شيخنا أبي الحسن (٢٦ ت) رحمه الله في أكثر أصحابنا ، يدل على فساد القولين .

[ل٧ش] أنه(٢) لا يصح أن يقال: نظرتُ في هذا واستدللتُ واعتبرتُ/ ولم أفكر أو فكّرتُ . ولم أنظر فيه بقلبي .

وكذلك يصح أن يقال : فكّرتُ في هذا الأمر ولم أقل فيه شيئا ولم أتكلم فيه بكلام .

ويصح أن يقال : تكلمتُ فيه ولم أفكّر .

فبانَ أن النظرَ هو الفكرُ وأن الفكرَ ليس بكلام .

ولو قال : فكرت فيه ولم أتدبّر ولم أعتبر فيه ولم أنظر ولم أروِّ ، لم يصحّ وتناقَضَ ، عُلِم أن الأمر على ما قلناه في جميع ذلك ؛ دونَ ما قال المتأخرون من أصحابنا .

ولبسطِ الكلام في هذا موضعٌ آخر أشرتُ إلى بعض الاستقصاء فيه فيما ابتدأتُ به من إملاء الكتاب الكبير(٣) .

أسأل الله التوفيق في إتمامه ، إنه القريب المجيب .

---

(١) لعلها « حد » .　　(٢) في الأصل : « هو أنه » — وقد حذفنا (هو) .

(٣) أغلب الظن أنه يقصد «بالكتاب الكبير» هنا كتابه « البرهان في أصول الفقه » حيث يقع =

٤٨ — فأما المناظرة :

فهو مأخوذٌ من النظر ؛ وكلُّ مناظرةٍ نَظَر — وإن كان ليس كلُّ نظرٍ مناظرةً .

من حيث إن المناظرة مفاعَلَةٌ ، من النظر :

وهو نظر بين اثنين على ما نذكر حدَّها بعدُ .

ولا فرق بين المناظرة والجدال ، والمجادَلة والجدل فى عرف العلماء بالأُصول والفروع .

وإن فُرِق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة ؛ وذلك أن الجدلَ فى اللغة مشتقٌّ من غير ما اشتُق منه النظر .

٤٩ — فإن قيل : فمن ما ذا اشتُقّ الجدل ؟

قيل : هو مبنى على جواز الاشتقاق فى اللغة ؟

وقد اختلف الناس فيه :

فمنهم من أبى الاشتقاق أصلا وقال : المرجعُ فى معرفةِ الأسامى إلى السماع منهم نصًّا ، أو استعمالا ؛ لأن اللغاتِ كلَّها أُصولٌ ، ليس بعضُها فرعا لبعض حتى يُصارَ فيه إلى الاشتقاق .

فإن من جعل البعضَ أصلا ، والبعضَ فرعا ، عُـكِسَ عليه الأمر فيه ؛ فيُجعلُ مما جعله أصلًا فرعاً ؛ وما جعله فرعاً أصلًا ؛ فلا يجد فصلا .

ومنهم من جاز الاشتقاق وقال : بعضُ المسمياتِ منصوص منهم ، وبعضها اشتقاقٌ وقياس — واللغات فى هذا الباب كالأحكام فى الشرائع :

= الباحث فى مستهوله على فصول عدة فى «العلم ومدركات العقول» انظر النسخة الخطية لهذا الكتاب الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧١٤ (أصول فقه) وللكتاب نسخ أخرى خطية وعليه عدة شروح « انظر الدراسة عن مصنفاته الواردة فى التقديم للنص الذى بين أيدينا » .

يُعَرَّف الخفيُّ الغامضُ منها بالجلي الظاهر ؛ ولذلك وُجد منهم النصُّ على معان[1] بعد تحقيق أساميها بالنص والوضع .

ووجدناهم اشتقُّوا صدورَ الأفعال عن الأمثلة التى هى المصادِر ، ولولا تحقيقهم الأسامىَ بالمعانى لما وُجد منهم ما ذكرناه .

فعلى هذا ، المجادَلةُ مفاعلةمن الجدل ، وإن كان فى عُرْف النُّظّار الجدل والجدال لا يكون إلّا بين اثنين ـ كالمجادَلة .

وهو من الأحكام فى اللغة ـ يقال : دِرع مجدول ، وحَبل فتيل : جديل ـ وزمامٌ جديل: إذا كان مستحكَم النسج ، والفتل .

ويقال أيضاً : قصر مُجدّل ـ إذا كان حصينا محكماً بناؤه .

٥٠ — وأما حقيقته ـ فى عرف العلماء بالأُصول والفروع ـ فقد اختلفت عباراتُهم فى حدِّه ؛ فذهَب بعضُ المتأخرين إلى أن حدّه : هو دفعُ الخصمِ بحجة أو شبهة .

وبه قال علىُّ بن حمزة (٢٧ ت) وهذا خطأ ؛ فإنّ مَنْ ينقطع فى مكالمة خصمه كان مناظِراً ، وإن لم يدفع خصمه بحجة ولا شبهة .

وقد تبتدئُ الخصمَ بحجة أو شبهة فيسكتُ وينقطع من تريد مناظرتَه ؛ فلم يكن الدفعُ له مناظرةً ، ولا المدفوع مناظراً للدافع .

٥١ — ومنهم من قال : حدُّه أنه تحقيقُ الحق ، وتزهيق الباطل .

وهذا اعتزاز بعبارة ليس فيها معنى المناظرة ؛ لانفراد الواحد بتحقيق الحق ، وتزهيق الباطل ـ وقد لا يحقِّقُ الحقَّ بنظره ، ولا يُزهق الباطل ، ويسمى مُجادِلا .

---

(١) فى الأصل : معانى .

وكذلك المُبْطِل الذاهبُ في جميع نظرِه عن الحق ، يسمى[1] : مجادِلا ومناظراً ـ وإن لم يوجد منه تزهيق الباطل ، وتحقيق الحق ؟

٥٢ — ومنهم من قال : هو نظر مشترك بين اثنين ؟

وهذا باطل ؛ لأنهما يشتركان على التعاون والتوافق فيه وكل واحد على الانفراد[2] ينظران فيه :

٥٣ — ومنهم من قال : هو طلبُ الحكم بالفكر مع الخصم . وهذا أيضاً لا يصح ؛ لأن كل واحد منهما مع صاحبه يطلب الحقّ لا بالمناظَرة ـ أو على طريق [ل ٨ ى] المعاونة والموافقة / ولا يكونان مناظرين .

٥٤ — والصحيح أن يُقال : إظهار المتنازعَين مُقتَضَى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة ، أو مايقوم مقامها من الإشارة والدلالة .

٥٥ — فإن قيل : وما وجه تنزيل حدّ العلماء للجدل على معناه في اللغة ؟

قيل : إن قلنا : إنه في اللغة للأحكام؛ فكأن كل واحد من الخصمين إذا كان يكشف لصاحبه صحةَ كلامِه بأحكامه وإسقاطَ كلام صاحبه ، سُمِّيا : متجادِلَين

وإن قلنا : إنه مأخوذ من الفتل ، كقولهم : حبل جديل ؛ فيكون ذلك واقعاً بين طاقَيْ الحبل ؛ فقيل: يقع بين الخصمين جدال؛ لأن كل واحد منهما يفتل صاحبه عما يعتقده إلى ما هو صائر إليه .

٥٦ — وإن قلنا : إنه في اللغة مأخوذ من الضرب بالأرض بالمصارعة ، يقال : جَدَلْته فانجدَل وتجدّل ، إذا ضربتَه على الجدالة ، وهي الأرض المطمئنة الصلبة ، المحكمة وجهها ؛ كما قال الشاعر :

---

(١) في الأصل : « ويسمى » وقد حذفنا « الواو » ليستقيم المعنى .
(٢) الأصل : « انفراد » .

قد أركب الآلة بعد الآله وأترك العاجزَ بالجداله (٢٨ت)

معناه أركب الحالة بعد الحالة ، وأترك العاجز الضعيف بالأرض الصلبة .

فيكون كلٌّ واحد من الخصمين يروم غلبةَ صاحبه بإسقاط كلامه بتقوية كلام نفسه عليه ، كالمتصارعَين يروم كلٌّ إسقاط صاحبه بغلبته وقوّته عليه .

٥٧ — والصحيح أن الرجوع فى جميعه إلى الأحكام فى اللغة ؛ فتكون المناظرة منزّلةً على معنى الأحكام فى تبيين ما يصير إليه كلٌّ واحد من الخصمين ، ثم يكون النزاع بين الخصمين مرة فى الحكم ، وأخرى فى علة الحكم، والمناظرةُ بينهما فى الأمرين صحيحة .

٥٨ — ثم من الجدلِ ما يكون محمودًا مَرْضِيًّا ، ومنه ما يكون مذموماً محرّما ؛ فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق ، أو تحقيق العناد ، أو ليُلْبِسَ الحق بالباطل ؛ أو لما لا يطلب به تعرّفٌ ولا تقرّبٌ ؛ أو للمماراة[1] وطلبِ الجاه والتقدم إلى غير ذلك من الوجوه المنهىِّ عنها ؛ وهى التى نصّ الله سبحانه فى كتابه على تحريمها[2] ؛ فقال : ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ، بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [من الآية ٥٨ / ٤٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [٥٤ / ١٨] وغيرها من الآيات .

وفى مثله قال عليه السلام : « دَعِ الْمِرَاءَ وَإِنْ كُنْتَ مُحِقًّا »[3] .

(١) فى الأصل : للمارة . (٢) فى الأصل : تحريمه .

(٣) رواه أبو داود : أدب ١٧ ، والترمذى: بر ٥٨ـ وابن ماجة : مقدمة ٧ـ وقد ورد الحديث بصيغ أخرى : انظر أيضا : الدارمى : مقدمة ٢٩ ، ٣٥ ـ والبخارى تفسير سورة ١١ ، ١ .

وهذا فيمن خرج عن أدب الجدل ؛ أو لم يقطع اللّجاج بعد ظهور الحق؛ كدَأْبِ الكفار مع الرسل .

٥٩ — وأما الجِدال المحمود المدعوُّ إليه ، فهو الذى يحقّق الحق ويكشف عن الباطل ويهدف إلى الرُّشد ، مع مَن يُرجى رجوعُه عن الباطل إلى الحق .

وفيه قال سبحانه :

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [١٢٥ / ١٦] .

وقال لرسوله :

﴿ قُلْ : هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [١١١ / ٢] .

وقال عليه السلام :

« يحمل هــذا العلم من كل[1] خلف عُدُولُه ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين »[2] .

٦٠ — وهذه الألفاظ عمومٌ فى التوحيد والشريعة .

وهى أيضاً سيرةُ الرسل عليهم السلام مع أممهم ، وسيرةُ رسولنا صلى الله عليه ، وسيرةُ علماء الصحابة رضى الله عنهم بعده ، ومَن بعدهم من التابعين وأتباعِهم ، إلى يومنا هذا ؛ وعليه عادةُ العقلاء فى أديانهم ومعاملاتهم ومعاشراتهم .

٦١ — ويفزعُ العقلاء إلى النظر والمناظرة فيما غاب عن حواسِّهم ، فعُلِم صحةُ النظر

---

(١) كلمة « كل » ساقطة فى الأصل وقد أضفناها بعد مراجعة نص الحديث فى البخارى [انظر هامش رقم ٢ من هذه الصفحة] .

(٢) رواه البخارى : شهادات ٥ انظر أيضا باب التناوب فى العلم: علم ٢٧ وابن حنبل ح٢ : ١٨٥ والدارمى : مقدمة : ٣٤ ، وابن ماجه : مقدمة : ٢٢ وقد ورد الحديث فى باب شهادات العدول .

وكونُه طريقا إلى العـلم ، فيما لا يكون الحسُّ وخبرُ التواتر طريقاً إليه ، كما يُعلم بالفزع إلى الحس فيما يكون الحسُّ طريقا إليه ، حتى إن من أنـكر صحةَ النظر والمناظرة [لجأ](١) إلى النظر فيما يروم فيـه بيانَ فساد النظر ؛ إذ لا يجد طريقا إلى فساده من جهة الحس والبديهة وخبر التواتر ؛ لاشتراك العقلاء فى طرق الضرورات والبدائهِ (٢٩ ت) .

٦٢ — ومما يدل على حُسْن الجدال ، بل على وجوبه ، من طريق المعنى : ما ثبت(٢) من وجوب معرفة الشريعة ، على الجملة ، فرضًا على الـكافّة ، وتفاصيلها فرضًا على الـكفاية .

ولا سبيلَ إلى ذلك دون معرفة أصولها ، من أدلة العقول وأحكامها ، فإذا رأى العالمُ مثله يزلُّ ويخطئُ فى شىء من الأُصول والفروع وجبَ عليه ، من حيثُ وجوبُ الأمر بالمعروف / والنهى عن المنـكر دعاؤه عن الباطل [ل٨ش] وطريقه إلى الحق ، وطريق الرشد والصواب فيه ؛ فإذا لجّ فى خطابه ، وقوّى على المُحِقِّ شبهتَه وجبَ على المُصيب دفعُه عن باطله والـكشفُ له عن خطئه بما أمكنه من طريق البرهان وحسن الجدال ؛ فحصَلَ — إذ ذاك — بينهما المجادَلة ، من حيثُ لم يجدا بُدًّا منه فى تحقيق ما هو الحقُّ ، وتحقيقِ ما هو الشبهة والباطل .

وصار — إذ ذاك — بهذا المعنى : الجدال ، من آكدِ الواجبات ، والنظر ، من أولى المهمات .

وذلك يعمُّ أحكام التوحيد والشريعة .

---

(١) أضفنا كلمة « لجأ » ليستقيم المعنى .

(٢) فى الأصل : هو ماثبت — وقد حذفنا [هو] .

وأيضًا فإنهم لم يجدوا فى شىء من الأجناس يعقبه ضربٌ من الاعتقاد الذى إذا وقع على وجه، كان علمًا بعد طرق الضروريات، إلا الجنس الذى هو النظر والمناظرة؛ فعلموا بذلك حسنَ النظر والجدال؛ بل وجوبَه فى أكثرِ المواضع مع تقريرِ التكليف بورود الرسل عليهم السلام.

وفى هذه الجملة أبيَنُ الطرق فى صحة النظر والجدل، وحسنهما ووجوبهما فى كثير من الأماكن، وبالله التوفيق.

٦٣ — ثم الذى بعد تحقيق النظر والجدل: ذكرُ حقيقةِ العلم فإنه ثمرةُ النظر — وإن كان قبلَه علومٌ لا تتعلق بنظر الإنسان وفعله — وهى العلومُ الضروريّة السابقة للعلوم النظرية ومقدماتها، وكان الواجبُ فى حق الترتيب أن نبدأ بذكر حقيقة العلم (٣٠ ت)؛ فإنه كالأصل؛ من حيث إن كل موجود؛ ومعدوم، ومذكور، ومعلوم، ومُخبَرٍ عنه من المعلومات، وماعداه كالفرع له، والبدايةُ بذكر الأصل أولى منه بغيره.

وإنما قدمنا ذكرَ النظر والجدال؛ لكونه مقصودَ هذا الكتاب ولقبه.

٦٤ — فأما حقيقة العلم:

فهى ما يعلم به المعلوم.

ولو قلتَ: ما يعلمُ به، كان كافيا، والزيادةُ عليه؛ لزيادة البيان.

فإنّ قولك: ما يُعْلم به تضمّن ذكر المعلوم.

وأيضاً، فإنه لا يعلم ما ليس بمعلوم؛ لاستحالة علمٍ لا معلومَ له عندنا.

وهذا حدٌّ للعلم صحيح، به يفارق ما ليس بعلم؛ ولهذا قلنا: لا عالمَ يَعلمُ إلا بالعلم.

ودليلُ صحته : أنه لا يُوردُ المخالفُ لهذا الحد بتحديد العلم ما يخالفُ هذا فى معناه ، إلّا وقد أمكن بيان فساده ؛ فدل على صحته .

وقد شرطناه(١) فى تصحيح كل حدٍّ نذكره بعدُ المحدودات .

وقد يُشاركُ العلمَ فى حده ما يخالفُه فى اسمه ولفظه ؛ فاختلافُ العبارات فى تسميته لايقدح فى تَصحيح حدِّه ؛ لأنه لافرق بين جميعه فى المعنى .

ألا ترى أن العلم يسمى : علما ، ومعرفة ، وفقها ، ودراية ، وعقلا ، ويقينا ، وفطنة .

ونحن وإن لم نُجْرِ(٢) غيرَ اسم العلم على علم الله سبحانه ؛ فلعَدَم الإذن من الله فيه بكتابه أو على لسان رسولٍ من رسله أو إجماع أمة على إطلاقه .

وقد قيل : إن أعمّ الأسماء للعلم هو قولُنا : علم ، وما سواه من الأسامى كلٌّ منه ينبئ عن نوع مخصوص ؛ فمن جمع جميع هذه الأنواع فى علمه سُمِّىَ بأنه عالم ، وبصفتِهِ بأنها علم ؛ والله سبحانه عالم بكل معلوم على نفى النهاية ؛ فاستحقّ الوصفَ بأنه عالم ؛ ولما به كان عالما بأنه علم .

٦٥ — فإن قيل : وما وجهُ اختصاص كلٍّ اسم ؟

قيل : الاختصاصُ بشىء منه فى حقيقة اللسان حين الوضع .

ألا ترى أنه لايصح أن تقول : علمتُ (٣وما فهمت٣) أو ما دريت أو ما عرفت أو ما عقلت !

لكن عُرْف الاستعمال خص بعض هذه الأسامى بنوع دون نوع ، حتى يُفهم من غالب الاستعمال .

---

(١) فى الأصل شرطنا (٢) فى الأصل : تختر .

(٣ـ٣) فى الأصل : وردت العبارة مكررة هكذا : وما فهمت أو ما فهمت » .

عن الفقه : العلم بأحكام الشريعة .

وعن الفهم : سرعة معرفة معنى الكلام .

وعن الفطنة : معرفة لطائف الحقائق .

وعن الطب : المعرفة بمقتضيات العلل والأمراض ، وخصائص الأدوية .

٦٦ — وقد قيل : حد الفقه فى تخصيص العرف : هو العلم بأحكام أفعال أهل التكليف .

وقد قيل : هو العلم بما يحلُّ ويحرم ويجب ويُندب إليه .

وقد قيل : هو العلم بالمعنى الجامع فى الحكم مع اختلاف الصور والفرق فى الحكم مع اتفاق الصور ؛ ولهذا يقال لمن كثر جمعه وفرقه فى أحكام الشريعة : إنه فقيه [(١] سبق ، أى ذال [١)] الأُصول / والفروع ، حتى قال بعض [ل ٩ ى]
الفقهاء : العلم بأصول الدين ، الفقهُ الأكبر .

ولأبى حنيفة (٣١ ت) رضى الله عنه كتابٌ فى أُصول الدين ، سماه : الفقهَ الأكبر (٣٢ ت) ، ردّ فيه على المعتزلة القدرية ، وسلك فيه طريقة أهل السنة والجماعة ، شرحه الأُستاذ أبو بكر بن فورك (٣٣ت) وتبجح به وأثنى فيه بذلك الكتاب عليه .

٦٧ — وحقيقة أصول الفقه :

هى الأدلة التى ينبنى عليها العلم [٢] بأحكام أفعال أهل التكليف .

وحقيقة علم أصول الفقه : هى العلم بالأدلة التى ينبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف .

(١ـ١) فى الأصل : « سواء فى ذلك .

(٢) فى الأصل : « الحكم » .

٦٨ — وحقيقة علم أصول الدين :

هى العلم بما يؤدى العلمَ بالله تعالى ، وبصفاته ، وبصفات رسله وأحكام دينه .

وهو العلم الذى غلب عليه عرفُ الاستعمال بتسميته بأنه : الكلامُ ، وربما سُمِّى : علمُ الكلام .

فإذا قيل : كلامُ المتكلمين ؛ فهو بغلبة الاستعمال : هذا العلم الذى ذكرنا حقيقته .

ثم جملة العلوم تنقسم فى عُرف الاستعمال بين العلماء بأصول الدين ، وأصول الفقه : إلى علمٍ واجب (٣٤ ت) ، وإلى علمٍ جائز .

فحقيقةُ العلم الواجب: هو العلم الذى لم يتعلّق بقدرة قادرٍ ولا فعل فاعل.

ولو قلتَ : هو العلم الأزلىُّ ، أو العلم القديم ـ صح :

وهو علم الله سبحانه الذى وجب وصفُه سبحانه بأنه عالم .

وهو علم لا يتناهى فى تعلقه بالمعلومات ، شاملٌ لكل ما صح تعلقُ علمِ عالم به ، أو يُتَوَهّمُ كونه معلومًا لعالم .

وليس بعَرَضٍ ولا بجنس ولا حادث ولا مختص بوجود دون عدم ولا بحال دون حال ـ وهو فى تعلقه لم يزل بكل معلوم ، لا على تقدم وتأخر وإن تقدم وتأخر المعلوم به .

وهو علم واحد لا نهاية له فى وجوده وتعلّقه واختصاصه بذاته سبحانه وتعالى .

٦٩ — وأما العلم الجائز :

فهو كل علم حادث (٣٥ ت) ، أو كل عِلْم له أول .

أو كل علم متأخر فى الوجود ، وهو بعكس العلم القديم الذى هو المتقدِّمُ فى الوجود .

٧٠ — ثم ينقسم العلم الجائز فى اصطلاح العلماء بأصول الدين إلى قسمين : ضرورىّ، وكسبىّ .

وعند أهل التحقيق منهم إلى أربعة أقسام :

إلى علم ليس بضرورىٍّ ولا كسبى كالعلم البديهى ، والعلم الواقع على الحواس ، لأن الضرورة فى اللغة : هى الحاجة ، والإلجاء ، والإكراه .

وإلى علم كسبى وضرورى ، كالعلم الذى يُحمل الإنسان عليه ليتعلمه ويحصِّله وهو كارهٌ لاكتسابه .

وإلى علم ضرورى ليس بكسبى، كما يعلم بالمشاهدة والسماع من هلاك ماله ، أو ولده ، أو عزيزٍ له ، وغيره من الفواحش مما يُحب ألا يعلمه .

وإلى علم كسبى ليس بضرورى كما يتعلمه ويحصِّله من العلوم بالجد والاجتهاد وهو محبٌّ مختار لتحصيله ؛ فقد حصل من جملة هذا فى الشاهد علم ليس بضرورى ولا كسبى ؛ فلا يُنْكَر[1] فى الغائب أيضاً ثبوت علم لا ضرورى ولا كسبى .

٧١ — فحد العلم الضرورى عند المتكلمين : كلٌّ علم حَدَثَ على وجه ، لا يجد[2] صاحبُه عنه فكاكاً .

أو كل علم وقع ، لَا عن نَظَر .

أو كل علم مقدور بقدرة واحدة .

---

(١) فى الأصل : يتلو .   (٢) فى الأصل : يحل .

٧٢ — والعلم الكسبيُّ (٣٦ ت) كل علم مقدورٍ بقدرة حادثة ، أو مقدور بقدرتين وهل يقع بغير نظر ؟

منهم من قال : لا يجوز وقوعُ الكسبي بغير نظر ولا دليل .

ومنهم من قال يجوز وقوعه عن غير نَظَر واستدلال ؛ لأن كونه كسبا لا يقتضى أكثرَ من قدرة حادثة ، كالحركة الكسبية يقتضى كونها مقدورة بقدرة حادثة فقط .

ولا خلاف أن كل علم نظرى يجوز أن يقع عن غير نظر ولا بقدرة حادثة فيكون ضرورة وكلٌّ ضرورى .

قال من لم يشترط النظر فى الكسبي : إنه يجوز أن يصير كسبيا ، ما يكون ضروريا .

ومن قال : لا بد فيه من نظر ، قال : البديهى لا يجوز أن يصير نظريا كسبيا ؛ لأن البديهة من كمال العقل ، ومن لم يكمُل عقلُه ، لم يصحَّ أن ينظر ويستدل .

٧٣ — ومعنى قولنا : علم نظرى واستدلالى (٣٧ ت) : أنه منسوب إلى النظر والدليل ، كالعلوى والهاشمى : هو المنسوب إلى على وهاشم .

ومعناه أنه وقع عقيب النظر والاستدلال .

لأن النظر طريقُه ، وإن كان بين النظر والعلم الواقع عقيبه تضاد ؛ ولذلك لا يحصل العلم فى حال وجود النظر ؛ لأن النظر مضاد لسائر الاعتقادات ، ولذلك قلنا : إنه فى حال نظره لا يجوز كونه شاكا ؛ لأن النظر يضاد الشك ، وبه يَبْطُل قولُ من قال : يجب كونُ الناظر شاكا بالمنظور حال نظره ، وهل نظره يجوز أن يكون شاكا ، أو ظانا ، أو جاهلا ، وليس لصحة النظر [ل٩ش] اختصاص بالشك أو شيء من الاعتقادات ، لا قبله ولا فى / حاله .

٧٤ — وحقيقة الاعتقاد فى اللغة غيرُ ما يصير إليه أهل هذه الصنعة ، فإنه فى اللغة من الشدّ والانعقاد والانجهاد .

غير أن بعض المتكلمين سمّوا العلم اعتقاداً لعرض فاسد فى نفى صفات الله سبحانه ، رغم ما بينهما من الشبه البعيد ؛ فإن مَن عَلِمَ المعلوم كأنه عقد عليه وشدّه ، بأن جعله عند نفسه بالوصف الذى هو عليه ، وهذا تشبيهٌ بعيدٌ ، لايصح بمثلِ هذا الهوس[1] نفيُ صفات الله سبحانه ، وحقيقة الاعتقاد عندها ، ولا هو الظن بكون المظنــون عند الظان بأنه على ما هو عليه .

فعلى هذا عندهم حقيقةُ الجهل : اعتقادُ المعتقَد على ما ليس عليه .

وعند من لايجعل الاعتقاد هذا المعنى : هو مايجهل به الجاهل كالعلم : هو ما يَعْلَم به العالم .

وهـكذا[2] يقول القائل فى تحقيق الصفات والأعراض أجمع فيقول : القدرة ــ هو ما يقدر به القادر .

والإرادة ــ هو مايريد به المريد المراد .

وكذلك السمع والبصر والــكلام والبقاء .

وهكذا يقول[2] فى الحركة : ما يتحرك به المتحرك .

والسواد : مايسودّ به الأسود .

وهذا الطريق فى تحقيق المعانى هو أوْلَى الطرق ؛ فحقيقته: تردّد الاعتقاد بين أمرين ؛ فما زاد على وجه سواء فهذا وصف الشك ، وتحقيقُه ما ذكرنا فى سائر الصفات .

---

(١) فى الاصل : الهوبيت .   (٢) فى الاصل : وهكذى .

والسهو ، والغفلة واحد : وهو ما به يسهو ويغفُل الحيُّ ووصفه ، هو ما نافى اعتقاد الحي فى السهوِّ عنه .

وهو قريب من النوم والغشيان ؛ كأنه غُشى عليه فيما سها فيه وغَفَل عنه .

فالموت والنوم والسهو والغفلة ـ معان[1] متقاربة ؛ فإن الجميع آفاتٌ تخرج بصاحبها[2] إلى الذهاب عن الحقائق وإن كان بعضُها من صفات الأحياء ؛ ويقرُبُ منها الجهل والظن .

والظن ـ تغليبُ أحد الاعتقادَيْن ؛ [3]أو غَلَبة[3] بعض الاعتقادات وغلبة الظن ـ القطعُ ببعض الظنون؛ وهو ما ينتهى إليه المجتهد فيما لا طريق لقطع العذر إليه : وهو اليقين .

٧٥ — وأما الخطاب (٣٨ ت) .

فالكلام ، والخطاب ، والتكلم، والتخاطب ، والنطق ـ واحد فى حقيقة اللغة ـ وهو ما به يصير الحيُّ متكلما .

وقد قيل : حقيقته ما يفهمُ منه الأمر والنهى والخبر ، ومتى فُهِم منه أحد هذه ؛ فقد فهم الكل .

فإن كلَّ أمر : نهىٌ وخبر .

وكلَّ نهى : أمر .

وكلَّ خبر : أمرٌ ونهى .

ولو اقتصرتَ فى تحقيقه على واحد فقاتَ :

---

(١) فى الأصل : معانى . (٢) فى الأصل : بصاحبه .

(٣ـ٣) فى الأصل : إذ عليه .

ما فهم منه الأمرُ أو النهى أو الخبر أو الاستخبار ، لاستقام .

والكتابةُ والعبارة لايفهم منهما ذلك، وإن فهم بهما ؛ فلذلك لم يكونا على الحقيقة كلاماً .

وقد قيل فى العبارة : إنه كلام أيضا حقيقة .

فمن أجرى اسم الكلام على العبارة ـ مع أنها دلالة على مافى النفس من الكلام ـ لم يستبعد إجـراء اسم الكلام على الكتابة المفهوم بها الكلام .

والصحيح : أنهما يسميان كلاماً مجازاً ؛ لأنه يفهم بهما الكلام ؛ كما سبق علما وإرادة ، إذ فهم بهما الكلام ؛ لأن حقيقة صفة الحىّ لاتقف فى الإيجاب على الاصطلاح ، أوالتوقيف ، كالقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر وغيرهما من صفات الأجسام، كالحركة والسواد والطعوم وغيرها .

٧٦ — وحقيقة الأمر : الدعاء إلى الفعل .

والنهى : هو الدعاء إلى الكف .

وقد عبر عنهما بأنه الدعاء إلى الإقدام، والدعاء إلى الإحجام وقد قيل: ما يصير المأمور بامتثاله مطيعا ، وبفعل المنهى عاصيا .

وهذا ضعيف ؛ لأنه يوجب وقف الأمر والنهى فى حكمهما على وجود فعل الغير ـ وذلك فاسد فى بيان الحقائق والحدود .

٧٧ — والخبر : ما به يخبر المُخبِر .

وقد قيل : مايحتمل[1] فيه الصدق والكذب .

---

١ ـ فى الأصل : وردت الكلمة خالية من النقط وبرسم آخر هكذا : « سدل » .

٧٨ — والاستخبار :

طلب الخبر ، أو السؤال عن الخبر .

وعلى هذا يصح من الله سبحانه الاستخبار .

ويصح منه سبحانه أيضاً الاستخبار على معنى التقرير ، فأما على الاستفهام فمحال عليه .

٧٩ — والصدق :

ما يصدِّق الصادقَ .

وقيل : الخبرُ على وفق المخبَر .

٨٠ — والكذب :

ما به يكون المخبِر كاذبا .

وقد قيل : الخبر على خلاف المخبَر .

وقد قيل : إن الكذب مع العلم بالمخبَر لا يقع إلا فى العبارة والكتابة ، ولهذا أحلْنا الكتابة على الله سبحانه ؛ لأنه بالعبارة قط لا يكون متكلما ، [ل١٠ى] وإن كان يخلق العبارة لغيره عن كلامه وعلمه / ووجوده وسائر صفاته ؛ فيكون الموصوف بالكلام وسائر الصفات : هو سبحانه وتعالى ، ويكون الغير معبِّرًا بهذه الأصوات المقطَّعة ، والحروف المرتَّبة ؛ لأن الغير يكون المحل للعبارة والصوت والكتابة ، وخصوص الوصف من الفعل يرجع إلى المحل دون الفاعل ؛ ولذلك لم يكن بفعل الصوت صائتا ، وإن كان أعم بكونه صوتا من كونه عبارة أو كلاما ؛ بل المحل به صائت ؛ فالمحل بهما : هو أخص[١] فى الوصف أولى .

---

(١) فى الأصل : أحص.

٨١ — وحقيقة الفعل :

ما لوجوده أول ، وهو حقيقة الخلق .

وقيل : هو مقدور وُجِدَ .

ومن الفعل يقال : لمن تعلق بقدرته : فاعلا ؛ لتعلقه بقدرته ، لا لقيامه ووجوده بذاته ، أو محلِّ قدرتِه .

٨٢ — وحقيقة التَّرْك :

هو فعل ضد المتروك ، وهو من أسماء الإثبات ، لا يقع على النفى الصِّرْف .

وكذلك لا يوصف به من لا يوجد منه مقدور ولا ضده بأنه فاعل أو تارك .

وقيل : إن فعل الله سبحانه ، ما فَعَل ، لا يوصف بأنه ترك الفعل ، وهو معنى قول المحصلين : إن الترك فعل .

ألا ترى أنه يترك بالقيام القعودَ ، وبالحركة السكونَ وكلُّ واحدٍ من الضدين تركٌ لصاحبه ؛ فإذا فعل أحدَهما ترك الآخرَ .

٨٣ — وأما التكليف :

فحده على موافقة اللسان : ما على المخاطب فيه كُلْفَة .

وقيل : هو إقامة الدلالة على ما كلف .

وقيل : هو ما استُحِقَّ لمخالفته عقاب .

دخل فيه (٣٩ ت) : الواجب والمحظور والمندوب إليه والمباح .

فإن من فعل ، أو أتى بواحدة منها على خلاف وصفه استحق عقاباً .

ألا ترى أن من فعل المباح على جهة الحظر ، أو الوجوب استحق عليه عقابا ؟

فإن قيل : استحقه على الاعتقاد ، لا على الفعل ؟

قيل : لا ؛ بل على الفعل ، لكنّ الفعل إنما يكتسب الحكم بالاعتقاد فإنه[1] دون الاعتقاد لا حكم للفعل ؛ حتى إذا لم يكن له مع الفعل اعتقاد ، كان فعله على السهو .

وكفعل من لا تكليف عليه ، ومثلُ هذا الفعل لا حكم له ؛ فبان أن الأفعال تكتسبُ الأحكام بالقصود والعقود ؛ ولهذا كان الجنس من الفعل مع التكليف : مرة طاعة ، ومرة معصية وكفراً ، وأن جنس السجود [2]بين العبد و[2]ربه صنم أو شمس ؛ فيصير بالعقد إيمانا وطاعة ، وبالعقد تارة أخرى يكون كفراً ومعصية .

٨٤ — فأما الواجب :

فهو[3] الساقط فى اللغة ، والوجوب : هو السقوط .

كما يقال : وجبت الشمس — إذا سقط قرصها .

وقال تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾ [من الآية ٣٦ / ٢٢] . أى سقطت .

٨٥ — والفرض :

فى اللغة يكون بمعنى : القطع .

فيقال : فرضة القوس ، وفرضة السيف ، لمَقْطَعِه ، ولموضع الوَتَر .

---

(١) فى الأصل : فإن .

(٢—٢) مابين القوسين كان فى الأصل هكذا : « وبين ربه » وقد صححنا العبارة بحذف « الواو » من البداية ووضعها فى مكانها بعد إضافة لفظ « العبد » على نحو ما أثبتنا .   (٣) فى الأصل : هو .

ويكون بمعنى التقدير ؛ فيقال : فَرَضَ الحاكم للمرأة النفقة : أى ـ قدّر.
ويكون بمعنى قَطَع لها النفقة ـ على تقدير ما .
وقال سبحانه : ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [من آية ١ / ٢٤] .
وقال تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [من آية ٢/٦٦].
أى : قَطَع وقدّر .

فكلّ فعل قُطِعَ ، أو قدر عن غيره باستحقاق العقوبة على تركه : فهو الفرض والوجوب .

والفرض ـ في اصطلاح العلماء ـ واحد ، وهو ما يُستحق بتركه عقوبة.
فكأن الفرض سمى فرضا؛لأنه قُطِعَ أو قدِّر عن غيره باستحقاق العقوبة على المخالفة فيه .

وقيل : واجب ـ على تقريب ـ من اللغة : وهو ما ثبت ولزم فى الشريعة على وجه يُستَحَقُّ العقاب على خلافه .

وفى اصطلاح العلماء : يَكفى أن تقول فى حدِّ الواجب : ما يستحق عقاباً بتركه والزيادة فيه ؛ ليبين بها موافقة اصطلاحهم لمواضعة العرب .

٨٦ — والمحظور :

الممنوع فى اللغة ، والحظر : المنع .

٨٧ — وكذلك الحرام : فى اللغة على هذا المعنى :

وهو الذى مُنع عنه بالوعيد .

والفرضية والوجوب متحققان[1] فى المحظور والمحرم .

كما الأمر والنهى متحقق كل[2] واحد منهما فى صاحبه .

---

(١) فى الأصل : « متحقق » . (٢) فى الأصل : « بكل »

فكل أمر : نُهِيَ عن تركه ، وكل نَهْيٍ : أُمِرَ بفعله .

كذلك كل فرض : محظورٌ تركه .

وكلُّ محظور : فرضٌ وَاجبٌ تركُه .

وكما لافرق بين المحظور والمحرّم، كذلك لافرق بين الفرض والواجب؛ إذ الجميع فى تركه أو فعله : وعيدٌ .

وإذا قلت فى الواجب : ما فى تركه الوعيدُ ، استغنيت عن ذكر الاستحقاق .

لكنك إذا قلت : ما فيه العقابُ ، لم يصح حتى تقول : استحقاق العقاب ؛ لأنه قد يُفعل / القبيح ويُترك الواجب ، وإن لم يوجد فيه عقاب عمن يعفى عنه ، أو يترك الكفر بالإيمان فيزول عنه عقاب الكفر ، وإن حصل فعل القبيح وترك الواجب . [ل١٠ش]

وإذا كان فى ترك الواجب : وعيدٌ ، وفى ترك الفرض كذلك لم يتبين الفرقُ بينهما ، وتفاوتُ الوعيد بالقلة والكثرة لايُوجبُ تفرقةً بينهما فى الاسم ، كما لا يوجب تفرقةً فى أصل الوعيد ، مع أنه لايُتَوَصّل إلى القلة والكثرة بصورة الفعل ولا بصفته ، بعد اشتراكهما فى لحوق الوعيد ، إلا بسمْع يَرِدُ؛ فإنه رب مخالفة تظن خفيفة[1] فتكون غليظة[2] ، وغليظة[2] فتكون خفيفة[1] ؛ ولهذا قيل : ليس فى الذنوب صغير ، وإن كان بعضها أكبر من بعض .

٨٨ — فأما حدُّ الحسَن والقبيح :

فقد قيل : ما لفاعِله فعله ؛ فهو حسن .

---

(١) فى الأصل : « خفيفا » .   (٢) فى الاصل : « غليظا » .

وقيل : ما مدح فاعله ؛ فهو حسن .

وقيل : ما حَكَمَ مالِكُ الأعيان بحسنه ؛ فهو حسن .

وقيل : مالا وعيدَ على فعله ؛ فهو حسن .

ولا فرق بين الحسَن والعَدْل .

وكلُّ مالا يقع فعله إلا عدلا ؛ فكان عادلا ؛ لأنه فعله ؛ لأنه لا يقع في فعله قط ضدُّ العدل ؛ فلذلك لا يجب قيام العدل به في كونه عادلا ؛ لأن وصف الفاعل بما لا ضد له يجوز لا لِقيامة به، وما له ضد لا يوصف به إلى المحلُّ الذى قام به .

٨٩ — وأما الظلم والقبيح :

فقيل : هو ما ليس لفاعله فعله .

وقد قيل : ما حَكَمَ مالكُ الأعيان بقُبْحه .

وقيل : مافى فعله وعيدٌ .

ولذلك قلنا : تركُ الشكر قبل السمع لا يُوصف بالقبح ؛ لأنه لا يُعلم الوعيد إلا بالسمع سِيّما عند المعتزلة ؛ فإن الوعيد عندهم لا يكون إلا مخلوقا ؛ لقولهم بخلق القرآن ، وخَلْق كل كلام ؛ فلا يُدرى قبل السمع خَلْقُ الوعيد على تَرْك الشكر أوْ لَا ؛ ولا يُوصف بالظلم والقبيح إلا المحلّ ؛ لأنه يقع من فاعله العدْل ، وضد الظلم والجور ، وليس كالعادل الذى لا يقع منه ضدُّه ؛ فإنه حينئذ يجرى مجرى الفعل فى أنْ لَا ضد له ؛ فيوصف به المحل وغيرُ المحل .

وقد قيل فى حدِّ الظلم والجور والقبيح : تعدى الحدود والرسم

الموسوم[1]، مأخوذ من العرب فى قولهم : ظلمت السماء : إذا اضطرب فى غير أوانه ، وظلم السقاء .

وقولهم : من أشبه أباه فما ظلم ، يعنى ما تعدّى فى الشَّبَه .

٩٠ — والجور :

فى اللغة ، هو الميل ، والعدول .

يقال : جار السهم ، إذا عدل عن الهدف .

وجارت الراحلة ، إذا مالت وعدلت عن سَنَنِ الطريق ولو قلتَ : مُجاوزةُ الحد ؛ لكفى .

وليس على الله سبحانه حدٌّ ، فى فعل ، ولا رسم فى صنع ؛ فلا يتصور منه لذلك الظلم والقبيح المختص بوصفه ، وإن كان هو الخالق للجميع ، والخلق من حيث إنه خلق لا يكون إلّا حَسَناً ممدوحا ؛ فلذلك لا يُتصوّر منا الخلق والاختراع ؛ لأنه يصح فى أفعالنا الذم ، ويقتضى المدح .

٩١ — وأما المندوب والندب :

فواحد فى عرف الفقهاء ، وحقيقته : ما كان فعلُه خيراً[2] لفاعله من تركه .

ولا يدخل عليه الواجب ؛ لأن التخايُرَ بين الشر والخير محال .

وفى مقابلته : التنزيه ؛ إلا أنه يتعلق بتركه ؛ فالتنزيه فيما يكون تركه خيراً من فعله .

٩٢ — ومنه المكروه : الذى لا يحرم فعلُه .

وقد قيل فى حقيقة المكروه ، الذى لا يحرم :

---

(١) فى الأصل : « المرسوم » . (٢) فى الأصل : « خير » .

هو مايُخاف فيه الوعيد ، ولو قُطِعَ بالوعيد فيه لكان مكروها بمعنى المحرّم .

وكلٌّ مندوب إلى فعله : فهو منزّه ، وتنزيهٌ في تركه ؛ كما أن كل منزّه فعله : مندوب إلى تركه .

وهو كالأمر والنهي ، والواجب والمحظور ، في أن كلّ واحد منهما نفس الآخر ، وعند قوم : معنى الآخر .

٩٣ — واللزوم والإلزام :

عند الفقهاء مستعملٌ بعرفهم في الواجب ، والفرض ، لا غير ، فيكون وصفا للواجب بمعنى الملازمة ، التي هي نقيض المفارقة ، في حقيقة اللغة .

٩٤ — وأما السنة :

فهي الطريقة : في اللغة .

وقد تكون واجبا وغيرَ واجب ، وتُعُورِف من إطلاقها : الطاعة التي ليست بفريضة ، إذا استعملت هذه التسمية في العبادات .

وفي مُتَعَارفِ الرواة ، ونَقَلَة الآثار والحديث(٤٠ت) يراد من إطلاقها : ما يؤثَر عن النبي عليه الصلاة والسلام من الأخبار .

٩٥ — وأما النفّل[1] :

فهو الزيادة : في اللغة .

وحقيقته في عُرْفِ الشريعة : كلُّ طاعة زيدت على الفريضة ، وإن [ل١١ى] شئت / كلُّ طاعة زيدت على المقدَّر من العبادات .

٩٦ — وأما التطوع : فما أطاع به المكلف بعد الفرض .

(١) في الأصل : « النقل » .

٩٧ — وأما المباح :

فكلُّ مأذونٍ استوَى فعلُه وتركُه .

والإباحة غيرُ داخلة في الوجوب والندب على الحقيقة .

وقد قيل : كلُّ واجب ، ففيه : الإباحةُ والندب .

وكل مندوب ، ففيه معنى الإباحة .

والتحقيق : ما ذكرناه .

٩٨ — والجواز :

في اللغة ، هو الشك ؛ فإذا قال : جاز كذا[1] ؛ فقد أخبر عن شكه المُخبَر عنه ، بهذا الخبر .

وهو في عرف علماء الدين : مختلِفُ الاستعمال ؛ فيقال جاز ، بمعنى : حل ، وجاز ، بمعنى : صحّ .

فيقول : صلاةٌ جائزة ، بمعنى الصحة ـ وبيع جائز ، أي : صحيح .

ويكثُرُ استعمالُه بمعنى : الإباحة والحِلّ .

وهو في عُرْف المتكلمين : نقيضُ المحال .

وقد يُضاف الجوازُ إلى العقود ـ لا بمعنى الصحة ـ لكن بمعنى نفي اللزوم ، فيقال : عقدٌ جائز ، على معنى أن من أُضيف إليه الجوازُ في عقده : يجدُ عنه فكاكا ، كالوكالة والشركة والجَعالة .

فإذا أُطلق في العَقد ، كان الجواز فيه من الطرفين .

وإن خُصّ بأحدهما : فهو الذي يجد عنه فكاكا .

كما يقال : الرهنُ جائز من المرتهِن ، والكتابة جائزة للعبد .

(١) في الأصل : « كذى » .

وإضافتُه إلى العبادات ، بمعنى : الإحسان ، لا غيرُ .

وقد[1] يستعمل في المقدور كونه ، كما يقال :

يجوزُ من الله تعالى أن يَخلق ما يشاء ، معناه : أنه يقدرُ على ما يشاء .

٩٩ — وأما الصِّحة :

فهى الوجود ـ في اللغة ـ يقال : صحّ دخول الأمير البلد ، أى وُجد .

وهى في عُرف العلماء مختلفة[2] الاستعمال ؛ فيقال : معنى نفى الإحالة كالجواز .

وتضافُ إلى العقود على معنى ، حصول المقصود بها .

وتُضاف إلى العبادات ، فيفاد بها الاعتدادُ والاحتساب .

وتضاف إلى عقود المعاملات ، فيفاد بها حصولُ المِلْك أو معنى المِلْك .

وتضاف إلى ما ليس بمحال[3] ، فيفاد بها كونُه مَقْدورَ القادر .

وتُضاف إلى الحيوان ، فيفاد بها زوالُ العَيْب والمرض .

١٠٠ — وأما الحقُّ :

فهو الثُّبوت .

ويختلف في الاستعمال باختلاف ما يضاف إليه .

فإذا أُضيف إلى الخبر ، أُفيد به صِدْقُه .

وإذا أُضيف إلى شيء من الشرائع يفاد به كونُه مأموراً به .

وإذا أُضيف إلى شيء من وجوه التصرُّف ، فعلى معنى ؛ الصَّواب والصِّحة .

---

(١) في الأصل : كما . (٢) في الأصل : مختلف .

(٣) بياض في الأصل بمقدار كلمة وقد رجحنا ما أثبتناه .

وإذا أُضيف إليه الحكمُ ، أو الأمر ، أو الخلق ، أو صفة من صفات التعالى ؛ فالمراد به الإله سبحانه ، كما يقال : الحُكمُ والقضاء للحق .

ويقال : والحقُّ يَعْلَمَ ، والحقُّ تعالى .

وإذا أُضيف إلى الحشر ، أو الجنة والنار، يفاد به الوجود ، كما يقال : الجنة والنار : حق ، والحشْر والنشْر : حقّ ، بمعنى : يكونُ ويحصل .

ويقال : الحقُّ لله ، على معنى : أنه لا يكون منه إلا العدل والحَسَن .

ولا يضاف الحقُّ — مطلقا — إلى شيء من المُقَبَّحات . (١) .

ولا يقال : الظلم حق ، بمعنى الثبوت والوجود ؛ ولكن يُقَيَّد ، لئلا يُوهِمَ الخطأ ؛ فيُوهِمَ كونَه مأموراً به ، أو حَسَناً ممن وصف به .

١٠١ — وأما الباطلُ والفاسد :

فهما فى اللغة ، بمعنى : العَدَم .

فيقال : بطلَ ، إذا عُدم . وفَسَد ، إذا عدم وتلاشى .

ومنه قوله سبحانه وتعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [من الآية ٢٢ / ٢١] ، أى عدمتا ولم تحصلا فى الوجود .

وهما نقيضُ الصحة والثبوت ؛ فإذا أُضيف الفساد ، أو البطلان إلى حاصلٍ موجود ، فعلى معنى : سقوطِ حكمه ونفيِ الاعتداد به فى المراد .

ويستعملان فى الشريعة فى كل واقعٍ على غير حَدِّه وحقيقته .

والبُطلان ، والفسادُ : سواء فى كل ما يستعمل من أحكام الشريعة ، وليس أحدهما بآكدَ من الآخر ، فى أنّ كلّ واحد منهما يُستعمل فيما لا يقعُ موقعَه ؛ فيكون كأنه لم يوجد .

---

(١) كانت فى الأصل : « المصحات » .

١٠٢ — وأما المحال :

فهو — في اللغة — كلُّ قول أُحيل عن سَنَنِه .

ولذلك قيل للكذب : كلامٌ محال .

والمتكلمون يستعملونه فيما لا يصحُّ العلم بحصوله .

كقوله : اجتماع المتضادّات محالٌ ، بمعنى : أنه لا يُعلم اجتماعهما .

والشريكُ والولد والضد لله مُحَال ، ويفاد به : أنه لا يصح العلم بإضافة هذه الأشياء إلى الله ، لا على معنى المِلْك .

وفي عُرف الفقهاء : ما لا يُفيد بحالٍ ، وربما يؤكَّد المنعُ عن المنهيِّ عنه بهذا اللفظ .

فيقال : الصلاة والصوم ، مع الحيض ، محال .

والصوم ، بالليل ، محال .

والقبيح مع الدعاء إليه محال .

والصحةُ مع النهي محال .

والفسادُ مع الأمر والوجوب فيه محال .

والمضيُّ في الحج الفاسد غيرُ فاسد ، وإن كان الحج فاسداً غيرُ مُجْزِئٍ .

[ل ١١ ش] وكذلك قالوا : النكاحُ بلا وليٍّ ولا شهود / ومع الرِّدَّة والعِدَّة والرضاع محالٌ .

وهو آكَدُ عند الفقهاء من الفاسد والباطل ؛ لأنه لا يكاد يُطلق عندهم إلا فيما لا وجه له ، في الصحة ، بحال .

ويكون عندهم مُشَبَّهاً ، على التقريب بالمحالات العقلية .

١٠٣ — وأما البيان :

فهو فى اللغة : من البَيْن ، والإبانة ، والقطع .

وحده ـ فى الشريعة ، ما امتاز عن المُشْكِل بوضوحه ، أو انفصل عن المُشْكِل بوضوحه .

وقيل : البيان ـ هو الإفهام بأى وجه كان ؛ حتى إذا فُهِمَ من المُجْمَل مرادٌ مَا على الجملة ، فإنه فيه بيان ، ثم يكون بعضُها أظهرَ من بعض ، إلى أن يصير نصًّا فى بابه .

فاسم البيان يشمل جميعه .

١٠٤ — وأما البيِّنَةُ :

فضربٌ من البيان ، لأنها العلامةُ الكاشفة ؛ أو الدلالة المبيِّنة ، وكذلك الآية ، فهى العلامة والدلالة .

١٠٥ — وأما الدليل :

فهو الفعيل ، من الدَّالِّ ، كالعليم ـ من العالم ـ والقدير من القادر وهو الهادى .

أو تقول : هو الكاشف عن المدلول .

وهو الناصب للدلالة ، الفاعل لها .

فمن وُجِدَ منه نَصْبُ الدلالةِ يقال له : دالٌّ .

ومن كَثُرَ منه نصْبُ الدلالةِ وفعلُها ، يقال له : دَليلٌ .

١٠٦ — وأما الدلالة :

فهى ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة مالم يُعْلَم .

أو إلى معرفة المدلول .

وهى : المُسْتَدَلُّ بها .

والدليل ـ قد يستعمل فى موضع الدلالة ـ والدلالة فى موضع الدليل .

فمنهم من قال : ذلك مَجَازٌ ، أقامه للمصدر مُقَامَ النعت والاسم ، كقولهم : صائم وصُوَّم ، وزائر وزُوَّر ، وقطر ومفطر .

قال سبحانه : ﴿ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا ﴾ [من الآية ٣٠ / ٦٧] أى غائرا .

ومنهم من قال : هو حقيقة ؛ إذ الاستعمال آيةُ الحقيقةِ ، وقد وُجد الاستعمال .

والمصيرُ إلى أنه منهم مَجاز : يقتضى دلالة .

١٠٧ — والاستدلالَ :

هو طلب الدلالة .

وقد يكون ذلك بالنظرِ والرؤية .

وقد يكون بالسؤال عنها .

١٠٨ — والمستدِلُّ :

هو الطالب للدلالة .

ويطلق على من ينصِب الدلالة .

وعلى السائل عنها .

١٠٩ — والمُسْتَدَلُّ له :

هو الذي أُقيمت له الدلالة .

وقد يكون هو الحكم المطلوب بالدلالة .

ويكون هو الطالبَ والسائلَ عنها .

١١٠ — والمُسْتَدَل عليه :

هو المطلوب بالدلالة .

ويطلق على الخصم المقهور بالدلالة .

١١١ — وأما الحُجَّة:

أُخذت ـ في اللغة ـ من المَحَجَّة .

وهى : الطريق الواضحة .

فيقال : إن كان العلم حُجَّة فصار محجَّة .

وقيل : إنها من الغَلَبة ، يقال : لاجّه فحجَّه ؛ أى غلبه وحدُّها في الشريعة : ما تُصحَّح بها الدعوى .

١١٢ — وأما البرهان :

فهو المُظْهِرُ للحق .

من قولهم : تَبَرْهَنَ ، إذا ظهر وتلألأ .

والبرهان والحجة والعلامة والدلالة والدليل والدال والبيِّنة والبيان والآية : كلُّها متقاربة ، سيما في عرف العلماء .

وكذلك لا يَحْسُن فيها السلب والإيجاب .

ولا يحسُن أن تقول : معى حجّة ، وليست معى دلالة أو معى دليل ، وليست معى حجة ، أو دلالة ، أو علامة ، أو بينة ، أو آية .

١١٣ — وأما النصُّ :

فحدّه في الشريعة : ما ارتفع بظهوره عن الاحتمال .

وهذا قريب من معناه في اللغة ؛ فإن العرب قالت لكل ما ارتفع : إنه نَصّ .

فقالت للمنارة : مَنَصّة .

ولِمَا ارتفع من مكان العروس : منصّة .

ويقال : نَصّ فى سيره ، إذا أسرعَ وبالَغَ فى رفع الخطا .

ويقال : نَصّت الظَّبيَةُ جِيدها ، إذا رفعته ومدّته .

وقيل : حَدُّه فى الشريعة : ما اعتدل ظاهره وباطنه .

وقيل : ما تعذّر تخصيصه وتأويله .

وقيل : ما تأويله بتنزيله .

وقيل : ما لا يصحّ فيه الرّفع والإبقاء .

٤١٤ — وأما الظاهر :

فما صح تأويله .

أو ما عُلِمَ معناه بلفظه مع إمكان غيره بما تريد على لفظه من دليـلِ عقلٍ أو شرعٍ ، أو ما أمكن تأويلُه على خلاف مقتضاه بدليلٍ سواه .

واستعمالُه ، فى اللغة ، فى كلّ ما أمكن خلافُه من غير قطع على خلافه .

كقولهم : الظاهرُ من حال فلان ارتفاعُه فى أمره ، وعلوُّه فى شأنه ، إذا شاهدوا منه أماراتِ الدّولة وارتفاع الحال .

ويقولون : ظاهرُ هذا المريض أنه لا يبرأ ولا ينجو منه .

[ل ١٢ ى] والظاهر من حال فلان سترُه وعدالتُه مع إمكان الخلاف / فى جميعه .

وقد قيل : حدُّه ، فى الشريعة ، كلُّ خطاب محتَمَلٍ .

وقد قيل : كلُّ لفظ ، فى الشريعة ، فهو ظاهر .

فجعل هذا القائل : كلّ نص ظاهراً ، وكل ظاهر نصًّا .

وهذا بعيد جدا .

١١٥ — وأما العُموم :

فهو ، فى اللغة ، الشمول .

من قولهم : عَمَّهم القحط ، أو الخصْب .

وعمّهم المطر والبَرْد والحرّ .

وعمّهم الأمير بالعدل والجور ، أو العَطِيَّة أو المنع .

وحدُّه ، فى الشريعة بلفظة ما شمل شيئين ، أو حالين فصاعدا .

وقيل فى الألفاظ الموضوعة لما زاد على الاثنين على العدد: إنه عموم وجمع اصطلاحا من علماء الشريعة ، لا من حيث اللغة .

وقيــل : حدُّه ، ما صح تخصيصه ؛ أو ما صحّ فيه الرفعُ والإبقاء .

فكل عموم وجمع فهو ظاهرٌ ، وإن كان من الظواهر ما لا يسمى جمعاً وعموما.

١١٦ — وأما الخصوص :

فحده الإفراد ، فى الشريعة واللغة جميعا ، وهذا أيضاً :

حدّ التخصيص .

وقيل فى حدّ التخصيص : إنه التمييز ؛ فيقع ذلك فى جملة فى جملة ، وفى واحد فى جُمْلة .

١١٧ — والمُجْمَل :

(١ما فُهِم منه معنى على الجملة١) ، لا على التفصيل والتعيين ؛

من قولهم : أجملتَ الحساب ، إذا جملتَه جُمْلة يُعلم تفصيلها ببيان غيره.

(١—١) فى الأصل : « مافهم منه معنى لا على الجملة » .

١١٨ — والمُبْهَم :

في الحدِّ كالمجمل ، وهو كل لفظ لا يُوَصِّل إلى المراد إلا على الجملة والإبهام دون التفصيل .

ومنه قولُهم : بهيمة ، لما لا يفصِحُ عن المراد .

١١٩ — والمفسَّر : ما عُلِم بلفظه معناه مفصَّلا .

١٢٠ — وأما المُطْلَق : فهو المرسَل من الألفاظ .

١٢١ — والمقيَّد : هو المحصور منها (١[أى من الألفاظ]١) .

١٢٢ — والمُحْكَم :

ما علم معناه بلفظه ، أو ما أُحكِم بعلمه عن التناقض .

وقيل : ما تأويلُه تنزيلُه .

١٢٣ — والمُتَشابِه : ما تَشَابه معناه ؛ فلا يُتَوَصَّل إلى المقصود بلفظه .

١٢٤ — وأما دليلُ الخطاب :

[فهو] ما فُهِم مِنْ تخصيصِ مُطلقِ اللفظ بوصفٍ أو عددٍ أو قرينة ، وهو يقرب من المقيَّد .

ومفهوم الخطاب ، ولحن الخطاب ، وفحوى الخطاب ، كلها قريب من دليل الخطاب ، وهو ما يفهم من الخطاب لا بصَريحه .

١٢٥ — وأما المحذوف :

فهو إضمارُ ما لا بدّ للكلام منه .

وجَعَلَ بعضُهم مَثَلَ المحذوفِ :

قَوْلَهُ تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ ﴾ [من الآية ٢/١٨٤] .

(١ـ١) زيادة للتوضيح .

قالوا : معناه ، فأفطرَ ﴿ فَعِدَّةٌ ﴾ [من الآية ١٨٤ / ٢] .

ومِثْلُه قولُه تعالى : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى[1] مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ ﴾ [من الآية ١٩٦ / ٢] .

ومثلُه قوله تعالى : ﴿ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ ﴾ [من الآية ٦٠ / ٢] .

يعنى : حَلَقَ ففدية ، وضَرَبَ فانفجر .

ومنهم من قال :

هذه الآيات هى من باب العموم ، يُعلم بدليـــل وجود الفِطْر والحلْق والضَّرْب ، لا بالإضمار؛ لأن هذه الأفعال منها بُدٌّ ، لو[2] أوجب الله تعالى العدة من غير فطر ، أو الفدية من غير الحلق ، أو الانفجار عنـــد قوله : « اضرب بعَصَاكَ » .

فإذا صِرنا إليها عند وجود هذه المعانى ، فلِقيامِ دليل .

وقال هؤلاء : مِثْلُ المحذوف الذي لا بُدّ للـكلام منه ؛ وما وجد يدلُّ على ما حذف هو مِثْل قوله تعالى :

﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ، قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا ﴾ [١٦ ، ١٧ ، ١٨ / ٢٦] .

فحذف منه : إتْيان موسى إلى فرعون ؛ لـكنه عُلِمَ بجواب فرعون : إتْيان موسى إليه .

ومثلُه : قوله :

﴿ اذْهَبْ بِكِتَابِي هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ ـ إلى قوله ـ قَالَتْ :

(١) فى الأصل : « أذاً »   (٢) فى الأصل : أقرب إلى أن يكون : « بدلوا »

يَأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ إِنِّى أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾ [٢٨ ، ٢٩ / ٢٧] .

دلّ هذا الكلام منها على أن « الهُدْهُد » ذهب بالكتاب إليها .

١٢٦ — فأما المجاز :

فهو ضدُّ الحقيقة ، والحقيقة فى موضوع اللغة :

كلُّ لفظة استُعْمِلت فيما [(١] وضعها له [١)] أهلُ ذلك اللسان .

والمجازُ كل لفظ تعدّى وتجوّز به عن موضوعه إلى غيره بضَرْبٍ من الشّبه .

والفرق بينهما :

أن الحقيقة تجرى فى جميع أشكاله .

والمجاز يقتصر على ما تُجُوِّز إليه ، لا يستعمل فى أمثاله .

١٢٧ — وأما النّسْخ :

فهو التخصيص فى الحقيقة ، وإن فُرِّق بينهما ، من حيث افترق لفظاهما .

فقيل لتخصيص الأزمان : إنه نسخ .

ولإفراد بعض الأعيان عن الجملة : إنه تخصيص .

فإن قيل : إذا كان المعنى واحداً فهلا قيل لتخصيص بعض الأعيان عن الجملة : إنه نسخ ؛ كما للنسخ إنه تخصيص .

[ل ١٢ ش] قيل : لأن / مِن تخصيص الأعيان النسخ ؛ لأنه مع بقاء اللفظ الأول فيما بعدَ التخصيص فلم يرتفع كلُّ اللفظ ولا كلُّ معناه ، وتخصيصُ بعض الأزمان من بَعْدُ يقتضى رفع اللفظ بالكلّية ، أو معناه ؛ فصحّ أن يسمى : نسخاً ؛ لأنه ـ فى اللغة ـ للرفع والإزالة .

(١ ـ ١) فى الأصل : « وضعه لها » .

كما يقـال : نَسَخَتِ الرياحُ الآثارَ ، ونسخت الشمس الظلّ : إذا رفعت الـكلّ .

وبالتقريب منه قيل لنسخ الـكتاب: إنه نسخ ؛ لأنه يَنْقُلُ مثلَ الـكل إلى غيره .

ويقرُبُ الاستثناء من هـذين ؛ لأنه تخصيص أيضاً ؛ فإنه بخلاف ما تقدم في البعض .

والناسخ في الحقيقة : هو الفاعل للرّفع والنسخ إلا أنه يُرْجَع به إلى اللفظ الوارد بعد الأول في نقيض معناه أو صفته وهو كالمُعْجِز هو الفاعل للعجز ، إلا أنه سميت الدلالة الظاهرة على النبي الصادق : معجز ؛ لأن عنده يَخْلُق الله العجزَ عن الإتيان بمثله ؛ لتحقيق صدقِ صاحبه .

١٢٨ — وحدُّ النسخ ـ في عرف العلماء ـ هو الحـكمُ الرافعُ بلفظه الحكمَ الذي قبلَه بلفظه أو معناه .

والأصح ، في حقيقة النسخ أن تقول :

بيان ما أُريد باللفظ من تخصيص الأزمان .

١٢٩ — والمنسوخ :

هو الحكم المرفوع الثابت قبله لفظاً وخطاباً .

وإن شئت قلت : المنسوخ ، ما نُسِخَ لفظه أو معناه .

ويجوز ذلك بالأخفّ ، والأثقلِ ، والمثلِ .

ومتى قُيِّدَ الناسخ بالمنسوخ حين ورُودهما سمى : الأمر المؤقّت ، أو الحـكم المؤقّت .

كما أنه إذا قُيِّد الخاصّ بالمخصوص سمى : استثناء .

وإذا انفصل أحدهما عن الآخر فى كل واحد من النسخ والتخصيص سميا : نسخاً وتخصيصاً .

وقيل فى حقيقة النسخ : ما يُبَيَّنُ به انقضاء مدة البعيد .

وقيل : هو رفع ما كان يَسْتقِرُّ ثبوته باللفظ لولاه .

ورفعُ الحكم قبل الشرع بالشرع ليس بنسخ؛ لأنه لم يثبت بلفظ مؤخر وسمع قبله .

١٣٠ — والتواتُر :

فحده : كل خبر تكرر عن عددٍ كَثُرُوا ، عَلِمُوا المُخْبَرَ عنه ضرورة وهو من السامع ، والتكرر فى اللغة .

وقيل : كل خبر يجب به العلم للسامع ضرورة على العادة .

وقيل : كل خبر تعذّر حصر ناقِليه جملةً وتفصيلا ، فيما علموه ضرورة .

١٣١ — والخبرُ المستفيض :

كل خبر منتشر عن عدد خرجوا عن حد القلة ، عن مُخْبِر علموه ضروزة .

وقيل : كل خبر عن عدد يجب العلم عنه بمخبره استدلالا .

وقيل : كل خبر عن قوم كثروا أمكن حصرهم جملة لا تفصيلا .

ومعنى تفصيلا : أنه لا يُدْرَى من جملتهم من الذى استفاض ذلك الخبر منه على التعيين والتفصيل ، كأهل قافلة ، أو قرية يُخبرون عن مُخبِر ينتشر ذلك عنهم .

١٣٢ — وأما خبر الواحد :

كلّ خبر عمن لم يدخل فى حد الكثرة ، دخل فيه : الواحد والاثنان ، إلى خمسة ، وستة ، وعشرة .

وقيل : كلُّ خبر لا يقطع السامعُ له بصدقة .

وقيل : كل خبر لم يوجِب العلمَ .

والمسنَدُ منه : كل خبر متصل رواية بالمخبَر عنه .

وهو فى عرف العلماء : كل خبر متصل بالنبى عليه السلام والمرسَل منه : كل خبر مطلق .

وحقيقتُه فى عرف العلماء : كل خبر أطلقه بعضُ الرواة عمن لم يسمعه منه سواء عاصره أو لم يعاصره . شاهَدَه أو لم يشاهده .

وهكذا المنقطِع .

وقيل : كل خبر أُطلق عن النبى عليه السلام على وجه لا يتم فيه الاتصال بالنبى صلى الله عليه وسلم .

١٣٣ — والخبرُ المجهول :

(١) مالا يعرف حال رواته أو [حقيقتهم] .

والتدليس فيه : أن يطلقه الراوى عمن عاصره ولم يسمعه منه .

(١ــ١) مايوجد بين معقوفتين فى هذه الفقرة بعضه مطموس فى الأصل. وهو كما نتبين فى ثلاثة أماكن: يوجد فى الأول منها مايقرأ هكذا : « منهم » وهو ماخمنا أن يكون نهاية كلمة : «حقيقتهم» التى أثبتناها، ويمثل الثانى مقدار كلمتين ، وقد رجحنا أن يكونا : « فلان أنه » أما الطمس الثالث فهو بمقدار ثلاث كلمات ، وعند نهايته بقية كلمة ظاهرة هى : « . . . إياه » وهو مايسمح بأن تكون الكلمة الأخيرة منه « خباياه » ويمكن أن يكون الكلام المطموس هو : « عن جهل خباياه » على نحو ماأثبتنا . وبهذا يستقيم سياق الكلام بالفقرة . ويمكن الرجوع للتأكد من صحتها إلى ماورد عن الخبر المجهول بكتاب « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوى (ج ٢ ص ١٨٤ ، ص ١٨٨) .

وهو مثلُ أن تقول : حدث فلان ، أو عن [فلان أنه] أخبر أو قال :

ولا يقول : أخبرنى أو حدثنى أو سمعته يقول .

فهذا لايمكن تكذيبُه قطعاً ، وفيه اتهام أنه سمعه [ممن يجهل خباياه][1] .

والموقوف منه : كلّ خبر وقف على الصحابى ولم يستند إلى النبى عليه السلام ، ويقال لهذا أيضاً : أثر .

١٣٤ — حقيقة[1] الأثر (١٤أ ت) .

فى عرف الفقهاء : ما يُؤثَر عن البعض من علماء الصحابة رضى الله عنهم .

[ل١٣ى] ويقال لما يُروَى / عن النبى عليه السلام : أثر ؛ فيقال : عن النبى كذا بمعنى : يُروى .

ويقال : فى هذا الباب من النبى عليه السلام آثارٌ ؛ يعنى : رواياتٌ وأخبار .

١٣٥ — وأما الإجماع :

فقيل : هو مأخوذ من الإزماع .

يقال : أجمع على كذا ، بمعنى : أزمع عليه وقطع .

فكأنهم فى حكم المسألة إذا قطعوا بالحكم قطعاً وعزماً ، قيل: أجمعوا .

وقد قيل : إنه من الجَمْع ، والاجتماع .

فكأنه شِبْهُ اتفاق أقاويلهم وأحكامهم باجتماعهم بالبدن أو بجمعهم بين أشياء يصحّ فيها الاجتماع بالضمّ والوصل .

(١) فى الأصل : مطموس وما يظهر منها هو (هـ) .

فأما حدُّه ، فى عرف العلماء : فهو ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة فى تلك الحادثة مع عدم النكير والمنازعة .

١٣٦ — والشاذُّ :

هو الخارج عن الموافقة بالمخالفة ، حتى إذا خالفهم الواحد قبل دخوله فى موافقتهم لم يكن خلافاً شاذًّا ؛ بل كان خلافاً معتدًّا به .

لأن الشذوذ فى اللغة : هو الخروج عن الجملة .

تشبيهاً بشذّ الواحد من الإبِل عن جملتها .

١٣٧ — وأما النادر : فهو ما وقع على خلاف المعتاد

١٣٨ — وأما المعتاد :

فما تكرر وقوعه من الحوادث على نَسَقٍ واحد .

أو ما أُعيد تكراره من الحوادث على نظام واحد .

١٣٩ — وأما العُرْفُ :

فهو ما تعورف من أمور العقلاء على نَسَق واحد .

مأخوذ من عُرْف الفرس .

١٤٠ — وأما الاجتهاد (٤٢ ت) :

فهو تفريغ الوُسْع فى تحصيل المقصود .

ولذلك لا يقال لمن حَمَل خفيفا : اجتهد فى حَمْله .

ولذلك لم نقل لمن عَرَفَ الحكم بالنص : إنه اجتهد .

١٤١ — وأما الرأى :

فهو طلب الحق بضَرْبٍ من التأمل .

وقيل : هو استخراج صَوَابِ العاقبة .

١٤٢ — وأما الصواب :

فما أصيب من المقصود .

وقيل : هو مُصادفة المقصود .

١٤٣ — والمُصِيبُ : هو المُصادِفُ المقصود .

١٤٤ — والخطأ : هو تخطى المقصود .

وهكذا معنى الغَلَط : وهو الباطل والفاسد .

١٤٥ — والباطل والفاسد والغلَط :

اسم لما قبُحَ من الأفعال فى الشريعة .

وقد يوصف بالخطأ والغلَط ما لا يُوصف بالقبح .

لكن لا يُوصف بالبُطلان فى الشريعة ، إلا ما قبُح من الأفعال فى الشريعة .

وبعضُ المعتزلة يصفُ ما قبُح من العاقل قصداً : بالقُبْح من الساهى والمخطئ والمجنون ، وإن كان لا يَرَى عليه لوماً .

فعلى أصله : كلٌّ خطأ وغلط ؛ فقبيح مِنْ فاعله .

والأصح ما ذكرناه .

١٤٦ — وأما القياس (٤٣ ت) :

ففى اللغة : من التقدير .

يقال للمِيلِ الذى يُقدَّر به الجرحُ : مِقياس .

وحدُّه ، فى عرف العلماء ، على تقريب اللغة : هو تقديرُ مالم يُعلم بما عُلِم .

أو تقول : تعليلُ حُكمِ الفرعِ بعِلّةِ حُكمِ الأصل .

وهذا هو المستعمل فى عرف الفقهاء .

فكأنّ القياس : ما به يسمّى القائس ، قائساً .

فيرجع إلى فعله للقياس ، وفعله للقياس هو ما ذكرنا من التقدير أو التعليل .

ثم يصح قياسه تارة[1] إذا صادف المعنى الذى يتعلق به الحكم ولا يصح أخرى إذا ذهب عن المعنى الذى تعلق به الحكم .

وإنما يكون قياساً : إذا اجتمع فيه أصلٌ وفرعٌ وجامعٌ بينهما وهو المعنى الموجود فى الأصل والفرع جميعا .

فحقيقة الأصل : ماصح له الفرع .

وقيل : ماعُرِف بنفسه .

وقيل : ما يُقاس عليه الفرع .

أو مايُلْحَقُ[2] به الفرع .

أو مالم يَسْتحلْ بفرع غيره عنه .

١٤٧ — وأما الفرع :

فقد قيل فيه : إنه الذى عُرِفَ بغيره .

أو مالا يَثْبت بنفسه .

أو ما ثبت بأصل .

أو ما التحق بأصل .

أو ما تفرّع عن غيره .

١٤٨ — وأما العلّة :

فقد يُعَبَّر عنها بالمعنى الذى يجتمع فيه الأصل والفرع .

وحقيقة العِلّة : هى الجالبةُ للحُكم .

(١) فى الأصل : بأنه .

(٢) فى الأصل : يلتحق .

أو المؤثرة فى الحـكم .

أو الموجِبَةَ للحكْم .

وقيل : إنما سُميت العلّة : علةً ؛ لأنها إذا أحدثَتْ غيّرت الحـكْم تشبيهاً بعلّة المريض .

ولذلك لا يقال لصفات الله تعالى المختصة بذاته إنها علل ؛ لأنها لاتحدث بتغيير الُحـكْم .

وقيل فى صفات الجواهر : إنها علل فى أحكامها ؛ لأنّها تَحدُث لتَغْيير الذوات بها .

١٤٩ — وأما المعلول :

فهو ما جَلَبَتْه العلة .

أو ماثبت بالعلة .

أو ما أوجبته العلة .

وقد ذكرنا أنه العلة فى العقليات ، دون الشرعيات ، وفرقنا بينهما بما يكفى .

[ل١٣ش] وقد قيل : إنما يُتسمّى / بالمعلول محلُّ العلة ، والموصوفُ هو محلُّ الصفة .

ولا خلاف فى العقليات : أن حكم العلّة هو العلة ؛ فيقع الخلاف حينئذ فى أن الحـكم هل يسمّى : معلولا فى الشرع والعقل جميعاً ؟

فنهم من قال : إنه يسمى به .

ومنهم من قال : إنما يسمّى به المحلُّ الذى قامت به العلة .

ومثاله من الشرع :

الشدّة فى الخمر : هى العلة فى تحريمها ؟

وهل يسمى التحريم : معلولا ، أم نفس الخمر ؟

فمنهم من قال : نفس الخمر ، التى فيها الشدّة هى المعلول ؛ ومنهم قال : التحريم هو المعلول ، وهو الحكم الواجب بالعلة .

والمعتلُّ ، هو الناصِب للعلة .

وقيل : هو المستدِل بالعلة .

والمعلّل له : هو الحكْم ، ويطلق على السائل الذى نُصِبَت العلة له .

وقيل فى حقيقة الحكم : إنها الإيجاب .

وهذا صحيح فى أحكام العقول والشريعة .

والمعلّل به : هو العلة نفسها .

١٥٠ — والعِبرة :

هى العلامة المقدرة .

والاعتبار : هو التقدير ؛ وهو قريب من القياس فى اللغة .

ومنه يقال : عَايَرْتُ الدراهم ، وعَيّرتها ، إذا وزنتها .

ويسمى الاعتبار : عِبرة ، والعِبرة : اعتبارا .

كما يقال : الدليل ، دلالة ؛ والدلالة : دليلا .

١٥١ — والشرط : ما لا يصح المشروط دونه .

كالطهارة عند القُدرة عليها ، لمّا جعلت شرْطا فى الصلاة ، لم تصحّ الصلاة دونها .

والفرق بينه وبين العلة العقلية من وجهٍ ، وبينه وبين الشرعية من وجهٍ ، وذلك :

أن العقلية تُفْقَدُ العلة بفقد الحكْم .

كما يُفقَدُ الحكم بِفَقْدِ العلة .

ويجب فقد كل واحد منهما مع فقد صاحبه .

والشرط ثبت مع فقد المشروط .

كالطهارة تصح دون الصلاة .

والعلةُ لاتجوِّزُ وجود المعلول دون العلة .

والمشروط لايُوجد دون الشرط .

كصحة الصلاة لاتوجد دون الطهارة مع القدرة عليها .

١٥٢ — والسبب : هو الوَصْلة .

وهو ما يُتَوصل به إلى المقصود .

فيقال للحبْل : سبب ؛ لأنه يُتوصل به إلى الصعود والنزول .

قال تعالى : ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّماء ﴾ [من الآية : ١٥ / ٢٢]

والسبب : هو العلة ؛ سيمّا فى العقليات .

واتفقوا على إطلاق اسم :القياس والعلة على المعانى الشرعية، غير أنهم اختلفوا : أنه حقيقةٌ فيها كالعقليات أم لا ؟

فمنهم من قال : هى أمارات وعلامات على الأحكام؛ لأنها علل — وإن العلل الحقيقية[1] : هى الموجِبات — والشرعيات غير موجِبات ؛ فإنها كانت قبل الشريعة منفردة عن أحكامها مع وجودها .

وكذلك بعد النسخ تكون موجودة بلا حُكم .

وإنما صارت بهذه الأحكام بجعل جاعل،لا بأنفُسها ؛ بخلاف العقليات الموجِبة لأحكامها بأنفسها وأعيانها .

(١) فى الأصل : الحقيقى .

ومنهم من قال : هى عللٌ على الحقيقة ، ما دام الشرع قائما ، وقيام الشرع أحدُ أوصافها؛ فهى مع هذا الوصف موجِبة لا محالة ؛ وفقدُ الشرع فقدٌ لبعض أوصافها ، وفقدُ شرط فى العلة يَحلُّ بحكمها ــ عقلية كانت أو شرعية .

وهكذا الاختلاف فى الألفاظ المفيدة لأحكام الشريعة وما يفهم بها من المعانى المقصودة أنها هل هى أدلة عليها حقيقة ؟

فمنهم من قال : إطلاق الأدلة فيها تجوّز وتوسُّع؛ لأنها لاتفيد الأحكام والمعانى بأنفسها ، والدلالة هى التى تُوَصِّلُ إلى المدلول بنفسها، وهى كانت أنفسَها ، قبل الشرع والوضع غيرَ دالة عليها ، حتى جُعلت لها ؛ لكنها أمارات وعلامات ، كذلك ، لايجعل الجاعل ، وهى كاللغات صارت مفيدة بالتوقيف[1] والاصطلاح .

١٥٣ — ومنهم من قال : هى مع ورود الشرع بها لتلك الأحكام والمعانى حقيقةٌ كأدلة العقل .

وهذا مبنىّ على أصل ، وهو[2] .

أن المعجزة الدالة على صدق الرسل ؛ أهى كذلك بنفسها أم لا ؟

فاختَلَفَ فيه قول أبى الحسن الأشعرى رحمه الله فتارة يقول :

إنها لنفسها دلت على الصدق ، كالفعل المحكَم دلّ على عِلْم فاعله ، فعلى هذا لم يجوِّز ظهورَها على يد كاذب ؛ لأنها وإن صارت كذلك بمجموع أوصافٍ بجعل جاعل ؛ فما دامت تلك الأوصاف ، فهى دلالة بنفسها على الصدق .

---

(١) فى الأصل : بالتوقف .　　(٢) فى الأصل : وهى .

وتارة يقول : إنها دالّة على الصدق ؛ لوقوعها على وجوه مخصوصة تجوِّزُ وقوعَها ، لا على بعض تلك الوجوه غير[1] الدالّة .

وجوّز ظهورَها على يد الكاذب ، مع فَقْدِ بعضِ تلك الوجوه .

واختلفوا فى تسمية العلة :

[ل ١٤ ى] ١٥٤ — /فمنهم من قال : هى ـ فى اللغة ـ مأخوذة من العَلَل ، وهو التكرُّر ، ويقال للشَّرْبة الثانية : عَلَلٌ .

والصحيح أنها ـ فى اللغة ـ وُضعت لما به يتغيّرُ الوصفُ على المحلّ ؛ إذ لو كان من التكرر لكانت الشَّربةُ الثالثة ، وما بعدها بهذا الاسم أوْلى .

ولما خَصّ به الثانية ، علمنا أن العَلَل أيضاً ليس التكرُّر .

١٥٥ — وأما طردُ العِلة فهو جَرْيُها فى الحُكم على موافقة الأُصول ؛ ومتى سَلِمَتْ على الأُصول ، وأمكن كونُها علة ، دلّ جَرْيُها على موافقة الأُصول على صحتها .

والطردُ بهذا الشرط دلالةُ صحة قياس الشرع ، بيانُه : أنه لاشىء يُدَّعَى به فسادُ القياس ، إلا وكان ذلك إبانة لمخالفيه لبعض الأُصول ـ من كتاب ، أو سنة ـ أو وجودها فى أصل آخر .

بخلاف حكمها ، أو يُعارضها مثلها ، أو أقوى منها ـ أو دعوى هى أصحُّ من دعوى المحتج بها ـ وهى المنع ، أو عدم التأثير ، أو القولُ بموجَبها مع تعرّى موضع النزاع عن تناولها له ، أو دَعْوى فقدِ العكس ـ وذلك ليس بشرط ؛ فكأن جميع هذه ، أو واحد منها يُدَّعى بها فسادُها ،

---

(١) فى الأصل : دالة .

وهى الأصول ؛ فإذا سلمت عن هذه أجمع ، ووافقتها جميعها ، كان ذلك طرداً لها على موافقة أصول الشرع .

ولهذا قلنا : يكفى فى صحتها جريها على الأصول ، ولا يجب على المعتل بعلة الشرع أن يكشف عن وجوب تعلق الحكم بها ، لا محالة حتى يعلم كونها موجبة ؛ إذ الإيجاب فى علل الشرع لا على القطع ؛ بل يجوز أن يدل القياس على حكم والموجب له غيره ؛ ويكون ذلك القياس دلالةً على ثبوت الحكم بشىء آخر غير هذا القياس ؛ فيكون أثرُ القياس الكشفَ عن ثبوت الحكم عن ذاك الحكم ، إذا كان هذا القياس أمارة على ثبوته ، قد يجوز أن يكون واجبا بهذا القياس، فيكون مع كونه أمارةً موجِباً ، ويكون واجبا بغيره ؛ فيعلم كونُه أمارةً على ثبوت ذلك الحكم ، فلا يكون ذلك الحكم إلا ثابتا ، ويجوز بعد ذلك ألا يُعلم موجِب ذلك الحكم ، وعليه ويجوز أن يُعلم سببُه وموجِبه .

ونحن نكشف عن هذا بمثال يتضح به ما ذكرناه بعد هذا فى موضع هو أولى بذكره فيه ، إن شاء الله[1]

١٥٦ — وأما حقيقة العكس :

فهو وجود العلة بوجود الحكم ، على عكس الطَّرد ؛ فإنه وجودُ الحكم بوجود العلة ، وفقْدُ الانعكاس : وجودُ حكْم علة فى موضعٍ مع فقْد تلك العلةِ بعلةٍ أخرى ، أو بأمرٍ ليس بعلة .

---

(١) ينظر فصل فى الكلام على المعانى والتعلق بها [ل ٢٣ ى من المخطوط] .

١٥٧ — وأما حقيقةُ العلة المركبة من المختلِف :

وهى التعليل بمتفقٍ على الحكم مختلِفٍ فى معناه، ويكون ذلك فى الأصل والوصف وفيهما .

١٥٨ — وحدّ الاعتراض :

مقابلةُ الخصم فى كلامه بما يمنعه من تحصيل مقصوده بما باَيَنَهُ .

وقيل : مُمَانَعةُ الخصم بمساواته فيما يورده .

وهو فى اللغة : من المنع .

يقال : اعترض فى الطريق معترِض ، أى : منعنى من سلوكه .

ويقال : عرَض لفلان أمر ، إذا ورد عليه مانع مما كان يريده ويَهْوَاه .

فلما كان الخصمُ يمنع خصمه من نفوذه فى مقصوده بإيرَادِه مايساويه على خلافه ، سمى : اعتراضا ، على التقريب مما فى اللغة .

١٥٩ — ثم الاعتراض : ينقسم — فى عرف العلماء — وجوهاً :

منها المنع ، ويسمى بثلاثة أسماء :

يقال . منعٌ وممانَعَةٌ ومطالَبَة .

ومنها : بيانُ فساد الوضع .

ومنها : عدمُ التأثير .

ثم دعوى الاشتراك فى الدلالة ، ويسمى ذلك فى العِلل : قلباً وفى الظواهر : اشتراكا .

ثم المُنَاقَضَة . .

ثم القول بموجِب العلة .

ثم الفرق .

ثم المعارَضة .

وكل معارَضة فى القياس مُضَمَّن بفرق .

١٦٠ — وحَدُّ المطالبة :

هو مؤاخذة الخصم بتبيين الحجة .

وهى على وجهين :

مطالبةٌ ببيان أصلِ الدلالة وإثباتها .

ومطالبةٌ ببيان وجه الدلالة .

١٦١ — وأما المنع (٤٤ ت) : فهو إظهار دعوى المخالفة .

١٦٢ — وأما فساد الوضع :

فهو عَوْدُ(١) الوضع بما يقتضى فساد الموضوع .

ويكون ذلك فى القياس وغيره .

١٦٣ — وأما التأثير :

فظهور تعلق الحكم بالمعنى .

وفقدُ التأثير وعدمُه : ألّا يظهر تعلق الحكم بما يدّعيه متعلِّقاً به ؛

وليس شرط التأثير فَقْدَ الحكم بفقد العلة ؛ فإن هذا شرطُ العكس — ولا يجب ذلك إلا فى علل العقل ، وفقْدُ التأثير فى علل / الشرع قد يكون [ل١٤ش] فى كل أوصاف العلة وفى بعضها ، على ما يرد بيانه ، إن شاء الله تعالى(٢) .

١٦٤ — وحدُّ الاشتراك فى الدلالة :

مساواة الخصم خصمه فيما يورده على التنافى .

(١) فى الأصل : « دعوى » .

(٢) انظر « فصل فى بيان عدم التأثير » [ل ٤٨ ى من المخطوط] .

١٦٥ — وحدُّ النقض :

انتفاء الحكم عما ادُّعِيَ له من العلة .

وقيل : وجودُ العلة مع فقْد ما ادُّعِيَ من حكمها .

وقيل : إجراء العلة حيث لا حكم .

١٦٦ — وأما القول بموجِب العلة :

فهو موافَقَة للخصم فى حكمها مع خروج موضع النزاع عنه .

١٦٧ — وأما الفرْق :

فهو المعارضة المتضمِّنة لمخالفة الفرْعِ الأصلَ فى علة الحكم :

١٦٨ — وأما المعارضة :

فهى ، فى اللغة ، من الممانعة .

وفى عُرف الفقهاء : مُمَانَعة الخصم بدعوى المساواة .

أو مساواة الخصم فى دعوى الدلالة .

١٦٩ — وأما الترجيح : فهو التمييل .

وقيل : هو تقوية أحد المتعارضين .

وقيل : هو التسبيق لأحد المتعارضين .

وقيل : هو التفويت لأحد[1] المتنافيين .

وقيل : هو تغليب أحد المتقابلين .

١٧٠ — وأما السؤال : فهو الاستدعاء .

وقيل : هو الطَّلَب .

وقيل : هو استدعاء الجواب .

(١) فى الأصل مكررة .

وقيل : هو الاستخبار .

هذا إذا لم يكن معبرًا عن أصله فى اللغة ؛ كقولك : أزيدٌ ، فى الدار ؟

ويكون فى صورة السؤال ما يكون معبرًا فى اللغة عن أصله ، إلا فى المعنى ، كسؤال تقرير ، وسؤال تنبيه ، وسؤال توبيخ .

فسؤال التقرير كقوله تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [من الآية ٧/٧٢].

وقوله : ﴿ أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾ [من الآية ٣٦ / ٣٩] .

وقول الشاعر :

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح ؟! (٤٥ت)

والتنبيه ، كقوله سبحانه : ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسَى ﴾[٢٠/١٧].

والتوبيخ، كقوله تعالى:﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ ﴾ [من الآية ٢/٢٨].

١٧١ — وأما الجواب :

فهو الخبر المضمن بمعنى السؤال .

فلا جواب إلا خبرٌ ، ومِن الخبرِ ما لا يكون إلّا جوابًا .

١٧٢ — وأما الاستشهاد :

فطلب الشهادة .

وفى عُرْف الفقهاء : طلب الموافق لما ادَّعاه ، أو طلبٌ وفْقَ الدعوى .

١٧٣ — وأما الإلزام :

فهو دفعُ كلام الخصم بما يُوجب فصلا بينه وبين ما تضمّن نَصْرته .

١٧٤ — وأما الحُكْم :

فقد قلنا : هو الإيجاب ، وذلك جائز فى العقول والشريعة .

وقيل : معناه فى عُرْف الشرع : كلٌّ قوم ملزِم .

أو ما لا يؤمَنُ بالمخالفة فيه اللَّوْمُ .

١٧٥ — وأما المِلْكُ : فحدُّه التصرُّف .

فعلى هذا يوصف[1] غيرُ الله تعالى بأنه مَالك .

ومنهم مَن قال : لا مَلِكَ فى الحقيقة إلا الله تعالى .

ولا مالك حقيقةً إلا الله ، فعلى هذا حدُّه : الاختراع ، وجعل العَدَم وجودا .

ووَصْفُ غير الله : يا مالك ، توسُّعٌ وتَجَاز .

ومتى أُضيف المِلْكُ إلى العبد ، فمعناه أن له فعله .

أو له التصرف .

أو له إكسَابُه .

والمِلْك فى الأعيان والأجسام لله تعالى على الحقيقة ؛ لأنه خالقها ومسبِّبُها.

وإذا قيل فى عينٍ : إنه مملوك للإنسان ، فمعناه : أنه يتصرف معه فى نفسه ، على ضربٍ من الانتفاع ؛ فإنَّ تصرُّفَنا فى الأعيان المنفصلة عن محلِّ القدرة مُحَال ؛ وتصرُّف الإنسان فى نفسه ضَرْبٌ من الاعتماد يكتسبه بقدرته ، لا أنه يتصرف فى محل قدرته ؛ فإن محلَّ قدرته عينٌ لا تقبل التصرُّف إلا بأن يوجَد ويُحدَث فيه عَرَضٌ ؛ فإذا كان ذلك العَرَض مما يكتسبه المكتسِب ، يصير كسباً له بقدرته .

فإذا لم يكن منهيًّا عن ذلك الاكتساب قيل : إنه مَلَكَه ، وإذا نُهِيَ عنه قيل : إنه لم يَمْلِكْه .

وبِمِلْك التصرُّف فى العين لا يُوصف بأنه مالك العين ؛ فإذا قيل فى الواحد منا إنه يملك العين ؛ فمعناه: أنه مطلق التصرُّف فيها ، وبه فارَقَ الغائبَ والوكيل .

(١) فى الأصل : « الوصف » .

١٧٦ — وأما الطاهر والنجس :

فإنه يرجع فى التحقيق إلى تصرُّفات أهل التكليف وتركها ؛ فحدّ الطاهر : ما حلَّ القربان منه على الإطلاق .

وقيل : ما لا يجب اجتناب المصلى عنه .

قال : ثم اجتنابُه وإقدامُه تصرُّفُه .

وإذا قيل فى العين : إنها نَجِسَة ، فمعناه : أن أهل التكليف مُنعوا من قُرْبانه بكل وجه عند الاختيار .

[ل١٥ى] / وقيل : حدُّه ما وَجَبَ اجتنابُ المصلى عنه بوجه .

والتحريم فى العين ضَرْبٌ من التنجيس ؛ حتى إذا عمّ التحريم فيه على أهل التكليف على الإطلاق قيل : إنها نَجِسة على الإطلاق .

وإذا مُنع منه بعضُ أهل التكليف وُصف فى حقه بالنجاسة — ولذلك يقال : هذا مالٌ خبيث غير طاهر ، إذا كان محرّما على غير مالكه ؛ فيكون فى حقِّ غير مالكه كالنجس .

ويقال : مالٌ طيب طاهر — إذا لم يُعلم فيه وجه من التحريم فى حق من جُعِلَ طيِّبا طاهرا فى حقه ؛ فيكون كالعين الطاهرة فى حقه !

١٧٧ — وأما الجَدَل :

فقد ذكرنا حدّه ؛ وهو ينقسم إلى سؤال وجواب .

ومنهم من قال : إلى ثلاثة .

فزاد الإلزام ، وهو داخل فى السؤال ؛ لأنه طلبُ الانفصال .

١٧٨ — والحروف التى يقع بها السؤال ، تسمى : أدواتِ السؤال .

اختلفوا فى أنها : كم هى ؟

فالذى عليه جمهور أهل النحو أنها عشرة :

هل

والألف

وأم

وما

ومن

وأي

ومتى

وكيف

وأين

وكم

وبعض الفقهاء زاد عليها ثلاثة :

لم

وعمّ

وبِمَ

ومنهم من زاد اثنين أيضاً : أمَا وألَا ، حتى صار خمسة عشر .

وأهل النحو يقولون : هذه الزيادات داخلة في تلك العشرة فإنّ أصلَ « لم ، وبم ، وعم » : « ما » .

غير أنه لما أسقط منه الألف، بقي الميم ؛ فتعذر استعمالها فأُضيف إليها : لام ، أو عين ، أو باء .

وكذلك « أمَا ، وألا » فأصلها الألف .

واستقصاؤها يطلب من كتب النحو ؛ لكنا أشرنا إلى مالا بدّ للمتفقهِ منه .

١٧٩ — أمّا « هل » فظاهرهُ » : الاستخبار ، ويردُ بمعنى « قد » كقوله تعالى :
﴿ فَهَلْ وجدتُم ما وعد ربكم حَقًّا ﴾ [من الآية ٤٤ / ٧] .
وقوله : ﴿ هل أتى على الإنسان ﴾ [من الآية ١ / ٧٦] .
بمعنى « قد » ولا يُصار إليه إلا بدليل .
وجواب « هل » : « نعم » أو « لا » .
فإذا قال : هل كان ـ أو هل يكون ؟
فتقول : لا ، أو نعم .
و « هل » بظاهره لا يستعمل إلا فى موضع الشك ؛ فيُسأل به عما شُكّ فيه جملة وتفصيلا .

١٨٠ — والألف إذا قابلها « أم » فجوابها التعيين والتخصيص كقوله : أعندك دراهم ، أم دنانير ؟ ـ أعندك فلان ، أم فلان ؟
فجوابه أن تُعَيِّن أحدهما ، ولا يكون جوابُه « لا ، ونعم » .

١٨١ — و « أم » حَرْف ، لا يُعادلها إلا الألف ؛ لأنها من حروف الاستفهام ؛ فلا يقوم مقامها ما هو أضعف منها .
ولها موضعان ، أحدهما هذا ؛ والثانى يَدْخل لقطْع الآخِرِ عن الأول ، ولا يكون هذا إلا عقيب خبر .
ويفارق حرفَ « أو » لأنه لطلب مُعَيَّن ، ويكون مع الشك .

١٨٢ — وحرف « ما » أعمُّ حروف السؤال ، وإن كان الألف هى أصلا فيه ؛ فيقع به السؤال عن الجنس ، والوصف .
وربما قامت مَقام جميع أدوات السؤال ، لكثرة تصرفها .
فإذا قيل : ما عندك ؟

فتقول : عندى ثوب ، أو دابة ، أو دراهم .

وإذا أضافه إلى عَيْن ، فيكون سؤالا عن الوصف .

كقولك : ما ثوبك ؟ وما فرسك ؟ وما مالك ؟

ويستعمل بمعنى « كم » ، فيقال : ماعدده ؟

وبمعنى « كيف » فيقال : ما حاله ؟

وبمعنى « متى » فيقال : ما زمانه ؟

فلهذا قلنا : إنه أعم هذه الحروف .

ثم بعدها فى القوة « أم » وقد بيناها قبلُ .

وحرف « ما » يدخل على الاسم ، والفعل ، والظرف ؛ فيقال : ما زيد ؟ وما فعلت ؟ وما عندك ؟

فظاهره لاستفهام مالا يعقل .

ويستوى فيه الوِحْدان والجمع والذكور والإناث .

١٨٣ — و « أىّ » فلا يكون إلا بعد « ما » حتى إذا قال : ما ثوبك ؟

فقال : قطن ، كان جواباً مبهما فتقول : أىّ قطن .

فكان دخول « ما » للجنس .

ودخول « أى » لتنويع الجنس .

فكان أخصّ مِن « ما » فلذلك كان بعد « ما » و « من » يؤكّد « ما »[1] .

وعمومَها : أنه يستفهم به عمن لا يعقل .

---

(١) فى الأصل : تأكد .

١٨٤ — و « من » لا يستفهم به إلا عمّن يعقل .

وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ﴾ [من الآية ٤٥ / ٢٤] مجاز ، كما أن قوله : ﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بنَاهَا ﴾ [٩١/٥] فيمن يعقل مجاز ، وإن قيل فيه : إنه حقيقة .

١٨٥ — و « أين » يُستفهم به عن المكان .

و « متى » عن الزمان ؛ فإذا قُرِن به؛فقيل:« متى ما » صار شرطا .

١٨٦ — و « متى » يَدُلّ على الفعل ، أو على الاسم الذى فيه معنى الفعل دون الاسم المحض ؛ فيقال : متى دخل ؟ ، ومتى خرج ، أو يخرج ؟ فهذا على الفعل .

ويقال : متى الخروج ؟ فهذا على الاسم الذى فيه الفعل .

ولا يصح أن يقال : متى زيد .

١٨٧ — و « كيف » سؤال عن الصفة والحال .

ولا تستعمل فى صفة لا تكون حالا ؛ لأن الحال لا يُصرَف بها المعنى؛ فيكون الشىء كذلك مرة ، وعلى خلافه أخرى .

١٨٨ — و « كم » يُستفهم به عن العدد .

١٨٩ — واعلم أن كل سؤال يقابله جواب مطابق له ؛ وإنما يكون مطابقا له ؛ إذا اقتضاه السؤال ، من غير تعيين زيادة أو نقصان ، أو عُدُول .

فالمطابِق: هو أنه إذا قيل: العالَم قديم، أو حديث؟ فيقول[1]: حديث.

وأما الزائد كقول السائل : يحرُم النبيذ المطبوخ ؟ فتجيب : بأنى أحرِّم جميع الأنبذة .

(١) فى الأصل : « قيل » .

والناقص أن يقول : أمحرَّم النبيذ ؟

فتقول : أحرِّم المطبوخ .

والمعدول ، أن تقول فى جوابه : حرَّمه بعض الفقهاء .

وتكون الزيادة فى العبارة لا فى المعنى ، كما يُقال : محرَّم النبيذ ؟

فتقول : أُحرِّمه ، وأُحظِّره ، وأُؤثِّم شاربه .

وكما تقول فى السؤال عن حدث العالم : محدث ، مستفتح ، له أول[1] ، لم يكن ؛ فكان .

١٩٠ — والسؤال الجدَلى (٤٦ ت) : ينقسم أربعة أقسام :

ومنهم من قال : هو خمسة ؛ فقال :

أولُه سؤال عن هَلِّية المذهب ، يعنى : هل لك مذهب ، أم لا ؟

ثم عن نفْس المذهب .

ثم عن البرهان .

ثم عن تصحيح البرهان .

ثم عن الخروج والتَّفَصِّى عن الإلزام .

ومنهم من قال : إذا سأله عن المذهب ، فقد سأله عن هلّية المذهب .

ومنهم من زاد فقال : وسؤال عمّا به المذهب .

وهذا عين السؤال عن المذهب ؛ لأنه يقول : ما تقول ؟ وما قولك ؟

ومنهم من قال : السؤال الجدلى قسمان :

عن المذهب ، وعن تصحيحه .

والإلزام بالمقابلة وغيرها ليس من السؤال فى شىء ؛ بل دخل فى تصحيح المذهب السؤالُ عن الدلالة ووجهها ؟

---

(١) فى الأصل : « أو » .

وهذا لا يصح ؛ لأن الإلزام بالمقابلة وغيرها ، والسؤال عن الدلالة ، ووجه الدلالة ، غير السؤال عن تصحيح المذهب .

والمشهور أن أقسامه أربعة، وكلّ سؤال فى مقابلته جواب، إما صحيح أو فاسد ، يتعدد أحدهما بتعدد الآخر : أربعة كانت أو أقل أو أكثر .

ومتى سأله عن وجه الدلالة ؛ فقد طالبه بما يستمر دلالة .

ولا تستقيم دلالة يُعْلَم بها الحكم الأَوْلى[1] ، يكون ممنوعا ومنقوضا ومقلوبا[2] ؛ فكان ذلك سؤالا عما يكشف عن الحكم ولا يكون كذلك، إلا ويكون سليما عما ذكرناه .

غير أنه وإن أورد السؤال على جهة المناقضة ، أو القلب ، أو الممانعة ؛ فقد سأل عن وجه الدلالة ، حتى زاد قوم فقالوا :

السؤال الرابع - وهو المقابلة - يندرج فى السؤال عن وجه الدلالة ، وإن مقابلته بما يناقضه أو يعارضه ، أو يقلب كلامه ، أو يُفرِّق بين الجمع، مُطالبةٌ بوجه الدلالة .

ولهذا قيل : السؤال قسمان ، وإن كان المشهور ما ذكرناه .

١٩١ — ثم اعلم أن هذه الأسئلة تترتب :

فالسؤال عن ماهية[3] المذهب مرتب على السؤال عن المذهب على قول من قاله .

---

(١) فى الأصل : الأولى .

(٢) فى الأصل : « معلوما » وقد وجدنا أن الأنسب هو ما أثبتناه اعتماداً على ماورد بعد ذلك مباشرة عن السؤال تال : « على جهة المناقضة أو القلب أو الممانعة » .

(٣) فى الأصل : « هلية » .

ولقد اعتمدنا فى هذا التصحيح على رأى الجوينى نفسه (ينظر من س ١ إلى س ٦ فقرة ١٩٠ .

والسؤال عن الدلالة بعد السؤال عن معرفة المذهب، وعن وجه الدلالة بعد المعرفة بما يدّعيه دلالة .

والإلزام بالمقابلة وغيرها بعد المعرفة بوجه الدلالة ، إلا على قول من جوّز الإلزام على المذهب ؛ فإنه يقول : يجوز الإلزام على المذهب بما يُلزمه الفصل .

وهذا في التحقيق سؤال عن الدلالة ؛ لأنه استغراق بما يوجب الفرق بين ما يقوله ولا تقوله ، والفرقُ لا يقع إلّا بما هو دلالة .

والأولى ألا يُقبَل الإلزام على المذهب ؛ فإنه يخرج بالكلام بينهما عن طريقة الجدل، ويختلط حتى لا يتبين تحقيقُ المقصود لهما؛ وبالله التوفيق.

١٩٣ — واعلم أن الإلزام على الدلالة — هو مؤاخذة المستدِل بطردها — ويكون ذلك بعد المطالبة بوجه الدلالة ؛ لأنك لاتؤاخذه بطردها إلا وقد سلّمت له ما ادّعاه دلالة .

وليس للسائل أن يقول : لِمَ تقول كذا ؟ أو هلّا قلت كذا في الضرب الأول والثاني .

وإنما يقوله ، وهو في القسم الثالث والرابع ؛ لأنه يقصد بهذا الطعنَ والإفساد ، ولا يتمّ ذلك إلا بعد ذكر المذهب والدلالة ؛ لأن السؤال عن المذهب والدلالة ليعرفَهما ؛ لا ليَطْعن فيهما .

فإذا عَرَفَهما حقيقة يكون له الطعن ؛ فيصح له ذلك بعد هذين في الثالث والرابع .

ولهذا قال جمهور أهل النظر: إن السائل إذا كان عالما بمذهب المسئول وكان مذهبه مشهوراً عنده — لا شك فيه — كان له أن يبتدئ بالسؤال عن الدلالة .

وإذا كان يَعلم أن دليله فى ذلك المذهب أمر معلوم لايتعداه كان له الطعن – ابتداء فى دلالته .

١٩٣ — ثم ينقسم سؤال السائل إلى وجوه :

منها ما يُعَيِّن الحكم عليه بالسؤال ، فيقول : النبيذ حرام ، أم حلال ؟

[ل ١٦ ى] فيجب كون / جوابه جزءاً من السؤال ؛ فتقول : حلال ، أو حرام .

فهذا يسمى : سؤال حجر ومنع .

ومنها ما يكون مُبْهما ، ويكون قَصْده تفْويضَ الأمر إليه فيقول : ما تقول فى النبيذ ؟ ويسمى سؤالَ تفويض .

ومنها ما يكون سؤاله مجملا ، ولا يظهر به قصدُ السائل ؛ فيحتاج إلى إعادة السؤال عند جواب المسئول .

مثل أن تقول : المسلم هل يُقتل بالكافر ؟

أو تقول : الطهارة ، هل يجب ترتيبها ؟

فيقول المسئول : ببعض الكفار يقتل دون بعض أو فى بعض الطهارات ترتيب دون بعض .

فيحتاج السائل إلى تعيين السؤال ، فيقول :

المسلم ، هل يقتل بالكافر الذمىّ ؟

أو الطهارة الصغرى ، أو الوضوء ، هل يجب ترتيبها ؟

فيكون طعنا فى سؤاله الأول ؟

ومتى سأل عما لا يشتبه على عاقل كان طعنا فى سؤاله ؟

كمن يقول : هل العالَم موجود ؟

وهل فى الدنيا مكة ؟

وهل هذا الشخص ، أو هذا الجبل موجود ؟ يشير إليه ؟ وما شاكل ذلك ؟

وهذا لا يُجاب ، ولا يُلتفت إليه ، ولا يُعبأ بسؤاله ؟

ومتى سأل سؤالا مطلقا، ينقسم عند المسئول والسائل، أو عند أحدهما يكون مخطئاً ، حتى يُعَيِّنَ ، مثل أن يقول :

الحج ، هل يَفْسُد بمحظوراته ؟ فهى عندها تنقسم .

وهل يُقْتل المسلم بالكافر ؟ فهو ينقسم عند المجيب .

وهل فى الخَيْل زكاة ؟

فهو عند أهل الكوفة ينقسم ؛ يجب فى الإناث دون الذكور .

وإذا كان منقسما عند السائل، كالحنفى[1] سأل شافعيا عن بيع المدَبَّر ؟ مُفْترِق للحكم عنده بالإطلاق والتقييد ، وإن كان التدبير المطلق والمقيد عند المسئول سواء ؟

فيكون مخطئاً فى إطلاقه إذا انقسم عنده ؟

ومتى عَيَّن السائل ولخّصه بموضع النزاع ؛ فأخذ المجيب فى جواب عامٍّ ، ثم قسّمه كان مخطئاً عاجزاً .

مثل أن يسأله عن وجوب القَوَد على المسلم بقتل الذِّمى الذى لم يَنْقُض عهده ؟

فأخذ المسئول بأن الكُفّار على أضرب .

وكما يسأله عن السَّلَم الحالّ ؟ فيقول : العُقُود منقسمة .

---

(١) فى الأصل : كالحنيفى .

وهكذا إذا زاد فى الجواب على السؤال ، على ما بيناه ؛ ولا يكون لتلك الزيادة تعلّق بالسؤال ، كان المجيب مخطئاً ؛ ومصيباً ، إذا كان لها تعلّق بالسؤال .

كجواب النبى عليه السلام حين سئل عن التطهُّر بماء البحر فقال : « هو الطهور ماؤه ، الحِلُّ ميتته »[1] .

فهذه زيادة مَرضيّة ؛ لأنه بيّن تطهيره ، وإن مات فيه ما مات ؟

وحين سألَتْ المرأةُ عن الصبى الذى رفعته عن هودجها : ألهذا حجٌّ ؟ فقال عليه السلام : « نعم ، ولك أجر ! »[2] .

ولأجرها تعلق بحجِّه ؛ لأنها المتولِّية لأمره فى إتمام حجه .

وإذا كانت المسألة عامّة[3] الحكم فى جوانب كلِّها على الخلاف ؛ فالأولى بالسائل أن يعيِّن الموضع الذى تكونُ الشبهة عليه فيه أكثر ، والكلام عليه فيه يَسْهل ، وعلى المسئول أشدّ ؛ فربّما يُعيِّن المسئول الكلام فيه ويفرض الدليل عليه ؛ فإذا أطاقَ ربما فرض الكلامَ حيث يتعذر على السائل مكالمته ، ولا تنحلُّ شبهته بكلام المجيب فى ذلك المكان، غير أن الأمر إلى المسئول فى الفرض ؛ فإن عيَّن السائل عليه مكانا ، فله أن ينقله إلى أى جانب شاء ؛ فإن خيَّر المسئولُ السائل فى فرض المسألة

---

(١) وروى أيضا « [الحلال] ميتته » أخرجه أبو داود : طهارة ٤١ ـ الترمذى طهارة ٢٠ ب ـ النسائى : طهارة ٤٦ ، مياه : ٤ ، صيد ، ٣٥ ـ ابن ماجه : طهارة ٣٨ ـ صيد ١٨ ـ مالك فى الموطأ : طهارة ١٣ ـ صيد ١٣ الدارمى : وضوء ٥٣ صيد ٦ ـ ابن حنبل : ٢ / ٢٣٧ ، ٣٦١ ، ٣٧٨ ، ٣٩٣ ـ ٣ / ٣٩٣ ـ ٥ /٣٦٥

(٢) أخرجه مسلم : حج ٤٩ ، ٤١٠ ، ٤١٨ ـ أبو داود : مناسك ٨ ـ الترمذى حج ٨٣ . النسائى حج ١٥ ، ابن ماجه : مناسك ١١ ، ومالك فى الموطأ : حج ٢٤٤ ـ ابن حنبل ٣ / ٤٠٣ ـ ٤ / ١٧٥

(٣) فى الأصل : عام .

فى جانب ، فاختار جانبا يصعب على المسئول الكلام فيه ، لم يكن له نقل السائل بعده ؛ فإن فَعَلَ كان منقطعا، وإن أطلق السائلُ سؤالَه فى مثل هذا وأطلق المسئول حوله بحيث يعم جوانب المسألة ، ثم بعد الشروع فى النظر وإقامة الدلالة على الإطلاق تزيَّد[1] فرض المسألة وتعيينها فى بعض الجوانب كان منقطعاً ، لأنه بإطلاقه فى جوابه ودليله تضمن نُصْرَة المسألة بأطرافها وقد ظهر عجزُه عن تصحيحها بما ذكر من الكلام .

اللهم إلا أن يكون دليلُه يتضمن التعيين والتخصيص لجانب دون جانب ، كان غير منقطع ، وإن كان جوابُه وفتواه مطلقاً عليها .

١٩٤ — وليس للسائل مطالبةُ المسئول بتعيين الدلالة ؛ كما ليس له ذلك فى الفتوى فيقول : لا نستدل إلّا بالدليل الفلانى ، أو فى الموضع الفلانى ، إلا أن يكون السائلُ مسترشداً مستهدياً فيقول: كيف وجْهُ التعلق بالدليل الفلانى، أَوْ وجه[2] تصحيح الجانب الفلانى ؟

أو يقول : هل فى المسألة من دليل العقل ، أو من السنة المتواترة ، أو من نوع كذا من الإجماع ، أو القياس ؟

فيكون سؤاله صحيحا ، والمسئول بإجابته إلى ذلك مأخوذاً مصيباً .

ومتى بنى المسئولُ كلامَه على مقدمة أو مقدمات كانت[3] كلها [ل ١٦ش] على الخلاف ، / فللسائل مطالبته بتصحيح كل مقدمة على الترتيب إلى أن ينتهى إلى الفرع المقصود بالسؤال .

وله أن يُسلِّم له تلك المقدمات ويُبيِّنَ أن هذا الفرعَ[4] لا ينبنى عليها.

---

(١) فى الأصل « تزيد » .
(٢) فى الأصل : « أوجه » ، وقد أضفنا « و » ليكون : أووجه ليستقيم المعنى .
(٣) فى الأصل : « كان » . (٤) فى الأصل : « النوع » .

وله أن يجرِّد الـكلام فى هذا الفرع ويبيِّن فساده ، مع تسليم تلك الأصول إذا قدر عليه .

ومتى امتنع المسئولُ عن جواب ما يُسأل عنـه إلا بالبناء على غيره وكَشَفَ عن وجه صحة ابتنائه عليه ، لزم السائلَ متابعتُه وتركُ ما فَرَضَ به سؤاله ؟

فإن لم ينفِّذْ للمسئولِ إلا بالـكلام فيما بَيّن وفرض فيـه سؤاله كان مُتَعَنِّتاً ، لا يناظَر .

اللهم إلا أن يكون المسئولُ غيرَ قادر على بيان كيفية البناء ؛ حينئذ كان هارباً ، والسائل فى ترك متابعته له مصيباً .

وإذا بان للسائل وجهُ البناء ، وكان ما بنى عليـه مُسَلَّماً عنده كان فى مطالبته له بتصحيحه ثم ببناء[1] الفرع عليه مخطئا إلا أن يريد به بيانَ عجزه بأصوله عن تصحيحه ؛ فيكون كالقادح فى أصوله تلك بهدم ما اتفقا عليه من القاعدة عن تلك الأصول لـكنه لا يتم للسائل ذلك إلا بألّا يُنازعه فى شىء مما يهدم به هـذه القاعدة عن[2] أصوله ، التى لا تـكون فى تَرْك المنازعة فى تسليم هذه القاعدة وتصحيحها .

ومتى نازعه السائلُ فى دليلٍ يتفقان عليه، ولا يكون نزاعه فى الـكشف عن وجه تعلقه بالمدلول كان متعنِّتاً مخطئاً .

فإن كان الدليلُ مختلَفاً فيه بينهما ، نُظِرَ فيه ؛ فإن كان دليلا عند السائل دون المسئول، لم يكن حجة على السائل من المسئول وهو لا يقول به؛ لأن مآل كلام المسئول إلى نُصْرَة مقالته ، وكيف تنتصر مقالةُ القائل بما يفسد ، ولا يصح عنده نُصرتها به ؟

(١) فى الأصل : « بينا » . (٢) فى الأصل : « من » .

وقد يكون السائل تركه فى هذا المكان، وإن كان من أصله القولُ به لشىء هو أقوى منه أوْجَبَ عليه تركه به فى هذا الموضع لايتم للسائل بيانه إلا بأن يصير مسئولا ، والمسئول سائلا منقطعا عما هو فيه فى الحال .

وإن كان دليلا عند المسئول دون السائل ، واستمر تعلقه بالمدلول ؛ فإن يكن الخلاف فيه مشهوراً له بَنَى الفرع عليه أو نقَلَ السائل إلى تصحيح ذلك الدليل بما دل عنده على صحته ؛ هــذا لم يختلفوا فيه . وإن كان وجه تعلقه بالمدلول ، أو كان الخلاف فيه خفيًّا ، وقد استسلم المسئول فى بدء كلامه ، كان له بناء الفرع عليه أيضا بلا خلاف . وإن لم يكن قد استسلم فى بدء المسألة .

فمنهم من قال : ليس له ذلك فى الثانى ؛ لأنه أظهر نُصرة المسألة بما لا يخالف الخصمُ فيه .

وإذا لم يتمكن منه إلا بالبناء والنقل ، كان مُقَصِّرا .

ومنهم من قال : العبرةُ بما صحّ عنده ، لا بموافقة خصمه ؛ وإنما خالفه فيه خصمه لتقصيره فى معرفة صحته ؛ فلا يضير[1] جهل الخصم بما صحّ وبالًا على العالم بصحته ، حتى يمنعه من بيان صحته ، وما تعلق به لمن جهله لفرط تقصيره .

وإذا اختار السائل نقلَ الـكلام إلى ما ادّعاه أصلا بعد بيانه للسائل صحةَ البناء ، لم يكن للمسئول مؤاخذةُ السائل بتسليم ذلك الأصل كرها ، فإن فعله كان مخطئاً عاجزاً .

---

(١) فى الأصل : يضر .

وقد قيل : إذا كان دليلا مشهوراً هو دليل على أصل المسئول دون السائل كان للمسئول مؤاخذتُه بتسليمه ؛ لأن قصد السائل مناظرتُه فى هذا الفرع ؛ فإذا صار السائلُ إلى طلب تصحيح ذلك الدليل بعد أن كان معروفا عنده من أصله القول به والخلافُ فيه ، كان مطالِبَهُ المناظرة فى أصول الفقه دون ما ابتدأ به من المناظرة فى الفقه وقصدهما المفاقهة .

وهذا خلافُ ما قصداه ؛ فإن المناظرة فى أصول الفقه له مجلس آخر وقوم آخرون ؛ حتى زاد قوم من هؤلاء فقالوا :

يجب على السائل تسليمُ أصول المجيب كلها ، وهذه مبالغة ، والأحسن ما رتبناه على التفصيل الذى فصّلناه ، وعُرِفَ من رسْم السلف فى مناظراتهم ، وحفظ أُصول جدالهم ، وكل هذا المسئول .

فأما السائل فحكمه خلافُه فى أكثر هذه الفصول ، حتى لا يمكّنه المسئول من تصحيح شىء نازعه فيه السائل[1] ؛ فإن فيه قلبَ المسئول سائلا ، والسائل مسئولا ، ويمنع ظهورَ المقصود ، والمُبْتَغَى بالمناظرة ولأنّ كل شىء خالفه فيه المسئول فهو غير حجة ، ولا حقّ عند المسئول ؛ بل ادّعى أو قطع بفساده ، وما حكم أو قَطَع بفساده لم يَلْزمه تركُ مالم يفسُد ، أو ظهر صحته عنده .

ولأن السائل هو الذى مَنَع المسئول حين ادّعى عليه فساد ما طالبه بالدليل على صحته ؛ فلا يُسْمَعُ منه / التصحيح ، والدليل على تصحيح مالم يطالَبْ بتصحيحه ، كما لا تُسْمع البيِّنة ممن لا يطالَبُ بها ؛ ولأنّ السائل لم يتعرض له المسئول ، حتى يزيل تعرّضه عن نفسه بإقامة البرهان ، أو بتصحيح [ل١٧ى]

(١) فى الأصل : المسئول .

دعوى ؛ بل هو الذى تعرّض للمسئول ؛ فله أن يزيل تعرّضه عن نفسه ، مما يهون ويصعب .

ومتى ظهر وجه تعلّق الدليل بالمدلول من غير حاجة إلى تكليف فى الكشف والإظهار بأن يكون لفظا بيِّناً ظهر فى الإيجاب أو الإسقاط بنفسه ؛ أو كان معنى ظاهراً غير خفى ولا غامض لم يكن للمعترِض المطالبةُ ببيان وجه تعلّقه بالحكم ؛ فإن فَعَل كان مخطئا إذا أشار إلى وجه ظهوره.

وفيما ظهر من الأدلة لا يُسمع من الخصم فيه المذاكرة والمناظرة أو المطالبة إلا قدرَ ما يليق به .

فإن ادّعى الخصم أنه لا يتبيّنه - بعد هذا القدر من البيان - قطع عنه الكلام .

كما أنّ من جحد ما يَعلَمه كلُّ عاقل - ضرورة - لم يُشتَغَل بالكلام معه .

وإنما يطول النظر والمناظرة فيما دقّ وخفى عن عقول العقلاء ، أو عن فهم العلماء ؛ فيُعذَر من يتبلّد فيه ، أو يستزيد البيان بالإكثار .

وبالله التوفيق .

الفصل الأول

فَصْلٌ في طريق معرفة الأحكام في الشرع

١٩٥ — اعلم أن ما يُوَصِّلُكَ إلى العلم بما لا تعلمه من أحكام الشرع طريقان :

خَبَرٌ ونظرٌ .

أو قُلْ : خطاب ومعنى .

فاندرج في الخطاب والخبر[1] : الكتاب والسنة والإجماع .

وفي النظر والمعنى : أنواع القياس والمعاني المفهومة من أنواع الخطاب .

فأقوى الطرق فيها :

نصوص الكتاب .

ثم نصوص السنة المتواترة .

ثم الإجماع على اختلاف وجوهه وأنواعه .

ثم نصوص الآحاد[2] .

ثم ظواهر الكتاب .

ثم ظواهر السنة .

هذا إذا لم يفهم من النصوص معان[3] — هي المقصود بالنص — .

فإن قصد بالنص معنى فُهِمَ بنفسه ؛ فهو قائم مَقَام النص وربما يكون أقوى منه ، ويكون مقدَّما على الألفاظ والظواهر .

ويندرج في الظواهر : العموم في الأحوال والأعيان والأزمان ؛ فإن كل عامٍّ ظاهرٌ في عمومه — وإن لم يكن كلُّ ظاهر عامًّا — .

---

(١) في الأصل : « والنظر » . (٢) في الأصل : « الأحاديث » . (٣) في الأصل: « معانى » .

ثم أقاويل الصحابة رضى الله عنهم ، على قول من رآها حجةً .

ثم المقاييسُ على اختلاف وجوهها وأنواعها على ترتيبها .

١٩٦ — ثم الخطاب ينقسم إلى : أمر ونهى .

فيكون الأمر لفظا ويكون فحوى ودليلَ لفظٍ .

وكذا النهيُ .

والأمرُ بالشيء لايناقض النهى عما يصحُّ الجمعُ بين متعلَّقَيْهما ؛ لكن يُناقضه فيما يستحيل جمعهما فيه[1] .

ويكون الأمر بصيغة الخبر كقوله : « الأعمال بالنيات »[2] .

وكذلك النهى يكون بصيغة الخبر على النفى ، كقوله عليه السلام : « إنَّ صلاتنا هذه لا يصلح فيها من كلام الآدميين شيء »[3] .

ويكون الكتاب والسنة خبراً عن فعل من صاحب الشريعة ؛ أو تقريراً على فعل ؛ فيصح التعلُّق بجميعه فى إثبات الحكم الشرعى وتفصيل طرق الأحكام وأقسامها ووجوبها .

وكيفية الكلام فى ترتيبها يُسْتَقْصَى فى ذكر أصول الفقه ومنه يطلب.

وهذا الكتاب ليُعَلِّمَ كيفيَّة التصرف فيها لمن عَرَفَ الفقه (٤٧ ت) وأصوله ؛ فلذلك تركنا الاستقصاء فى ذكرها .

وبالله التوفيق .

---

(١) فى الأصل : جميعهما .

(٢) هذا حديث مشهور من رواية عمر بن الخطاب ، أخرجه البخارى فى صدر صحيحه ١ / ٩ : مسلم فى كتاب الإمارة : باب قوله (ص) « إنما الأعمال بالنيات » ٣ / ١٥١٥ ـ ١٥١٦ وابن ماجه فى كتاب الزهد : باب : النية ٢ / ١٤١٣ وأحمد فى المسند ١ / ٢٨٥ والحميدى فى مسنده ١/١٦ـ١٧ والخطيب فى تاريخ بغداد ٤ / ٢٤٤ ، ٦ / ١٥٣ ، ٩/٣٤٦ وأبو نعيم فى الحلية ٨ / ٤٢ وفى أخبار أصبهان ٢ / ١١٥ ـ قال ابن حجر فى الفتح : « رواه كل أئمة الحديث ما عدا مالك فى الموطأ » .

(٣) النسائى : سهو : ٢٠ ، وابن حنبل ٤٤٧ ، ٤٤٨ وللحديث صيغ أخرى .

الفصل الثانى

فصل [(1)][فى كيفية الحصول على الحكم][(1)]

١٩٧ — قد ذكرنا أن المسئول لا حَجْرَ عليه فى التعلُّق بالأدلة ؛ بل يتخير فيها ؛ فإن اختار التعلُّقَ بالنص ، فإنْ يكن من الكتاب وانكشف للسائل بالطريق الذى به يَعْلَم تفاصيل آيات القرآن لم يشتغِلْ بالسؤال عن طريق ثبوته ؛ فإنَّ ذلك تعنُّت وعَجْز .

وإن كان مما يخفى طريقه ، بأن كان لفظا على قراءة شاذَّة أو غَرِيبة عنده كان له الاستكشافُ عن طريق ثبوته .

فإن تمكّن المسئولُ من بيانه بطرق سائر الآيات صار ثبوتُه على القطع ؛ وإن لم يتمكن منه إلا بطرُق الآحاد راعى فيه ما يُراعَى فى الآحاد من أخبار الرسول عليه السلام ؛ فإن ثبت بطريق صحيح كان المسئولُ كالمتعلِّق بخبر واحد يُؤْثَرَ عن الرسول عليه السلام ، فليس له عند التعارض والترجيح دعوى القطْع فيه ، كما له ذلك فى سائر آيات القرآن .

ثم يُنْظَر فى دعواه أنه نصٌّ ؛ فإن رأى فيه وجهاً من الاحتمال حيث ادّعاه نصًّا : بيّن له ذلك .

فإن لم يُمكنْه إزالة دعوى الاحتمال : كان عاجزا منقطعا ؛ وإن قال بعد عجزه عنه : هو دليلٌ فى المسألة بظاهره أو عمومه ، وإن لم يكن نصًّا ، واستدلّ بظاهره لم يُمَكَّن منه وكان تاركا لنُصرة ما ألْزِمَ نصرته إلى خلافه ؛

(١ـ١) إضافة من عندنا للدلالة على مضمون الفصل .

فيكون مُنتقلا من دليل إلى دليل ، وذلك انقطاع لا محالة .

وإن بيّنَ السائل وجهَ الاحتمال فيه ، لا من حيث ادّعاه نصًّا ، كمن يتعلق بقوله عليه السلام : « يُجْزِيك ولا يُجْزى أحداً بعدك »(١) ، وادعاه فيمن توجه إليه كافُ المُخَاطَبة ؟

[ل١٧ ش] / فيقول السائل : أراد به يجزيك إن لم تجد غيره ؛ أو يجزيك ولمن في مثـل ذلك ولا يجزى من(٢) لا يكون على حالك ؛ أو يجزيك إن لم تظفر بمال قبل ذبحه .

أو غير ذلك من أحوال المخاطب ؟

فإن بيّن المسئول : أنى ادّعيتُه نصًّا في المخاطَب لا في أحواله ، وهو لا يحتمل غير المخاطب .

أو ادعيتُه مثلًا نصًّا في السارق ، لا في أحواله .

أو في المشرك لا في أحواله :

كان مسقطا لدعوى السائل .

وإن لم يتمكن من هذا البيان : كان منقطعا ، وإن كان الشيء في نفسه نصًّا حيث ادعاه ؛ لأنه انقطع عن تمشية دعواه وحفظها .

وإن بان للسائل وجهُ كونه نصًّا ، فأخذ يُدَافِعُه بأحد ما ذكرناه كان السائلُ منقطعا .

كما إذا بان له وجه الدليـل بأنْ كان ظاهراً ، أو أظهره المسئول فطالبَه ببيانه : كان متعنِّتاً لا يُكَلَّم .

---

(١) أخرجه البخارى : عيدين ٥ ، ٨ ، ١٠ ، ٢٣ ـ أضاحى : ١ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ مسلم : أضاحى ٥ ، ٧ ، ٩ أبو داود ، أضاحى : ٥

(٢) فى الأصل : « لمن » .

فإن انْقَادَ المسئول فيما ظَهَرَ من وجه كونه نصًّا ، لم يُسمع منه الظاهر ولا العموم ولا القياس؛ لأن الظاهر والعموم يُحملان على النص بالتخصيص والتأويل والترتيب .

والقياس إنما يسمى قياسا إذا سَلِم عن النص ؛ فأما مع النص فلا يُتَصَوَّر بخلافه قياس يُسْمع .

فإن وجد السائل نصًّا يضادُّه ؟ فإن بيّن السائل تأخره بتاريخٍ معلوم عن نص المسئول وعَلِماه جميعا : انقطع المسئول .

وإن لم يتمكن السائل من بيان تأخره كان منقطعاً .

حتى إذا عَرَفَ المسئول تأخره ولم يَعْرِف السائل : وجب عليه تركُه والمصير إلى حكم نص السائل، وصار منقطعاً فى حق الشريعة دون حق السائل .

وإن لم يُعْرَفْ تاريخهما ولا أجمعت الأمة على العمل بأحدهما : وَجَبَ الإعراض عنهما ، وصار المسئولُ منقطعا ، ليس له ترجيح نصِّه على نصِّ خَصْمه بضربٍ من الترجيح ـ إن تمكّن منه ـ على ما يَرِدُ شرحه فى أبواب الترجيح .

فإن كان النصُّ من السنن ؟ نظرَ السائلُ فى إسناده ؟ فإن وجده مُرسلا أو منقطعاً أو موقوفا أو مجهولا : كشف عنه المسئول .

فإن لم يتمكن من دفعه بإزالةِ دعواه ، أو بالبناء على أصله : صار منقطعاً .

وإن تمكن منه : زال عنه سؤاله .

وإن حاول السائل معارضته بالإجماع على خلافِ حكم ذلك النص ـ كتاباً كان أو سنة ـ كان سؤالا من السائل فى موضعه ؛ لكنه بنظر

السائل ؛ فإن أمكنه إظهارُ نوع من الخلاف فيه على وجه يَثْبت ويُعدّ : خرج عن سؤاله .

وإن لم يتمكن من ذلك استدلّ بالإجماع على نسخ ما ادعاه نصا ، وإن لم يُعلم وجودُ الناسخ على التعيين ؛ لأن الإجماع عرّفنا وجودَ الناسخ على الجملة قطعا ، وإن لم يعرفنا عينَه .

هذا وجْهُ تصرّفهما فى النص .

١٩٨ — ومتى كان النص[1] متواتراً : قام مقام الكتاب فى طريق ثبوته وإن افترقا فى وجوهٍ أُخَر .

١٩٩ — وإن كان النصّ من أخبار الآحاد ـ وكلاهما فى شىء من أصول الدين أو أصول الفقه الذى أوجبَ علينا العلم به ـ لم يُلْزَم المسئولُ قبولَه إن أورده السائل عليه ، ولا على السائل قبولَه إن أورده المسئول ؛ لأن العلم لا يستفاد من خبر الواحد إذا لم يكن معصوماً فى نفسه .

ومتى لم يجد السائلُ أو المسئول سبيلا إلى دفع ما ادُّعىَ عليه من النص بشىء مما ذكرنا فيه : تأمل فيه فربما يكون فى اللفظ زيادة صار لأجلها نصًّا ، أو نقصانا بإسقاط حرف منه صار نصا فيستدركه على خصمه ؛ فتسقُط بذلك دعوى النص عليه .

فإن لم يجد شيئا من ذلك انقاد له ، وصار عما كان عليه من المقالة إليه .

وإذا ادّعى المسئول ثبوت ما ادعاه نصًّا تواتراً ؟ لم يقلده السائل فيه ، حتى يكشف له عن كونه تواتراً .

(١) فى هامش الأصل إشارة إلى تفسير « النص » هنا بأنه « السنة » .

فإن لم يشتغل المسئول ببيان كونه تواتراً ؟ طالبه السائلُ به ، حتى يصيرَ عند السائل معلوماً كونُه تواتراً .

فإن كان التواتر فيه ظاهراً، وكان الضرب الذى يوجب العلمَ ضرورةَ علم السائل لا محالة بأدنى بيان كونه متواتراً بأن يُعلم الخبر عنه ضرورة وإذا لم يَعلم السائل عند كشفه عنه الخبر ضرورة كانت دعواه[1] على السائل باطلا ، وعلم السائل إذا لم يجد نفسه مضطرة إلى العلم بالخبرِ بأن دعواه التواتر فيه ليست بصحيحة .

فإن قال : أدّعيه تواتراً يُوجب العلم من طريق الاستدلال ـ وهو أنه مستفيض فيما بين أهل النقل ، أو نَقَلَه جماعة فيهم كثرة ، غير أنهم محصورون ، فلا بد للسائل من أن يقف على وجه دعواه : أنه مستفيض أو منقول هذا النقل الذى ادعاه .

وإذا بيّنه له المسئولُ وعلم مخبره استدلالا : قبله وإلّا[2] رده ، ولا يلزمه منه شىء .

وإن ادعى : أنه تواتر من طريق المعنى ؟ طالبه بأخبار من جهات كثيرة فى أمور مختلفة ترجع معانيها إلى حكمٍ واحد ؛ فإن أمكنه بيانُه وتفصيلُه : قبله ، وإلّا رده عليه ؟

[ل١٨ى] وإن قال : أدعيه تواترا فى العصر الأول / أو فى عصر قبلنا ؟ فنطالبه ونقول : بأىِّ طريق تنقّلَ هذا التواتر من العصر الأول والذى بعده إلينا ؟

فإن قال : أنقلُه تواتراً أيضاً من طريق التواتر ؟ طالبه ببيانه على حَسَب ما ذكرناه .

(١) فى الأصل : « كان » .　　(٢) فى الأصل : « أو » .

وإن قال: برواية واحدٍ عن واحد عَدْل، عن عَدْل، إلى ذلك العصر، فقد ادعى عليه تواترا ثبوتُه من طريق الآحاد ، فيراعى فيه ما يراعى في خبر الواحد ، في الردّ والقبول .

ومتى ادّعى عليه نوعا من التواتر ، ثمّ نزل عند الكشف إلى نوع أدنى منه في الدرجة ولم يتمكّن من بيان الذي ادعاه أعلى في الرتبة من هذا الذي بينه كان منقطعا .

وهكذا في سائر الأدلة من الإجماع والقياس وغيرها إذا ادّعى ثبوتَ دليل بطريق أقوى فنزل إلى طريق دونه عند البيان كان عاجزاً عن نُصرة ما ادعى نصرته .

وإن ادّعى ثبوته بطريق ، ثم بيّنه بما هو أقوى منه لم يكن منقطعا ؛ لأن الأدنى داخلٌ في الأعلى ، وليس في الأدنى ما هو أعلى منه .

كما لو ادّعى ظاهرا في المسألة ثم كشف عنه فكان نصا لم يكن منقطعا، — وإن كان مقصِّراً في الخبر عنه ، لأن معنى الظاهر موجود في النص — وإن كان أبلغ منه .

وإن ادّعى نصا ثم عند المطالبة صار مستدِلا بمعنى النص دون لفظه كان منقطعا ؛ لأنه دون النص ، فيكون بمنزلة من استنبط الاستدلالَ من الظاهر على طريق المعنى عند دعواه التعلُّق بالظاهر ؛ فيكون قائِساً ، لا مستدلا بالظاهر ؛ فلا يكون منه مقبولا ، كذلك ما ذكرناه .

٢٠٠ — وإن استدل المستدلُّ بظاهر أو عموم من كتاب أو سنة واجتهد السائل في معرفة طريقه على ما بيناه فلم يتمكن من دفعه بالقدح في طريقه نظر فيه .

فإن أمكنه دفعُه عن دعواه بأنه ظاهر أو عموم ، بأن يدعيَه مُجْمَلًا لا يمكن التعلق به كشف عنه وزال عنه دعواه .

ولا يلزم السائلَ إذا ادّعى فيه الإجمال أن يقرِن دعواه بالبيان ؛ بل على المسئول أن يكشف عن وجه كونه ظاهراً وعموماً غير مجمل .

فإن بينه بوجه لايزول فيه وجهُ الإجمال ، وادعى على السائل أنى قد كشفت عما ادّعيت بما يجب عليّ من ذلك؛ فقد تعيّن على السائل الكشفُ عن وجه الإجمال فيه – فإن لم يكن ساقطا ببيان المسئول – قيل : فقد قيل: إن المسئول منقطع .

وإن أخَذَ فى إفساد ما قاله السائل بوجه آخر غير ما ادّعاه وقيل له : إن الزيادة على ما بيّن بما يُسقط دعواه للإجمال ، وإن كانت الزيادة غير داخلة فى بيانه قبل – اللهم إلا أن يكون دعواه الأولى فى[1] البيان بما لا يكتفى به فى بيان العموم والظواهر ؛ فحينئذ كان مُفَرِّطا منقطعا – وإن بيّنه آخرا .

ومثالُ مايمكن دعوى الإجمال فيه من الظواهر :

قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [من الآية : ٢٧٥ / ٢] .

وقوله : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [من الآية ٤٣ / ٢] .

وقوله [٢][صلى الله عليه وسلم][٢] : « الأعمال بالنيات[3] » .

---

(١) فى الأصل : « الأول » .

(٢–٢) زيادة من عندنا يستلزمها السياق ؛ فالنصوص التالية من السنة .

(٣) سبق تخريجه : انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٩١ .

وقوله : « رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان[1] » .

وقوله : « لاصلاة ولا صداق ولا نكاح إلا بكذا[2] » .

فإذا قال السائل : قوله : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [من الآية ٢٧٥/٢] عُرِّف بحرف التعريف ـ وهى الألف واللام ـ وهو من الوجدان، والتعريف يقصد به المعهود ؛ فإذا لم يُمكن بيانُ المعهود كان مجملا ؛ فإن بدأ المسئول بالكشف عن أصله والبناء عليه ، وقال : إنهما لا يدخلان فى الوجدان إلا للجنس ؟ لم يمكن للسائل منازعته إلا بأن يختار نقل الكلام إليه ، على ما بيّناه من اختلاف الناس فى وجوب تسليم أصول المسئول على السائل .

وإن قال المسئولُ : مذهبى فى كل عموم أو فى الوجدان إذا دخله التعريف أنه موقوف لا يصح التعلّق به إلا بقرينة ، غير أنه فى هذا الموضع قد دلت الدلالة على أن المراد به ما ادَّعيتُ فيه .

وهكذا إذا قال : مذهبى فيه أنه للعهد ؛ فإذا لم يكن هناك معهود وجب التوقف فيه ، إلا أن الدلالة قد دلت على ما ذكرتُ؛ هل على السائل بعد إقراره بإجماله أن يطالبه بما دلّه على المراد منه ؟ مبنيٌّ على الخلاف فى وجوب تسليم أصول المسئول على ما رتبناه .

---

(١) رواه ابن ماجة فى سننه ـ باب الطلاق المكره والناسى من كتاب الطلاق ١ / ٦٥٩ ـ قال الإمامان أحمد بن حنبل ومحمد بن نصر : أنه غير ثابت وذكر الخلال من الحنابلة فى كتاب العلم أن أحمد قال : من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوع فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ فإن الله أوجب فى قتل النفس فى الخطأ الكفارة ـ انظر أيضا ـ فى تحقيق هذا الحديث ماورد فى طبقات الشافعية الكبرى جـ٢ / ٢٥٤ ، ٢٥٥ (طبعة تحقيق) الأستاذ محمود الطناحى والدكتور عبد الفتاح الحلو .

(٢) ورد بالنسبة لـ « الصلاة » «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب » أخرجه الترمذى: مواقيت ١١٦ ـ وابن حنبل ٢ / ٤٢٨ وللحديث صيغ أخرى ـ والفاتحة تقرأ فى الصداق والنكاح .

فأما إذا قال : مذهبي أنه للعهد ؛ فإذا لم يكن معهود حُمل على الجنس كان قائلا بعمومه أيضا — وكان الكلام فيه على ما ذكرناه .

وإن قال المسئول · مذهبي فيه الوقف ؛ ولكن هو عندك له ظاهر احتججت به عليك ؟ لم يلزم السائل هذا ؛ وكان المسئول منقطعا ؛ إذ لا مذهب للسائل — سيما في مثل هذا المكان .

ولأنه يجوز أن يكون هذا متروكا عنده بما هو أقوى منه ، أو بما قد دل على فساد التعلق به في هذا الموضع .

وللسائل أن يدّعي فيه الإجماع[1] من وجه آخر ، وهو أن يقول : [ل١٨ش] / وإن سلمت أنه للاستغراق ؟ فقد اقترن به ما يُصَيِّره مُجْملا ، وهو قوله :

﴿ وحرّم الربا ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] — والربا : هو الزيادة — وفي الربا حرف التعريف فهو للاستغراق أيضا ، غير أن ما فيه مجهول ، فهذا المجهول قد اقترن بالبيع المعلوم وصار مستثنى منه ، واستثناء المجهولُ من المعلوم يصيِّر المعلوم مجهولا .

والمسئول دفعُه عن هذا ، بأن يقول :

إذا سلّمت لي قوله : « أحلّ الله البيع » على ما ادّعيتُ وقوله : « حرّم الربا » فيما فيه الربا والزيادة ؛ فكل بيع على شيئين تساويا لم يدخل فيه ؛ فوجب صحّته بظاهر[2] الآية .

وإن كانت المسألة في بيع على شيئين أحدهما أكثر من الآخر — إيشْ ما كانا — ؟ تعذر على المسئول نُصرته حينئذ .

(١) في الأصل : الإجاع .   (٢) في الأصل : بظاهره .

ويمكن أن يدّعى فى حرف التعريف ، فى لفظ «الربا» ههنا أنها للعهد ، وهو الربا المعهود المُتَعَارف الذى عيّنه صاحب الشرع فى أشياء مخصوصة؟ فإذا لم يكن ما يتكلم فيه الخصمان من البيع الذى فيه الربا المعروف (١) ـ لم يمنع التعلق بالظاهر فى صحة البيع على العموم والإطلاق .

٢٠١ ـ ومما يجب على المسئول : أن يتأمل لفظ السائل فى سؤاله فربمـــا يكون فيه ما يكون تسليما منه للظاهر الذى نازعه فيه بعد استدلاله به كما يقـــول السائل فى سؤاله :

من صام رمضان ، هل يجوز صومه بنيّة من النهار ؟

فقوله : « من صام » خبرٌ عن تسليم ما فعله صوما ؛ فإذا استدلّ المسئول الذى جوّزه بقوله : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْـكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [من الآية ١٨٥/٢]. وهذا قد صام فوجب أن يصح ، لم يُمَـكَّن السائلُ من منازعته فى تناول الظاهر موضع النزاع ، ويقولُ : إنى لستُ أُسلّم أنه صوم ؟ لأنه رجوع فيما سلم .

ولو كان السائل قد قال ابتداء : هل يصحُّ صوم رمضان بنيَّـةٍ من النهار ؟ كان له هذا المنع .

وهذا أول درجات السائل أن يحفظ سؤاله عن لفظ فيه تسليمُ ما لا يجوز له تسليمه فى كل أنواع سؤاله ؟

فإن لم يتمكن من الـكشف عن وجه الإجمال فى اللفظ ، اجتهد فى البيان عن امتناع تناوُل ما استدلّ به موضع النزاع .

كما لو تعلق بقوله سبحانه : ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[٢٥/٤٨]

(١) فى الأصل : الممنوع .

فى إزالة النجاسة بالمائع ، أو الوضوء بنبيذ التمر ، أو ماء الزعفران فيقول: أطلق « الماء » فى الآية ، والنبيذ وماء الزعفران وغيرهما لا ينطلق عليهما هذا الاسم ؟

فإذا قال المسئول : فى المائع والنبيذ وماء الزعفران « ماء » ؟ فيقول السائل : كل مائع فيه ماء تخمينا ، كان ، أو غيره ، حتى العجين والمرقة ، غير أن اسم إطلاق « الماء » ، لا يتناولها ؟

برهانُه :

أنه إذا قال لغلامه : ناولنى ماء ، أو شربت ماء ؟ لا يُفهم منه شيء منها ؟

كما أن إطلاق اسم السِّراج والوتِد واللحم ، لا يتناول الشمس والجبل والسمك .

وكذلك الأسد والحمار ، لا يتناول الإنسان بإطلاقهما .

وإن سمى الشمس والجبل ولحم السمك والإنسان على التقييد : سراجاً ووتداً ولحماً وأسداً وحماراً ؟

بل مطلَقُ هذه الأسماء تنصرف إلى ما ذكرنا ؟

كذلك مُطلَقُ اسم الماء ؟

فإذا قال المسئول : إذا انقسم الماء إلى مقيَّد ومطلق ، دخلا جميعا تحت لفظة « الماء » لأنه عُموم .

كما الرَّقَبة المطلقة ، عموم فى المؤمنة والكافرة ، والسليمة والمَعِيبة ، وليس كذلك السراج والوَتِد واللحم والأسد والحمار ، فإنهما مجاز فيما ذكرتم ؛ فلذلك لم ينصرف إطلاقها إليها ، حتى تنضاف إليها قرينة ،

والماء المقيَّد وكلُّ مائع فيه ماء حقيقة ، فانصرف الإطلاق إليه .

فللسائل أن يقول : الإطلاق ضربان: إطلاق تعميم وإطلاق تخصيص .

فالتعميم منه المقيد والمطلق ، كما قلتم فى الرَّقَبة .

وإطلاق التخصيص لا ينصرف إلا إلى ما يختصه ووُسْع اللفظ له فى الأصل ، وقوله : « ماء » إطلاق تخصيص ؛ لأنه خصَّ بهذا الاسم الماء القراح ؛ لأنه الماء المطلق ؛ لأنه الماء العام .

برهانُه :

ما ذكرناه من الأمر بتناوله الماء وشربه ، إنه لا يفهم منه إلا هذا المائع المخصوص ، وهو الماء القراح .

ولا يفهم منه ما فى المرقة والعجين والعنب والفواكه .

ثم إن استُعمل الماء فى هـذه المائعات على بُعْد فى اللغة ، كان ذلك على ضَرْب من التوسُّع والتجوُّز لا غير ، كما قلناه فى : الحمار والأسد والسراج والوَتِد .

فإن لم يتمكَّن السائل من هذا ، تأمَّل ؛ فلعلَّه يتمكَّن من الكشف عن أنه وإن كان له ظاهر فيما ادَّعيتَ فقد تركتَ ظاهره فى موضع الدعوى .

وقد مثَّله بعضهم فيما يتعلق به من جوَّز صومَ رمضان بنيَّة من النهار ، من قوله : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [١٨٢ / ٢] ، وهـذا قد صام ، إذا أمسك كل النهار ؟

فيقول السائل : أجمعت الأُمة على أن الكفاية لاتقع بمجرد هـذا

[ل ١٩ى] الإمساك حتى / تنضاف إليه النيَّة ، والآية تقتضى جوازَه دونَها ، فصار الإجماع بخلاف هذا ، ويعنى به إجماع الخصمين ؛ لأنهما يتفقان على بطلان

سوى قوليهما ؛ فهو فى حكم النظر إجماع خالف احتجاجَ أحد الخصمين ؛ فيكون احتجاجا ساقطا .

والمسئول أن يقول : مقتضى الآية صحةُ الصوم دون النية فخصصتُ من كل النهار بعضه بإيجاب النية فيه ، والباقى على مقتضاها .

فللسائل أن يقول : ولا كذلك ؛ بل لا يجوز جزءاً من النهار بلا نية فإنك تقول عليه أن ينوى فى بعض النهار صومَ جميع النهار حتى لو نقضه بالنية وقصد صومه من وقت ماينوى لم يعتد بصومه فلم يكن هذا تخصيصا ، والآية تقتضى خلاف هذا ؟

فالمسئول أن يقول : هذا تخصيص ؛ إذ الآية تقتضى جواز الصوم على أى حال كان الصائم ، قاصداً إلى الصوم أو ساهيا عنه ، عاقلا أو مجنونا نائما أو منتبهاً ، حائضاً أو طاهرا ، بكونه غير قاصد[1] للصوم فى شىء من النهار بعض أحوال الصائم ، ثم يجوز صومه على هذه الحالة الواحدة لدليل نفى الباقى على الجواز بمقتضى الظاهر ؛ فيكون هذا انفصالا .

ويمكن السائلَ أن يزيد فيقول : أمَرَه الله سبحانه بالصوم ؛ والأمر لا يلحَقُ الساهى ، فإذا كان مُمْسكا ، لا على قصد الصوم المأمور به ، لم يمتثل الأمر فى الصوم إلى ماقبل الزوال ، فلم يوجد منه الصوم المأمور به ؛ فبالنية بعد الفعل لا يصير الفعل الماضى لا على جهة الأمر مأمورا به ، أو مؤدًّى على جهة الأمر .

يوضح ذلك :

أن قوله : « فليصمه » أمرٌ بعقد الصوم ، وعقد الصوم عقد عبادة ، وعقد العبادة لا يتم إلا بالقصد إلى تلك العبادة فى بدئها إما مع أواخرَ

---

(١) فى الأصل : قاصداً .

منها ـ إذا أمكن ـ أو بحكم قصدٍ قبلها إلى وقت حصول أولها ، إذا تعذر وصْل ذلك بالقصد بأولها ؛ والساهى عن الصوم إلى ما قبل غيرُ الزوال عاقد للعبادة بالصوم في أوله ؛ فكيف يكون مؤدِّيا مقتضى الأمر بالعبادة ؟

فتكون هـــــذه الزيادة مانعة المسئول من تحقيق ما ابتدأ به من التعلُّق بالآية ؟

ثم سائر العبادات تكون شاهدةً للسائل في تحقيق هذا الفصل فإن سائرها إذا خلا أولُها عن عقدها بالقصد والنية لم يعتدّ بها عبادة ـ وإن قصد التقرُّب في أثنائها ؟

فبان تأكُّد هذا السؤال وسقوط تعلق المحتج بالآية على هذا الوجه وبالله التوفيق .

٢٠٢ — وإن لم يتمكن السائل من شيء من ذلك ، وأمكنه قلبُ دعواه عليه في الظاهر ، بأن قد ادّعى عليه العموم فيما تعلق به ؟

فيقول السائل : هو خصوصٌ لواحد غير معين ؛ فلا يدرى أذلك الواحد هو على ماتنازعناه أو غيره[1] .

مثل : أن يتعلق بقوله : « أحل الله البيع » فيقول : البيع للواحد ؛ وذلك غير متعيِّن .

وإذا قال المسئول : ذلك الواحد معروف فالتعريف بحرفه يقتضى الجنس ؟

فللسائل أن ينازعه ويقول: ليس كذلك ، بل هو للعهد، أو للجنس ، على مايختار في المعرّف من المذاهب ؟

(١) في الأصل : ذكره .

فإن دفعه المسئول عنه بالبناء على أصله ، وكان ذلك أصلَه أو لم يكن أصلَه ؛ لكن ادّعى قيام الدليل على دعواه فى هذا الواحد فله هذا الدفع !

ثم يتخير السائل بين التسليم وبين طلب تصحيح ذلك الأصل على ما بيناه قبل !

وإن لم يتمكّن من هذا نُظر ؛ فربما أمكنه الكشفُ عن كون الظاهر لهما جميعا فى موضع النزاع على حدٍّ سواء .

مثل : أن يتعلق بقول الله سبحانه : « ثلاثة قروء » ؟

فإذا قال : هو الطهر ؟ قال خصمه : بل الحيض ؛ وهو حقيقة فيهما ؛ لأنه من ألفاظ الأضداد .

ومثله : إذا تعلق بقول الراوى : أنه عليه السلام كان يُسِرُّ ببسم الله الرحمن الرحيم ، أو بأنه عليه السلام أسرّ بآمين .

وهو حقيقة فى الجهر ، بدليل قوله سبحانه : ﴿ وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ ﴾ ، معناه : أظهروا .

فلا يكون أحدهما بدعوى المجاز على خصمه ، والحقيقة لنفسه أوْلى من الآخر ، لعدم وجود الاستعمال من أهل اللسان ذلك فيهما على وجه واحد .

ومثله : الشفق ، اسم للبياض والحمرة ؛ فلا يكون تعلق أحدهما بالخبر الذى فيه ذكر الشفق أوْلى من الآخر .

فإن تمكّن أحدهما من دعوى العموم فيه وحمله عليهما من غير تناقض كان له ذلك .

كما لو قال : إنما صلى النبى عليه السلام بعد الشفق ، وذلك يقتضى

[ل١٩ش] بعدهما جميعا ، ولم يكن مع خصمه تقييد له بأحدهما فى الرواية صح له / ذلك .

وإن بيّن خصمُه أن الشفق فى الخبَر مقيّد بالحمرة ، أو أمكن تحقيقه بالحمرة فقط ، من حيث اللغة ، زال عنه دعوى الاشتراك .

وهكذا فى القرء[١] ، إذا أمكنه حمله عليهما بدعوى العموم، وصحة الاحتجاج به وتعذر ذلك على خصمه بمثل دعواه : كان صحيحاً .

مثل أن يقول : هو الطهر والحيض جميعاً ، على الجمع ، لا على البدل بظاهر اللفظ فى الآية ، وأجعل بقية الطهر الواقع فيه للطلاق محتسبا به من العدة ، وهكذا كل طُهْر ؛ فإن لم أحتسب بقرء ، هو حيض ، فلقيام الدليل وخصمُه لا يتمكن من مثل هذه الدعوى ، لأنه يحتاج أن يخصّ من العموم هذه البقية من الطهر ، وهو موضع النزاع ، وقد أدخله خصمه فى الآية .

فإذا قابله : بأنك أيضاً خصصت الحيض منه — وهو موضع النزاع يقول له خصمك[٢] —: إذا ثبت دخول تلك البقية فى العموم ؛ فقد ثبت أنه من العدة ، ولا بد من القول به بحكم الآية ؛ فلا يمكنُ بعده القولُ بأن القرء — الذى هو حيض — من العدة ؛ لأنه لزمه القول بأنه الطهر ؛ ولا وجه للجمع بينهما ؛ لأن القائل بالطهر لا يقول بالحيض، والقائل بالحيض لا يقول بأنه الطهر .

فإذا أوجب العموم عليه القولُ بالطهر امتنع عليه القولُ بالحيض ولا يمكنه تخصيص البقية من الطهر بالإجماع ؛ إذ الخصم يخالفه فيه؛ فيسقط بالخلاف دعوى الإجماع ، فتم لمن جعل القرء طهراً[٣] : الاحتجاج بالآية دون من جعله للحيض .

اللهم إلا أن يَدعى تخصيص البقية من الطهر عن الآية بدليلٍ سوى

(١) فى الأصل : الفرق . (٢) فى الأصل : خصمين . (٣) فى الأصل : طهر .

الإجماع، فيكون تعلقا بدليل مُستأنَف؛ فإنْ حاوله عند المطالبة كان منقطعا تاركا لنُصرة المذهب بالآية، وجَعَل القرء حيضاً.

واعلم أن التعلق بألفاظ الأضداد يَصيرُ الكلام فيه بمعنى الكلام في المجمل، ويصعُب على المتعلق به تحقيقُ مقصوده في أكثر أنواعه.

٢٠٣ — ثم يَنظر السائلُ في الظاهر أو العموم، فلعل فيه ما يمنع صلاح اللفظ لجميع ما ادعاه له وما صلح له يمكن السائل من القول به على وجه لا يلزمه القول به في موضع الخلاف.

كمن يستدل في طهارة الصُّوف والشعر بقوله: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [١٦/٨٠].

فيقول: هو عموم في الانتفاع بكل صوف وشعر.

فيقول السائل: أباح الانتفاع ببعض الشعور والأصواف وأنا أقول به فيما جُزّ منها في حال حياة الحيوان؛ فأكون قائلا بمقتضى الآية من غير لزوم القول بها في موضع النزاع، وهو ما يؤخذ منها في حالات الممات.

٢٠٤ — فإن قال: يمكن أن يُراد بذلك البعض ما يوجد منها بعد الممات؟

قال السائل: أمكن الأمران؛ فلم يكن أحدنا به أولى من الآخر؛ فساويتُك، وأنتَ المسئول المحتج بالآية، إلا أن تعيِّن بدليل آخر كونَ ما ادعيتَ مُراداً دون ما ادعيتُ؛ فيكون مصير الآية مثلَ موضع النزاع في حاجة ما ادعيت فيها إلى دليل؛ فصرتَ مدعيا فيما ادعيتَ دلالة وانقطعتَ حتى طلبت دلالة أخرى؛ ولو أردتَ تعيُّن المراد على ما قلت من نفس الآية دون دلالة أخرى لم تجد إليه سبيلا.

٢٠٥ — فإن قال : أمكننى ذلك بالآية إذا فرضتُ المسألة[1] فى عدد من الأنعام يموت ، فتكون أصوافها وأشعارها من جملة الأشعار والأصواف وجب الانتفاع بها بظاهر الآية ؟

يقول له السائل : الآيةُ تقتضى الانتفاعَ ببعض أصوافها وأشعارها ، وأن ينتفع بجميعها من هذا العدد الذى عينت الكلام فيه ؟

قال له المسئول : انتفع ببعضها منها محافظةً على حرف قوله : «ومن» وهو مايبقى بعد الاستهلاك بالجزِّ ؛ فإنّ مايصير مستهلكا تحت الجزِّ لايقع الانتفاع بها ؛ فيكون انتفاعا بالبعض ، لا بالكل ؟

يقول له السائل : مايصير مُستهلكا لايتناوله الخطاب فيقع لأجله لأجله التبعيض والاستثناء ، بعد أن كان هـذا فرضا وتعيينا فى أثناء المسألة وذلك انقطاع وإقرار بأن دلالته لم تنتصر بهـا المسألة بجوانبها على ماقصده فى بدء المسألة حين سئل ؟

٢٠٦ — وللسائل أن يقول : إنّ الله تعالى جوّز الانتفاع بأصوافٍ وأشعارٍ [ل٢٠ى] مُنكّرة ، والنكرة فى الإثبات لاتعمُّ ، فإذا / جوزت الانتفاع بما يُؤخذ منها فى حال حياتها خرجتَ عن عهدتها وبقى موضعُ النزاع عَرِيّاً عن دلالة هذه الآية فيه ؟

وعلى هذه الطريقة يجرى الكلام بين الخصمين فى وجوب القَوَد على المسلم بقتل الذمى إذا تعلق من أوْجَبَه بقوله سبحانه : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِفْ فِى القَتْلِ ﴾ من الآية [١٧ — ٣٣]

(١) فى الأصل : الآية .

فيقول من أسقط القَوَد : إنه أثبت سلطانا منكَّراً ، وأنا أثبت لولى الدم سلطانا ، وهو المطالبة بالدية ؟

فيقول الخصم : هذا لا يتم مع قوله : « فلا يُسْرِف فى القَتْل » فإنه فسّر بهذا ذلك « السلطان » والمُفَسَّر بالقتل لا يحمل على غير القتل ؟

قال له السائل : لم يتعلق فى إيجاب القَوَد بهذا التفسير ، لكن بمجرد بمجرد «السلطان» وذلك صالحٌ لهما ؛ فإذا نُكِّر كان لما يقع عليه الاسم .

وللسائل أن يقول : ابتداء الآية مستقلٌّ عما بعده ، فلا يُحمل على ما بعده ؟

٢٠٧ — فإذا قال المسئول : ما بعده لا يستقلّ حتى يبنى على ما قبله ؟

قال له السائل : إلا أنه بعضُ ما صلح دخوله تحت المنكَّر ؛ فلا يمانع[1] المتعلق به فى البعض الآخر ؛ فيكون خارجا عن العهدة ، أى واحد منهما حُمل المُنكَّر عليه ؟

فيكون السائل واقفا مع المسئول موقفا واحداً فى دعواهما الأمرين على التنافى .

٢٠٨ — ويجتهد السائل فلعله يجد فى تضاعيف اللفظ العام ، أو فى شىء من أحواله وأسبابه ما يوجب تخصيصَ حكمه بغير موضع النزاع ؟

كمن يتعلق فى إيجاب القود على المسلم بقتل الذمى بقوله سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ ﴾ من الآية [١٧٨ / ٢] ويدعى عمومه .

فيقول السائل : فى أوله خطاب المؤمنين ، ومثله يختص به المسلمون ؛ فلا يدخل فيه الكفار ؟

(١) فى الأصل : يمنع .

فللمسئول أن يقول : إلا أن قوله : « فى القتلى » يعم المقتول من المسلمين والكفار .

وله أن يؤيده : بأنه أوجب القصاص على جميع المسلمين « فى القتلى » فيجب أن يكون القتلى غير المسلمين ؛ لأن المسلمين أجمع دخلوا فى وجوب القصاص عليهم فى القتلى ؛ فيجب لا محالة أن يكون المقتول من غيرهم .

وللسائل أن يقول : إذا خاطب أهلَ الإيمان، ولم يتعرض لذكر غيرهم كان القاتلُ والمقتول منهم ؛ حتى تكون آخر الآية على وفق أولها ، وإلا كان الكلام غير منتظم !

وللسائل أن يؤيد هذا السؤال : بأن الأمة أجمعت على أن وجوب القَوَد على المسلم بقتل المسلم مستفاد من هذه الآية ، ومفهومٌ منها وبها ؛ فمن لم يجعل المسلم المقتول غيرَ داخل فيها ؛ فقد خالف إجماع الأمة ، وذلك لاسبيل إليه ، وفيه مخالفة إجماع أهل التفسير أيضا ، لأن المفسرين أجمع كان تفسيرُهم دخول مقتول أهل الإسلام فيها ؛ وذلك لايجوز .

والمسئول أن يقول: لا يتدافع دخول الكفار فى ذكر القتلى مع المسلمين.

وللسائل أن يقول : متى حققنا الموتة لم نتعرض لذكر غير المؤمنين امتنع دخول الكفار فيه بظاهر قوله : « يأيها الذين آمنوا » لاستحالة أن يلاطف المؤمنين بمثل هذا الخطاب ثم يوجب عليهم القتل بقتلهم أعداء الله وأعداء الرسل وأعداء المؤمنين .

٢٠٩ — ومثله :

لو تعلق فى هذه المسألة بقوله : « وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ » [من الآية ٤٥ / ٥] .

فللسائل أن يقول : هذا خبر عن شريعة مَنْ قبلنا ، ولا ذمِّى فيهم ؛ وإنما الذمى فى شريعتنا ؛ فلم يدخل فى الآية حكم الذمى يقتل المسلم ؛ إذ هو غير منصور فى شريعة من قبلنا ؟

وإذا قال المسئول : إنما نَقَل إلينا غير شريعتنا بلا نكير لنعمل به فى شريعتنا .

يقول السائل : نعمل به فى شريعتنا على مقتضى الآية ، وليس من مقتضى الآية قتلُ المسلم فى زمنهم . وشريعتهم بقتل مَن صفته الإسلام فى زماننا وزمن شريعتنا ؛ لكن مقتضى الآية قتل بعضهم ببعض، وقتل الواحد بمثله فى حاله وصفته ؛ ومثل تلك الحال والصفة غير متصوّر الآن فى شريعتنا ؛ فلا حكم علينا فى الآية فيما يضر بأهل الاسلام ؛ لكن علينا حكمٌ من الآية فى الكفار حتى يُقتَل بعضهم ببعض ، لمماثلة بعضهم بعضا فى الدين والصفات سيما والقصاص موضوع على المساواة والمماثلة .

٢١٠ ـ وقد يتعلق المسئول بظاهر يدعى عمومه أجمعت الأُمة على أن المراد به الخصوص وهو الواحد ، وذلك الواحد غير معيّن فإذا طالبه السائل بتحقيق المراد به فى موضع(١) النزاع تعذر عليه ؛ فيكون منقطعا لا محالة، مثل احتجاج المحتج بقوله سبحانه: « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » [من الآية ٩٧/ ٣] [ل٢٠ش] فى وجوب إعادة / الحج بعد التوبة من الرِّدَّة ؟

فيقول السائل : أجمعت الأُمة على أن المراد بالآية حَجَّة واحدة فى العُمُر ، وقد فعلها قبل الردة ؛ فوافق بفعله حكم الآية .

ولو جَعَل سؤاله على وجه آخر : بأنه أوجب حَجًّا واحداً لأنه وحّدَ

---

(١) فى الأصل : موضوع .

حج البيت ونكَّره على الإثبات ؛ وذلك لا يعم ؛ فسقط بفعله واحدةً .

لم يكن بعيدا ، ويكون مستعينا بالظاهر عن الاستعانة فيه بالإجماع .

فإن قال المسئول : قد بطل حجُّه بالردّة ، وصار مدعيا فى موضع البرهان .

فإن حاول الكشفَ عن صحة دعواه هذه بغير الآية عند تحقيق هذه المطالَبة ، صار تاركا للمسألة والحجة جميعا إلى غيرهما ؛ وذلك انقطاع لا محالة .

فلو حقق المسئول مبتدأً كلامه فى احتجاجه بالآية وقال : مقتضى الآية : أن عليه الحجّ ، سواء فعله قبل الردّة أو لم يفعله ؟

٢١١ — وله فى تحقيق هذا طريقان :

أحدهما ـ أن يدّعى التكرار من مُطلق الأمر ؛ فيبنيه على أصله .

والثانى ـ أن يمنع دعوى التنكير فى الآية ويقول :

لمّا أضاف الحج إلى البيت صار معرّفا ، وذلك للاستغراق ؛ فيسقط به سؤال السائل أنه منكّر مثبت لا يستغرق .

وللسائل أن يمنعه من دعوى العموم على الوجهين فيقول :

أجمعت الأُمة على أن المراد به حجة واحدة شرعية كانت أو حسية ، (٤٨ ت) وقد وجدت منه قبل الردة ، ولا سبيل إلى مخالفة الإجماع ؟

فإن قال المسئول : الإجماع الذى وافقك على حصوله هاهنا هو على حَجّة لم يتعقبها ردّة ؛ فإذا كان اللفظ عموما لم أتركه إلا بإجماع متفق على حصوله .

كان للسائل أن يطالبه بتحقيق دعوى العموم ؛ فإن حققه المسئول بدعوى التكرار من الآمر ، وأنه معرّف بالإضافة ؟

كان للسائل أن يقول : دعوى التكرار مع منع الإجماع منه محال ،

ودعوى التعريف فيه للاستغراق بإضافة الحاج إلى البيت دعوى لا تتحقق بمساعدة أهل اللسان ؟

فيتمكن كل واحد منهما من مناقشة صاحبه ؛ لما فى هذه الجملة من الاحتمال ، وقد كشفنا عن الطريقة فيه ، وفى أمثاله ؛ فاعلمه إن شاء الله عز وجل .

٢١٢ — وقد يتعلق المسئول بلفظ وارد على سؤاله ، أو سبب ، أو حال مجهول يدعى عمومَه من دون الكشف عن ذلك السبب أو الحال ، ويكون اللفظ مبهما محالا بيانه على ذلك السبب .

فللسائل أن يطالبه بالبيان عن وجه تعلُّقه بموضع النزاع ، إما بأن يكشف عن السبب فيصيِّره معلوما ؛ فيصير اللفظ المعلق عليه معلوماً ، أو بأن يصيِّر اللفظ فى نفسه معلوما دون أن يكشف عن كيفية السبب والسؤال ؟

فإن لم يتمكن المسئول من ذلك بأحد هذين : كان عاجزاً[(١)] !

مثاله :

تعلق من يصحح الإحرام بالحج قبل أشهر الحج بقوله سبحانه : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾[من الآية ١٨٩[٢]].

فللسائل أن يقول :

الأهلّة المسئول عنها غير معلومة لنا وإن كانت معلومة لصاحب الشريعة ؛ فيجوز أن تكون تلك الأهلّة هى التى لا أجوِّز الحج فيها ؟

فلم يمكن التعلق باللفظ ما لم يبين أية أهلةٍ كانت تلك ؟

---

(١) فى الأصل : فاجراً .

فللمسئول أن يقول :

ظاهر قوله : « الأهلّة » أنه لجميعها ؛ لأنه[1] عرفها بحرف التعريف، وصار السؤال وإن كان من غير صاحب الشريعة كلفظٍ مدرج فى كلام صاحب الشريعة ؛ فكأنه قال : الأهلة مواقيت للناس والحج .

فإن نازعه السائل فى أن التعريف للجنس عند المسئول على أصله ، وإن كان ذلك أصله ، أو نقل السائل إليه .

وإن عَرَف من أصل المسئول أنه لا يحملها للجنس أو يتوقف فيه بقدر سؤال السائل .

وقد مضى ما يعمله[2] المسئول إذا كان مذهبه أحَدَ ما ذكرنا بما يغنى عن ردِّه .

وللسائل أن يدّعى المشاركة معه فى الاحتجاج بالآية بأن يقول : جَعَل الأهلة لمواقيت الناس والحج معاً ؛ فيكون موزّعاً عليهما — بعضها لهذا وبعضها لذاك — وما يكون لأحدهما لا يكون للآخر ؛ لأنه مضاف إليها إضافة تقتضى التوزيع ؟

كما لو أقر بالشىء لا يتبيّن ؛ فإذا قال المسئول : الأهلة كلها صالحة لمواقيت الناس ؛ فلتكن كلها صالحة للحج ؟

قال له السائل : ظاهر الآية أنها بعض وبعض، قامت الدلالة على صلاحها كلها لمواقيت الناس ؛ فمن أين مثل تلك الدلالة على صلاحها كلها للحج ؟

فاحتاج المسئول إلى الجواب ، وإلا كان عاجزاً .

وبالله التوفيق .

(١) فى الأصل : لأنها .
(٢) فى الأصل : يفعله .

٢١٣ — وقد يتعلق المسئول بما يكون حكاية فعل للنبى صلى الله عليه وسلم [ل٢١ى] /من الراوى ، ويدّعيه عموما فى موضع النزاع لإسقاط حكم ، أو إيجابه ، فللسائل منعُه من دعوى العموم منه ؛ إذ لم يكن فيه لفظ صيغ للعموم ؟

مثل :

أن يتعلق من يُسقط النيةَ ووجوبها عن الوضوء والغُسل بأنه عليه السلام توضأ مرة مرة ، ولم يذكر فيه النية ، فدلّ أنه مقدارُ الفرض .

فللسائل أن يقول : هذا حكاية فعل ، ولا يعلم أنه وقع على جهة مقصودة أو غير مقصودة ، وجب التوقُّف فى معرفة وجوب القصد والنية أو سقوطه على دليل آخر ؟

فللمسئول أن يقول : فإن لم يكن فيه لفظ يعمّ ؛ ففيه أنه تعليم منه للعبادة ، فلا يجوز أن نورده على جهة البيان ، ثم لا نبيّن شروطه التى لا يصحّ دونها ؛ فلو كانت النيةُ من شرطه لبيّنها لا محالة ، وإلّا لا يكون محصّلا ببيانه مقدار الفرض ولا مُفيدا بتعليمه ما يجب تعليمه .

وللسائل أن يقول: هو وإن وَجَب عليه تعليمُ الفرض بجميع شروطه ، فليس عليه حصرُه فى خبر واحد ، ولا جمعُه على ناقل واحد ، ولا وجب على ناقل واحد نقل جميع شروطه ؛ بل لصاحب الشريعة أن يفرق شروطه فى مواطن وألفاظ متفرقة ؛ فمن أين أن مقدارَ الفرض ما نقلته فى هـذا الخبر الواحد ؟

وللسائل أن يحتجّ به عليه من وجهٍ بأن يقول :

لما قال صلى الله عليه فى الخبر: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به ، عُلِم أن وضوءه كان مقرونا بالنية ، وإلّا كان يجب ألّا يكون الوضوء

مع النية مما تُقْبل به الصلاة ، وبهذا الخبر يستدلّ من الخبر على وجوب الترتيب والتتابع فى الوضوء .

٢١٤ — وقد يتعلّق المسئول بظاهرٍ يتمكن السائل من بيان الحجة له فيه ومنه عليه حجة .

كمن يتعلق بقوله سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ [من الآية ٦ / ٥٠] ، فى سقوط وجُوب الترتيب فى الوضوء ؛ بأن الآية أوجبت جمعَ الأعضاء فى الغسل من غير بيان تقديم وتأخير فى شيء منها .

فيقولُ السائل : وليس على زعمك إن لم يكن فيه دليل على الترتيب أيضا فيه دليل على سقوط الترتيب ؛ فوقَفْنا على زعمك فيه موقفا واحداً ، مع أنّ فيه إيجابَ الترتيب من وجوه :

أحدها ــ أنه أوجب غَسل الوجه عقيبَ القيام بلفظ الأمر ؛ فوجب إذا قام أن يَغسل الوجه بمقتضى الأمر ــ وعنده لا يجب ــ فصار حجّة عليه بحق الخبر أو الشرط .

وفيها ــ أنه يَلْزمه كلما قام إلى الصلاة غَسْلُ الأعضاء ، وإن كان قد غَسَلها مرة أو أكثر ، إلى أن تأتى بما يُقِرُّ الخصمان فيه الكفاية ؛ لأنه فى كل قَوْمةٍ إلى الصلاة يعود الأمرُ عليه بالغَسل ؛ وبمثله يُستدل على وجوب النية فى الوضوء السابغ أيضاً .

٢١٥ — ووجهٌ آخر للسائل فيه دليل وهو أنه بالوضوء عند القيام إلى الصلاة ؛ فإذا توضأ لا للصلاة بقى المأمور غيرَ مؤدًّى .

كما إذا أمر فى السارق القطعَ للسرقة[1] ؛ فإذا قطع لا له لم يقع الموقع .

وإذا أمر بالجلد للزنى ؛ فجلد لا للزنى ، لم يقع الموقع .

وإذا ادّعى المسئولُ سقوطَ الترتيب بدليل كون الواو للجمع : قابله السائلُ بوجوب الترتيب بدليل كون الواو للترتيب ، وأى واحد منهما فَزِعَ إلى اللغة فزع الآخر إليها ؛ فإن وجد أحدهما ذلك فى اللغة وجده الآخر .

ومثاله :

تَعَلَّق من صحح النكاح بلا ولى بقوله سبحانه : ﴿ فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن ﴾ بأنه أضاف النكاح إليهن ؟

تعلّق به السائلُ بأنَّ مَنْعَ الولى عن العضل دليل على ثبوت الولاية له حتى أثّر العضل فيُدْعى إلى تركه ؛ فثبت بالآية لكل واحد من المرأة والولىّ حقٌّ فى العقد : المرأة بحق إضافة النكاح إليها ، والولى لإضافة العضل إليه ثم نهيه عنه .

٢١٦ — وقد يتمكّن السائل من التعلُّق باللفظ الذى تعلق به المسئول على وجه واحد .

كمن يحتجّ فى تقدير الصَّدَاق بعشرة بقوله عليه السلام : لاصَدَاق أقلّ من عشرة ، فيقول : لا تصح إلا بعشرة وزنا ؟

فيقول السائل : وبعشرة عددا ، دونها وزنا صداق بعشرة فوجب أن يصح ؟

فإذا قال المسئول : يجب أن يكون عشرة وزنا وعددا ؟

قال له السائل : جوِّزْه بما يقع عليه اسم العشرة لا بعشرة كل الوجوه

(١) فى الأصل — سرقة .

فيما يقع عليه الاسم يقع التفصِّى عن العهدة ، كما يقع بعشرة وزنا ، وإن كان فى العدد واحدا ، والمُرَاعَى فيه مقتضى الاسم لا غير .

ومثلُه :

دعوى الاشتراك من السائل على المسئول فى النكاح بلا ولىٍّ إذا احتج المسئول بقوله: ﴿ فَانْكِحُوا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ ﴾ [من الآية ٣ / ٤] وأنه يعمُّ نكاحا بولىٍّ وغير ولىٍّ ؟

فيقول السائل : وإذا نكحها رجل آخر بولى وجب أن تطيب له

[ل٢١ش] بحق الآية ، وإذا طابت للثانى بحق الآية بَطَلَ الأول / (١أو يقعا موقعا١) واحدا ؟

وإذا قال المسئول: إذا اجتمع عليها نكاحان بطل الثانى دُونَ الأول؟

قال له السائل : إنما يبطُل الثانى إذا صحّ الأول. والصحة والفساد فيه بمذهبنا لأول أمر الآية ؛ فلم يكن أحدُنا بدعوى الفساد أو الصحة أوْلى من الآخر !

وللسائل أن يمنع من كَوْن الأول نكاحا ، فيمتنع دخوله فى الآية ؛ لأن خطابَ الشرع فى العقود يقتضى الصحيح دون الفاسد ، وعند السائل هذا وقع فاسدا ، فلا نُسلِّم دخولَه تحت الآية .

وهذا المنعُ يصحّ من السائل إذا لم يكن سؤاله يستقيم فيما يمنع ، حتى إذا قال فى سؤاله النكاحُ بلا ولى : هل يصح ؟ كان مسلِّما بأن الفاسد نكاحٌ فلا يُمكنه العَوْد فيما سلَّم سؤالُه ؟

(١–١) فى الأصل . « أو سقا موقعا » بدون تنقيط ورسم واضح .

وإذا قال المسئول :

أصلى ، أن الصحيحَ والفاسد من العقود يدخل تحت مطلَق العقد في الشرع كان بناء على أصل ضعيف لا يقوله إلا من ضعفت نحيزته[1] عن التمشية ؟

فعلى السائل متابعتُه ، وإن كان مطلوبا فيه .

٢١٧ — وقد يتفق كثيرا فى الألفاظ من الكتاب والسنة مايتفاوله السائلُ والمسئول فيُضْطرُّ السائلُ إلى التسليم ، إذا بناه المسئول على أصله ، إذا ثبت ذلك من أصله .

مثل :

ألفاظ العموم بلفظ الذكور ، فالصحيح أن الإناث لا يدخلن فيه إلا بدليل .

وقد قال قوم : إنه للجنسين .

فإذا بناه المسئول كان له ذلك ، وإن كان أصلا ضعيفا : بأن يدّعى أن ما ذُكِر بلفظ الذكور ، تغليباً لهم على الإناث .

ومثله :

دخولُ العبيد والإماء فى ذِكْر الرجال والنساء ، فالصحيح أنه للجنسين .

وإذا ادّعى المسئول : اختصاصه بالأحرار والحرائر ، كان ضعيفا ، ولزم السائلَ متابعتُه .

ومثله :

دخولُ من لايكون من أهل الخطاب والتكليف ، كالصِّبيان والمجانين فى إطلاق « الناس » .

(١) الكلمة فى الأصل غير منقوطة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتنا .

مثل ـ قوله : ﴿ يَـٰأَيُّهَا النَّاسُ ﴾ [من الآية ٢١ / ٢] .

فظاهر كلام الشافعى رضى الله عنه فى أول كتاب البيوع بعد ذكره لقوله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ [من الآية ١٨٨/٢]. وقوله : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] .

قال : إن الله سبحانه ذكر البيع فى غير موضع من كتابه بما دلّ على إباحته ؟ فاحتمل ذلك معنيين .

أحدهما ـ أن يكون الله تعالى أحلّ كلّ بيع يتبايعه متبايعان جائزاً الأمر فيه عن تراض منهما ، وهذا أظهر معانيه، وساق الكلام إلى آخره.

نخصه بجائزى الأمر ، دلّ على خروج غير البالغ العاقل منه عنده .

ومنهم من قال : خرجا منه ، بدليل لا بمقتضى الخطاب ؛ لصلاح اللفظ لها .

فكلٌّ له من هذا مذهب ، ثم بناه على أصله ، إذا كان مسئولا لزم السائل متابعته ؟

واختلفوا فيمن يقف فى ألفاظ العموم والأوامر والنواهى ؟ هل يُمَكَّن من القول بالوقف فى مناظرة الفقهاء فى الفقه ؟

فالصحيح ألا يُمكَّن منه ، وتقطع عنه المناظرة إذا قاله وأراد البناء عليه ، وهذا اصطلاح من الفقهاء ، وأنه لا يُناظَر إذا قاله القائل .

كما لا يُناظَر من يبنى على أصله فى نَفْى القياس ، أو أخبار الآحاد ، أو نفى الإجماع ، أو التواتر .

ومتى وَرَد خطابٌ فى حق من حقوق الأموال أوجبَ الشرع تعلقَّه بالأموال : دخل فيه مال كل مالكٍ ، المكلَّف وغيرُ المكلف ؛ فإن تعلقه بالمال دون البدن .

٢١٨ — فأما الخطاب الصالح للكفّار دون المسلمين ؛ فما كان من الجنايات حُدّاً جميعا فيه ، وما كان من العبادات ؛ فعلى الخلاف بين الفقهاء .

فمَنْ له فيه مذهبٌ بناه على أصله ، وتبعه السائل فيه .

وربما خالفوا أيضاً فيما يتعلق بالنواهى والجنايات ؛ فيكون الحكم ما ذكرنا .

وهكذا إذا اختلفوا فيما يرجع من الاستثناء والكتابة إلى ما تقدم ، وأمكن رجوعه إلى ما تقدم من الجمل .

هل يُرَدّ إليها كلّها ، أو إلى أقربه إليه ، كان الكلام على ما وصفناه من إجازة البناء ؟

فإن ردّه إلى ما يدعيه مضمراً فى الكلام غير مُظهر فيه ؟ كان للسائل منعه .

كمن يحتج فى شفعة[1] الجوار بقوله « للجار أحق بسَقْبِهِ[2] » ؟

فإذا قال : أراد أن الجار سَقْب[3] للجار أولى ؟

قال السائل : الجار الثانى غير مذكور ؛ فالهاء ترجع إلى إيجاب المذكور اسمه دون الجار ؟

فيكون دليلا لنفى الشفعة بالجوار ؛ لا فى إثباتها به .

---

(١) انظر باب الشفاعة بالجوار: ابن ماجة : شفعة ٢ والترمذى : بيوع ٧٣ وابن حنبل ٣/٢٥٣ والبخارى : حيل ١٤ .

(٢) أخرجه البخارى: شفعة ٢ وأبو داود: بيوع ٧٣ والترمذى : أحكام ٣٣ والنسائى: بيوع ١٠٩ وابن ماجة : شفاعة ٢ ، ٣ وابن حنبل ٤ / ٣٨٩ / ٣٩٠ ــ ٦ / ١ / ٣٩٠

(٣) فى الأصل غير واضحة وهى أقرب إلى أن تكون « سبقت » .

٢١٩ — وهكذا اختلفوا فى قصر الحكم على السبب على هذه القصة .

[ل٢٢ى] وكذلك اختلافهم فى العموم إذا خُصّ بعضه / هل يصير مُجْمَلًا أو مجازاً فى باقيه .

وكذلك المطلَق والمقيّد من اللفظين فى الحكم الواحد - ينبنى أحدُهما على الآخر - وإذا كانا فى حُكْمين ؟ فعلى الخلاف أيضا بين أصحابنا :

منهم من قال يُبْنى بحكم اللغة .

ومنهم من قال يُبنى بالقياس .

ومثله يكثر - وفيما ذكرناه تنبيهٌ على ما وراءه - غير أنّ الأوْلَى بالسائل ألّا يعترض ما أمكن بما يتمكن المسئولُ من دفعه بالبناء على أصله ؛ فإنه يحُوجه المسئول إلى تركه عن وَرْده إما إلى سؤال آخر أو الانتقال إلى الكلام فيما ينقله إليه المسئول ؛ فلا يحصل مقصودُه من المسألة، وعلى السائل إذا أراد ضَعْف المسئول أن يُسَلِّم له كل ماعَلِمَ ألّا ضرر عليه فى تسليمه ؟

وهكذا المسئول يسلِّم للخصم مالا يضرُّه تسليمه؛ فإنه إذا نازعه فى شىء مما لايضرُّه تسليمه ربّما استراح إليه خصمه فلا يتبين ضعفُه وقوته فى الكلام .

ورب مسألة لو تجاوز المنع والنزاع فيه ولم يتحقق المطالبة فيه ولم يجد سبيلا إلى تمشية كلامه بغيره وأكثر ما يكون ذلك فى المسائل المبنية على نكتة واحدة إذا وقع التسليم فيها لم يبق له كلام بعد التسليم لها فى المسألة فيتسارع إليه الانقطاع بالسكوت فى موضع كان خصمه فيه بالسكوت أوْلى منه .

وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

فصل فى التعلق بالإجماع والكلام عليه

٢٢٠ — فمن تعلّق بالإجماع فى المسألة طُولب بالكشف عن كيفية دعواه ذلك؛ فإن كان ادعاؤه من عصر قبلهم من الصحابة رضى الله عنهم أو بعدهم طُولبَ أولا بطريق ثبوته.

فإن ادعاه بطريق التواتر لم يُقْبله حتى يتحققه تواتراً على ما يدّعيه أيّ نوع ادعاه من أنواع التواتر؟

فإن لم يتمكن من بيان وجهه، على وجهٍ يعلمه ومن حضره ممن يعلمون طريق التواتر، بأن عجزُه.

وإن تمكن من بيانه غير أنه ادّعاه تواتراً يُوجب العلم ضرورة، وقد كَشَفَ بيانُه عن ثبوته استفاضةً توجب العلم استدلالا، كان مقصّراً فى دعواه طريقَ التواتر، غيرَ مقصر فى دعوى الإجماع.

وإن ادّعاه استفاضةً وكشَفَ عنه تواتراً يوجب ضرورة: كان مقصّراً فى العبارة عن الاستفاضة، غالطاً فى دعواه الاستفاضة؛ غيرَ مقصّر فى ذلك، من جهة إقامة الحجة؛ بل زائدا فى الحجة كمالًا على ما ادّعاه!

وإن ادّعى ثبوته برواية العَدل، عن العدل، إلى أهل عصر الإجماع؟ رُوعى فيه ما يراعى فى خبر الواحد — ولا يُقبل فيما يجب العلم به — وعُمِل به فيما يعتقد فيه بالعمل.

ويَضْبط السائل نفسه من تلبيس المسئول عليه فى طريق ثبوت الإجماع؛ فإنه ربّما يدعى فى المسألة إجماعَ الصحابة رضى الله عنهم، أو إجماعَ بعض

الأعصار، ولو طالبه به لم يتمكن من إثباته، أو يدّعيه بطريق يوجب العلم فلا يتمكن من نقله إلا بطريق الآحاد .

فإذا لم يراعه من المسئول ادّعى سقوط كل سؤال ، أو دليل يأتى به السائلُ فى مقابَلةِ ما ادعاه من الإجماع ؛ فيقول : لا أقبل مع الإجماع ظاهرَ الكتاب ، وخبرَ الواحد ، والقياس ؛ بل ادّعى به فيما يورده من ذلك كونَهَ غيرَ ثابت أوضح ثبوته كونه منسوخا فى الألفاظ ومنقوضاً به فى المعانى .

وإذا حقق عليه طريقه فعجز عن إثباته كفى نفسه شُغْلا عظيما أو إذا أثبته بمثل الآحاد عن ذلك العصر ساغ له الاجتهاد فيه والتأويل والمعارضة بالآحاد وحملُه على موافقة المعانى .

وإن ادّعاه إجماعاً من أهل عصرهم منفرداً عن سائر الأعصار قبلهم أو مع بعض أهل الأعصار قبلهم طالبه بتحقيقه والكشف عن حصوله حتى يساويَهَ فى معرفته .

فإن حقّقه المسئول : بأنّى لستُ أعرف خلافا فى حكم هذه المسألة على ما ادّعيت بين أهل عصرنا هذا ؟ طالبه السائل : بأنّى إنما أُحققه إجماعا من أهل هذا العصر ، إذا عرفتُ بأن هذه الحادثة قد انتشر حكمها على ما ادعيتَ بين أهل العلم ؛ فهذه الصفة فى دارنا هذه وسائر ديار المسلمين .

فإن حققه على وجه عَرَفَ هو وسائرُ من شاركه فى الصفة انتشارَه على هذا الوجه ولم يتمكن السائل من بيان مُخالفٍ فيه مع تطاول المدّة ومضى الأزمنة التى فى مثلها يُعرف انتشار حكم الحادثة ؟ تحقق على السائل دعوى ثبوته !

٢٢١ — وللسائل بعده أن يطالبه بتحقيق تفصيل ما ادعاه إجماعاً .
[ل٢٢ش] فيقول : / تدّعيه إجماعا من قول الكافّة ، أو من فِعلهم ، أو من قَوْل بعضهم ، أو فِعْل بعضهم .

فإن ادّعاه من قول كافّتهم ؟ طالَبَه بتحقيقه ؟ فإن حققه وإلّا كان منقطعا .

ويتنبّهُ السائل فى هذا الفصل ؛ فإن تحقيق الإجماع من قول الكافّة مما يصعُب طريق بيانه .

فإن حقّقه من أهل عصره وكان السائلُ من أهل الخلاف ممن له الحلُّ والعقد وقال : أنا مخالف لهم لم يَسْمَعْ منه المسئول ذلك حتى يتبيّن وجْه خلافه .

فإن بيّن لخلافه وجهاً وعُذراً وحجة تُوجب خلافَ ما ادعاه المسئول من قول الكافّة ؟ سقطت دعوى[1] الإجماع .

فإن بيّن سبقَ هذا الإجماع عصرَهما وحقّقَه ؟ زال خلاف السائل .

فإن لم يتمكن من بيانه وأسقطَ خلافه بإفساد حجته لم يسقط خلافُه .

وإن كشفَ عن فساد حجته، فإن فساد حجة المخالف فى المسألة لا تحمل أصله إجماعا ما دام صاحب الخلاف قائما على المخالفة .

وإن ادّعى المسئول عليه: أنك أيها السائل وافقتنا قبل هذا فى حُكم الحادثة ، ثم خرجتَ عن وِفاقنا بالخلاف الشاذ لايَسقط الإجماع وصحّح هذه الدعوى عليه ؛ فهل يسقط خلافه ؟ [وهذا][2] ينبنى على أن الانقراض هل هو شرط فى الإجماع أم لا ؛

(١) فى الأصل : سقط .
(٢) إضافة ليستقيم النص .

فإن قال السائل : أنا أراعى فى صحّة الإجماع انقراضَ العصر ؛ فإن كان ذلك الإجماع من قول كافّتهم ، وقال المسئول : أنا لا أراعيه ، بنى المسئول على أصله ، وله نقلُ السائل إليه .

وإن سلّم السائل أنّ الانقراض شرطٌ سقطت[1] دعواه للإجماع ؟ لـكنه يُعذر فى ترك[2] حجة هذا الإجماع إلى حجة أخرى .

فإنه حين ادّعاه إجماعاً كان كما ادّعاه وزال الإجماع بحادث الخلاف بعد ثبوته .

فإن أقرّ السائل بألّا يشترط فيه الانقراض سقط خلافُه ، وصار محجوجا بالإجماع .

وإن سلّم السائل بأنه فى هذا العصر إجماعٌ من الـكافة، غير أنه خلافٌ فى عصر قبلنا قد انقرضوا على الخلاف ؛ فعليه نقل ذلك الخلاف [بما][3] يليق بطريق ثبوت هذا الإجماع .

فإن لم يتمكن منه سقط سؤاله .

وإن قَدَرَ عليه وبيّنه فالمسئول ـ إن رأى أنّ هذا الإجماعَ يَرفع الخلاف المتقدم ـ أن يُبْنيه على أصله وينقلَ السائل إلى الـكلام فيه ـ إن نازعه عليه .

وإن كان يرى المسئولُ أن الخلاف المتقـدم لا يَسقط بهذا الإجماع ؛ فليس له أن يقول : أنا أقول بسقوط خلافهم فى هذه المسألة لدليل ، دون سائر المسائل، بخلاف ماقلنا : إن له أن يقول : إذا كان ممن يقف فى الألفاظ؛ أو لا يقول بدليل الخطاب أو غيرهما مما يُشا كل هذه المسائل : قد قام لى

---

(١) فى الأصل : سقط .   (١) فى الأصل : تركه .   (٣) إضافة ليستقيم النص .

الدليل على القول بعمومه ، أو بدليله فى هذا الموضع ؛ لفرق لا يُشكل ، وهو أنه قد يقترن بالعموم ما يُبيّنه ويُوجب القول به وينكشف ، بدلالة أنّ دليل الخطاب يجبُ القول به فى مثله[1] ؛ فأما الإجماع فإنه لا يجوز قيامُ دليل على القول به فى موضع دون موضع .

٢٢٢ — وإن قال السائل إنك تدعيه إجماعا من الكافّة ، وهو لم يقُلْه إلّا واحد أو اثنان ، ومثله لا يكون إجماعا .

فسؤالُه هذا يحتمل وجهين :

أحدهما ـ أنه قاله واحد أو اثنان[2] ولا مخالفَ ؛ غير أنه لم ينتشر بين أهل الصّنعة .

والثانى ـ قاله واحد ، وانتشر بين أهل الصنعة ، ولا مخالف .

وإن طالبَهُ بالأول ، فقد سلّم أنه لا مُخالف ؛ غير أنه يُطالبه بوجه الانتشار بينهم .

فعلى المسئول أن يُبيِّن وجهَ ظهوره وانتشاره بين أهل الصنعة .

وإن تمكّن ولم يتمكّن من بيان أنه قولُ كافّتهم، صار تاركا لنصرة ما ادّعاه أنه إجماعُ الكافّة .

وإن لم يتمكن من بيان انتشاره كان أدلّ على عجزه وانقطاعه .

وإن طالبه بالثانى ؛ فقد سلّم أنه انتشر ، وهو مطالَبٌ بتحقيق دعواه أنه إجماع من الكافّة ؟ فإن حقّق ما ادّعاه وإلّا فقد ترك نُصرتَه وبان عجزُه .

٢٢٣ — وإن قال المسئول: هذا النوع من الإجماع يقوم مَقام ما ادّعيت من الإجماع فى كونه حجة ؟ لم يكن هذا عذراً مُرْضيا ؛ فإن الإجماعين مختلفان ؛

---

(١) فى الأصل : مسألة . (٢) فى الأصل : اثنين .

لأن بعض الناس قال : هذا ليس بإجماع ولا حجة .

ومنهم من قال : هو حجّة وليس بإجماع .

ومنهم من قال : هو إجماع ؛ لكنه فى القوة دون ذلك الإجماع ؛ فإنّ الانقراض فى هذا شرط باتفاق ، وكونُه شرطا فى قول الكافة على الخلاف وأنتَ منتقل من أقوى الحجتين إلى أضعفهما ؛ وذلك دليل العجز والانقطاع .

هذا إذا ادّعاه إجماعا من الكافّة قولا .

فإن ادّعاه إجماعا من الكافّة فِعْلا ؛ فإن قارنه قولٌ من بعضهم بخلاف فعلهم وبيّنه السائل ، لم تتحقق دعواه الإجماع .

وإن لم يقارنه قولٌ بخلافه من بعض أهل الاجتهاد ؛ أو لم يَقْدِر السائل على نقل خلاف ثبتت[1] دعواه ، وثبت إجماعاً على الصحيح من المذهب .

وإن ادعاه فعلا من بعضهم بلا نكير من الباقين ؛ فالظاهر أنه ليس بإجماع .

ولو قال قائل : إنه إذا انتشر ذلك الفعل من عالم مجتهد[2] بين أهل الصنعة انتشاراً يقطع على ظهوره[3] بين كافّة أهل تلك الصنعة من غير مخالف ، حلّ محلّ القول ، كان مذهبا .

وإن ادعاه قولا من بعض المجتهدين ؛ فإن لم يتمكن من نقل انتشاره مع عدم الخلاف / سقطت[4] دعواه ؛ وإن تمكّن منه طولب بحصول [ل٢٣ى]

(١) فى الأصل : « ثبت » .
(٢) فى الأصل : مجتهده .
(٣) فى الأصل : ظهره .
(٤) فى الأصل : « سقط » .

الانقراض ؛ فإن لم يبيِّن انقراض عصره عليه ، أو ما يقوم مقام الانقراض من تطاوُل المدة ، وتداوُله عند الحاجة إلى الفتوى والحكم فيه ، سقط أيضاً دعواه .

وإن خالفه السائل وقال : قولُ الواحد وإن انتشر لم تثبت به الحجة ، ولا هو إجماع ؛ فإن له أن يبنيه على أصله ، إن رآه إجماعا ؛ وليس للسائل منعُه منه .

وإن ادّعى المسئول إجماعا فى المسألة ، فنقل السائلُ خلافاً فى زمانِ وقوع المسألة ، فإن كان الخلاف عن أكثر من واحد زالت[1] دعوى الإجماع عنه .

وإن كان الخلاف من واحد ، وقال المسئول : خلاف الواحد عندى لا يُعتدّ ولا يمنع الإجماع : كانت طريقه غيرَ مَرْضيّة ؛ لكنه إن بناه على أصله لزم السائلَ متابعتُه فيه ، أو تسليمُه له .

٢٢٤ — وقد يُطالِبُ السائلُ المسئول فى الإجماع بأنه قد لحق أهلَ عصر هذا الإجماع واحدٌ خالفهم ، ولم يكن قد وافقهم على حكم المسألة .

فيقول المسئول : هذا السؤال سؤال بأن التابعى إذا لحق الصحابىّ وخالفهم ، هل يُعَدُّ خلافا ؟

فيه خلاف بين العلماء ؛ فمنهم من جعله خلافا .

ومنهم من فصّل وقال : إن خالف وقتَ الحادثة وهو من أهل الاجتهاد يعدُّ خلافه ، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يُعَدّ .

ومنهم من بناه على كون الانقراض شرطا أو لا .

فمتى صحح السائلُ نقلَ الخلاف من التابعىّ كان المسئول فيه تابعاً رأيَه ومذهبَه فى البناء على ما يذهب إليه .

---

(١) فى الأصل : « زال » .

٢٢٥ — ومتى ادّعى المسئولُ إجماعا على السائل اجتهد السائلُ وتأملَ فلعله يمكنه إخراج موضع النزاع عن محل الإجماع ، إذا لم يتمكن من دفع الإجماع عن أصله ، وإذا أمكنه ذلك سلّم له الإجماع فى موضعه ، ويُطالبه بتحقيقه فى موضع النزاع .

وأكثرُ ما يقع ذلك إنما يقع مع من يَستدل باستصحاب الحال فى حكم الإجماع ، أو دليلٍ غيره ؛ فإذا تأمّله السائل وَجَدَ ذلك الإجماع قبل موضع الخلاف .

مثل — أن يدعى الإجماع فى وجوب الحِقّتَيْن فى المائة والعشرين من الإبل ، ويستصحبه بعد الزيادة عليها بواحد من الإبل فأكثر ؛ فيقول : الإجماع إلى المائة والعشرين ، وبعد الزيادة خلاف الإجماع !

ومثله — استصحابُ أصحابنا حكمَ الإجماع الذى كان قبل رؤية الماء فى الصلاة ، ومع رؤية الماء ؛ فيقول السائل : الإجماع قبل رؤية الماء وبعدها خلاف ؛ بدليل أنه يقبل القياس ، وخبر الواحد .

وظاهر العموم ، المحتمل فى دفع هذا الإجماع الذى تدعيه ، علمت أنك تدعيه فى غير موضعه ؟

٢٢٦ — ومتى سلّم دعوى المسئول فى الإجماع على وجه لا يتمكن السائل من دفعه ، وكان إجماعاً مقطوعاً بوجوده وصحته ، لم يبق للسائل معه سؤال بقياس ، ولا خبر واحد ، ولا بظاهرٍ مُحتمل ، ولا بضربٍ من الاجتهاد بل صارت المسألة مما يجب القطع عليها ، وبثبوت حكمها على موافقة الإجماع ، إلا أن يكون ثبوته بطريق لا يقطع به من الآحاد وغيره ؛ حينئذ كان الكلام فيه على ما بيّناه قبلُ .

وبالله التوفيق .

الفصل الرابع

فصل فى الكلام على المعانى والتعلّق بها

---

٢٢٧ — قد ذكرنا حقيقة العلة والقياس (٤٩ت) فيمن تعلق بالقياس محتجًّا به على السائل؛ فلا يسمعه السائل ولا يتكلم عليه إلا بعد أن تجتمع فيه شروط القياس من طريق الضرورة إلى أن يبيِّن له أنه غيرُ قياس من طريق الشريعة .

وشرطُه أن يُعَلِّل أصلا ثابتاً حكمُه بوصفٍ موجودٍ فى الفرع للحكم المطلوب فى الحادثة التى هى الفرعُ ، وهذا لابدّ منه فى كل قياس عقلى وشرعى ؟

فإن بيّن الفرعَ والأصلَ والحكمَ — ولم يذكر الجامعَ بينهما — وهو الموجِبُ للحكم — لم يكن قائِساً .

وإن ذَكَرَ الوصف والحكمَ فى الفرع ولم يجد له أصلا — لم يكن قائِساً !

وإن وَجَدَ الأصل والفرعَ والوصف فيهما — ولم يتمكن من بيان الحكم فى الأصل أو الفرع — أو فيهما — لم يكن قائِساً ؟

وهذا أول مايراعيه السائل من تعليل المسئول ؛ فيجعله معلوما لنفسه ؟

فإذا عُلِم اجتماعُ هذه الأوصاف فيه ؛ فحينئذ نَظَر فى صحته أو فساده معترضٌ — إن وجد إليه سبيلا .

والكلامُ فى كيفية استنباط العلل وطُرُقها يختص بأصول الفقه ؛ (٥٠ت)

فيُعْلم قبل تعلم أحكام الجدل؛فلا يَشْتغل بالاعتراض إلا بعد تحصيل ما ادعاه قياسا ؟

فإن احتاج إلى تفصيل فى عباراته طالب المسئولَ بذكره ؛ فإذا فصّله قرر المسئولَ عليه وأخذ إقراره بما أراد من معانى ألفاظه ، حتى لا يلتبس عليه عند توجّه السؤال على ما ادّعاه قياسا .

٢٢٨ — فإذا حقق ذلك اشتغل بالاعتراض - إن وجد إليه سبيلا - وذلك على وجوه مُرتّبة بعضُها على بعض ، لا يجوز تقديم ما يجب تأخيره . . ولا تأخير ما يجب تقديمه .

وتلك الوجوه أقنع [1] فى (٧١ ش) التحقيق - تعود إلى ضروب من النزاع والممانعة - غير أن لفظ « الممانعة » صار فى عرف الفقهاء مختصا بالممانعة فى الوصف المختص بالأصل أو الفرع ، أو بهما ، أو بالحكم فى الأصل .

فأما فى حكم الفرع فهى واجبة أبداً - إلا على الندرة - عند عُدول المعلِّل فى وضع التعليل عما يجب عليه تركُ العُدول عنه على ما علّلنا نشير إلى ضَرْب المثل فيه :

فأحَدُ وجوه الاعتراضات هو الممانعة فى أحد ما ذكرنا .

ثم دعوى فساد الوضع .

ثم دعوى تعلّق الحكم بما يدّعيه المعلل متعلّقا به .

ثم النقض .

ثم القول بمقتضى العلة .

---

(١) فى الأصل : أمنع .

ثم دعوى تبديل كلٍّ واحد من الوصف والحكم لصاحبه .

ثم دعوى وجود ما يناسب العلّة مع فقد الحكم .

ثم فصل الحكم عن دعوى الوصف .

ثم المعارضة بدعوى مفارقة الموجِب بحكم الأصل لما ادعاه من الوجِب فى الأصل والفرع .

ثم المقابلة من غير صريح المقابلة[1] .

٢٢٩ — واختلفوا فى ترتيب دعوى فساد الوضع والممانعة :

فمنهم من قال : يجب تقديم دعوى المنع على دعوى فساد الوضع ؛ لأنه مع كونه ممنوعا كالمعدوم ـ والفساد فرعٌ على الحصول !

ومنهم من قال بتقديم دعوى فساد الوضع ؛ لأن الممنوع معرّض للثبوت ، إما بالكشف عن المراد ، أو بالدليل ، والمانع كالمعترف بصحته او أزاله الخصم عن دعواه بالكشف أوالدليل ؛ فلا يمكّن معهذا الاعتراف العَوْدَ إلى دعوى فساده .

وإذا ادّعى(٥١ ت) امتناعَ الحكم بما ادّعاه لم يَجُزْله العوْد إلى المنع ، ودعوى فساد الوضع ؛ لأنه فرع على ثبوته ووجوده وصحّته فى نفسه .

وإذا ادعى النقض لم يجزْله العوْد إلى دعوى المنع وفساد الوضع ؛ وأنه لا يتم هذا الحكم ؛ لأنه إنما ينقضه بعد الإقرار بأن الوصف ثابت صحيح فيقول : هو مع ذلك غير مطرد .

وبعد القلب لا يجوز له العوْد إلى شىء مما تقدم .

وهل يعود إلى النقض بعد القلب بناء على أنه معارضه أو مناقضه ؟ وقد اختلفوا فيه :

(١) فى الأصل : المفارقة .

فمنهم من قال : هو معارضه ؛ لأنه يحتاج إلى فرع وأصل وجامع بينهما .

ومنهم من قال : هو مناقضه ؛ لأنه بيانُ ثبوت الوصف من أصل اعتلاله مع فقد الحكم ؛ ولا فَرْق بين وجوده مع فقْد الحكم فى أصله أو غيره ؛ بل هو أدلُّ على فساده وانتقاضه إذا كان خلاف حكمه من أصل اعتلاله ، هذا الاختلاف فى قلب غير معبِّر وصفه بزيادة أو نقصان غير موجب فرض الحكم فى غير ما نُصِبَ فيه أصل الاعتلال .

فإن قَبِلها بزيادة أو نقصان فى أوصافها ، أو فَرَض بها حُكْما فى موضع آخر من مواضع النزاع كان معارَضَة بلا خلاف ، لا يجوز العدول إلى النقض بعده .

وإذا قلنا : إنه نَقْض جاز العَوْد إلى المناقضة بعده ؛ لأنه نقض بعد النقض ، وذلك جائز .

وإذا قلنا : إن القلب معارضة [١] ، أو نقض فالصحيح أنه لايجوز العود إليه بعد المعارضة ؛ لأنه إن كان نقضا فلا شبهة فى منع العود إليه بعد المعارضة .

وإن قلنا: إنه معارضة ؛ فهو فى التحقيق دعوى الاشتراك فى الدلالة ، ويجب تقديم دعوى الاشتراك على صَرف المعارضة .

وهل يجوز قلب القلب إن قلنا : إنه معارضة ؟

فجائز على شروط نذكرها إن شاء الله عز وجل .

وإن قلنا : إنه نقض؛ فقد نَقَض النقض ؛ وذلك لايجوز؛ لأنه لايزيل

(١) فى الأصل : النقض .

النقض الأول ؛ بل يحققه ؛ لأن نقض النقض ذكر للعلة الأولى بحكمها ثانيا في موضع آخر ، وإقرار بأنها في الموضعين منقوض ثم ذكر الناقض من النقض .

٢٣٠ — فأما المنع فيكون في الوصف والأصل جميعا .

وبيانُه في الوصف قد يكون بوجهين :

أحدهما يكون في التحقيق مطالبة بالكشف عما بيّنه؛ إذا كان مايدعيه على نوع من الإبهام :

مثل - تعليله في إيجاب الترتيب في الطهارة بأنها تنشطر في السفر كالصلاة ؟

فإن قال : أردتُ أنه عند عدم الماء يُقتصر في التيمم على عضوين في السفر ، وفي الطهارة بالماء أربعة أعضاء كالصلاة يقتصر من الأربعة على اثنتين بعذر السفر ؟

فإذا كشف له عنه وصار معلوما مرادُه طالبه بالمطالبة الثانية فيقول : الطهارة لاتنشطر بالسفر ؛ بل لا تأثير للسفر فيه ؛ ولكن المؤثر فيه تعذر تحصيل الوضوء بالماء ، واتصالُه أن يقول :

التيمم فرض آخر منفرد بحكمه على خلاف حكم الوضوء بالماء، واختلافُهما كاختلاف أنواع التطهير في الطهارات :

منه مايحصل بالماء .

ومنه مايقف على الدِّباغ .

ومنه مايحصل بالانقلاب .

[ل ٢٤ ى] ومنه / مايخفّف بالجامد .

وليس بعضها نائبا عن البعض، ولا فى حكم البعض، ولا كان أحدهما هو الآخر، واختصاصُ التيمم بعضوَيْن ليس هو من تشطير الوضوء فى شىء؛ فيكون هذا منعا فى وصف الفرع!

ويمكنه منعهُ عن وصف الأصل بأن يقول:

ولست أقول: إن السفر يؤثر فى تنصيف الصلاة؛ لأنه لو عزم على تنصيف صلاة الإقامة: بَطَل عليه الصلاتان؛ بل صلاة السفر غير صلاة الحضر؛ فما تشطر صلاة الحضر بالسفر؛ لأنه لا تؤخذ صلاة الحضر فى السفر، ولا صلاة السفر فى الحضر؛ بل يُخَصُّ كل واحد من السفر والحضر بفرض من الصلاة على حِدَة، وهو كاختصاص كل وقت بصلاة على حِدَة؟

ولا يُقال: ما كان من الأربع وقتَ الظهر ينصف وقت الفجر؛ أو يثلث وقت المغرب.

أو كان ما كان فى وقت الظهر هو الذى يجب فى وقت العصر أو العشاء الآخِرة؛ لاتفاقهما فى عدد الأربع، بل هى صلوات مختلفة اختَصَّ كل فرض منها بوقت!

كذلك صلاةُ السفر والحضَر صلاتان اختصَّ كل فرض منهما بمكان ومحلٍّ.

وهذه مطالبة مقرونة بالكشف عن مقالة المطالِب على المبالغة وأقوى المطالَبات ما تقترن بمثل هذا البيان لتُزيلَ عنه دعوى المستدل بأنه مَنَع تمنُّت، ولا يتمكن من إيهام السامعين بأنه فى المطالبة ليس بمُحِق.

وإنما تقوى مثل هذه المطالبة لأنه كشف بذكر المذهب دون المصير فى بيانه إلى ذكر الدليل؛ إذ السائل لا سبيل له!

وكذلك المانع كائنا ما كان أن يصير إلى البرهان فى تحقيق المنع فإنه يصير بانيا (٥٢ ت) فيما يكون فيه هادما ـ والهدم والبناء فى مكان واحد على وجه واحد يتناقضان ، وهو الذى عبّر عنه أهل الجدل أنه ينقل نفسه من مكان السائلين إلى مكان المسئولين ؛ حتى يصير مسئولا فيما هو سائل فيه ، وذلك خطأ فى حكم الجدل .

٢٣١ — ومن المنع المختصُّ بالوصف مَن يقول فى إجازة الوضوء بالنبيذ : إن المُعَدَّ للتطهير المُبيح للصلاة غير مُختص بحكمه ، أو شاركه فيه سِواه ، كالحجر فى الاستنجاء ؟

فيقول السائل : لست أقول : إن الاستنجاء تطهيرٌ ولا طهارة ، ولا كانت الصلاة عندك مُستباحة بالاستنجاء ؛ فإنها مُستباحة دونَها على أصلك .

فيكون منعاً له من الوصفين :

أوّلها على الأصلين ؛ إذ الاستنجاء ليس بتطهير ولا طهارة عندهما .

وثانيهما على أصل المعلِّل ؛ إذ الاستنجاء عنده غيرُ فرض قبل الصلاة ولا بعدها .

٢٣٢ — وقد يختصُّ المنْع بأصل المانع :

مثل ـ أن يقول فى الصوم : إنه عبادة لا نيابةَ فيها ؛ فهى كالصلاة والطهارة ؟

فيقول المانع : فيه نيابة ؛ لأن الولى يصوم عنه بعد وفاته .

ولو قال الحنفىُّ فى تعليل الطهارة بحكمٍ من الأحكام : إنها عبادة ؟

فلمن يخالفه أن يقول : هذا الوصفُ ممنوع على أصلك عبادة وله صِحَّتُها[١] من الكافر .

وقد يكون له منعهما بما لا يعلم فيه مذهب المستدِلّ إذا كان ممنوعا على أصل المانع .

مثل ـ أن يقول فيمن طلعت عليه الشمس وهو فى صلاة الفجر : إنه صار فى الصلاة على حالة لو ابتدأ الصلاة عليها لم تصِح؛ فإذا استدامها معها لم تصِح ، كحالة الحدث .

فيقول المانع : ليس كذلك ؛ بل لو ابتدأ الصلاة على تلك الحالة لم يمنع .

ومثله ـ أن يقول: رؤيةُ الماء لما مَنَع بدء الصلاة مَنَعَ دَوَامَها ؟ فيقول: نفس رؤية الماء لا تمنع بدء الصلاة ؛ فإنّ نفسَ الرؤية له مع الحاجة إلى شئونه موجودة ولم يمتنع بدء الصلاة !

ومثله ـ فى إيجاب الزكاة فيما تولّد من بين الظباء والغنم : أن الزكاة تختص بالمِلك؛فإذا وجب اعتباره بأحد الأبوين اعتبر بالأُم،كالرق ؟

قال له المانع : الرقُّ ليس مما يختص بالملك ؛ بل هو نفس الملك ، وما قلتَ يوهم أنه غير الملك .

ألا ترى قيام قوله : هذا رِقه ورقيقه مقام قوله : هذا ماله وملكُه ومملوكه ؟

وله منعه من قوله : إذا وجب اعتباره بأحدهما وأنه لا يعتبر ـ عند المانع ـ بواحد من الأب والأُم ؟

---

(١) فى الأصل : صحتها .

ولو قال: من أصحابنا فى جواز الصلاة التى لها سبب فى الوقت المنهىّ عنه قائل: إنها صلاة جاز فعلُها فى الوقت المنهىِّ عنه لأجل الفعل؛ فجاز فى الوقت المنهى عنه لأجل الوقت: كعصر يومه؟ فهذا لا يوجد فى عصر يومه؛ لأن الوقت المنهىّ عنه للفعل إنما يكون بعد فعل العصر، وبعد فعل العصر ذلك اليوم لا يكون عصر يومه فيُنهى عنه، أو لا ينهى.

٢٣٣ — ومن المنع المختص بوصف الأصل:

قولُ من قال فى تعليل المعلِّل فى بيع خيار الرؤية بأنه عقدُ معاوضة، فليس من شرطها الرؤية: لست أقول فى النكاح: إنه معاوضة؟

أو يُعلل فى النكاح بلا ولى أنه عقد يُستباح به البُضع؛ فيصح بلا ولىّ، كالبيع؟

فيقول المانع بالبيع: لا يُستباح البُضع، ويكشف عنه بأنه يَشترى [ل٢٤ش] أخته من الرضاع، والنسب، والمرتدة، وقبل الاستبراء / ، ومثله فى الكتابة بأنها عقد معاوَضة؟

فيقول المانع: ليس كذلك، بل هى عقد إرفاق، لا معاوضة؛ إذا علل به فى تصحيح عقد النكاح من المرأة، وإن عُلل بهذا فى شىء من أحكام الكتابة كان هذا منعا فى الفرع.

ولو علل فى منع خيار المجلس بأن البيع يُستباح به البُضع؛ فلا ينعقد على خيار المجلس بالنكاح، أو بأنه عقد معاوضة؛ فلا ينعقد على خيار المجلس كالنكاح؟

فيقول المانع: النكاح ليس بمعارضة؛ والبيع لا يُستباح به البُضع كان منعا فى الأصل والفرع صحيحا.

٢٣٤ — وأما المنع المختص بحكم الأصل :

كمنعه لمن يعلّل فى الصوم بنيّة من النهار أنه صوم غير ثابت فى الذمة فصح بنيّة من النهار ؟

فيقول : صوم جميع النهار فى النفل بنيّة من النهار غير صحيح .

ومثله — فى تعليل من علّل الزيادة على الثلاث فى الخيار بأنه خيار يلحق بالعقد ؛ فإذا أبطلاه فى مدة الثلاث بطَل كخيار الثلاث :

أن يقول :

لست أقول : فى الثلاث إذا فسخ أو أمضى إنه إسقاط ؛ بل هو استيفاء مقتضى الخيار ؛ فإنه ضُرِب للإمضاء أو الفسخ ، وقد فعل أحدهما .

وإذا منعه فى الفرع من قوله : إذا أبطلاه بطل أمكنه ؛ لأنه وقع باطلا لا بالإبطال ؟

وهذا هو الذى قلنا إن المنع قد يتفق فى حكم الفرع ، وإنما يُتَصَوَّر ذلك فى موضع عَدْل المعلِّل بالحكم فى موضع النزاع إلى غيره .

وإذا فَعَل ذلك فى تعليله ، كما أنْ يَقَع ممنوعا ذلك الحكم فى الفرع بحيث لا يجد سبيلا إلى تصحيحه ، أو يقع مسلّما ويبقى موضعُ النزاع عن التصحيح بذلك التعليل .

ومثاله — ما ذكر فى الخيار إذا زاد على الثلاث بأن النزاع أن فى تلك الزيادة هل يثبت ؟ فعنده يثبت ، حتى احتاج إلى إبطاله .

وعندنا لم يثبت ؛ فلا يصح قوله : فإذا أبطله بطل ، فوقع هذا الحكم غيرَ مسلم وهو فى الفرع ؛ لأنه كان من سبيل المعلّل أن يعلل لثبوت الزيادة أولًا ثم يركّب عليه الإبطال ؛ فإذا لم يَفْعل وقع الحكم فى الفرع ممنوعا !

٢٣٥ — ومن المنع المختص بالأصل :

هو المنع لمن علل فى الإجارة بأنها عقد على منفعة فانفسخت بموت أحد المتعاقدين كالنكاح ؟

بأن يقول : المانعُ بالموت فى النكاح لا ينفسخ ؛ بل ينتهى كما تنتهى الإجارة بتمام المدة ؟

واعلم أن أوْصاف علل الشرعية قد يكون عقليًّا كلّه وحكميًّا كلّه وحكميًّا بعضُ العلة الواحدة وعقليًّا بعضُها ، وقد يكون لغويا !

والعقلى كقولهم :

مطعوم أو مكيل ، أو ذُكُورِيّة أو أنوثية .

والفقهاء يسمونه تارة بأنه وصفٌ ذاتى أو حِسِّى أو أنه من أوصاف الوجود ، ويجعلونه أقوى من الحكمىّ .

٢٣٦ — وما يكون بعضُه عقلى وبعضُه حكمى (٥٣ ت) :

كقولك : ذكرٌ بالغٌ ، أو ذكر رقيق ، أو ذكر حر .

ومثل قولهم فى التعليل لإزالة النجاسة بالخلّ إنه مائعٌ طاهر مُزيل ، فـ « مائع » حسى ، و « طاهر » حكمى ، وأنه « مزيل » : هم قالوا : إنه عقلى ، وعندنا « الإزالة » حكمى .

ولذلك قلنا فى المائع : إنه لايزيل؛ فيكون ممنوعا من هذا الوجه ومن وجه آخر أنه يَستبقى مع نفسه حكم النجاسة إذا ورد على النجاسة لأنه يصير خليطَ النجاسة ؛ فلم تكن إزالة ما هو خلط لغير النجاسة بالنجاسة .

فإن قالوا : نحن نريد بأنه طاهر قبل الملاقاة حتى يقع مسلّما فيبطل بما لو ضم إليه نجاسة أخرى قبل ملاقاته لما يزيله من النجاسة .

وقولهم : مُزيلٌ للعين والأثر غير مُسَلَّم، لأن هذه قوة اختص بها الماء؛ لاختصاصه بصفات مَرْضيّة من اللطافة والرقة والنفوذ بلطافته فيما يتقاصر عنه كل مانع ، ولذلك ينفذ(١) فى تنميته الأشجار والثمار والزروع .

واعلم أن الوصف إذا كان عقليا ؛ فإن كان ممنوعا على المذهبين ؛ وإن كان مسلّما ، كان على المذهبين ؛ لأن المحسوس لا يختص بمعرفة بعض أرباب الحواس .

٢٣٧ — وأما ما يكون كله حكميا :

كقولك : صحّ طلاقُه أو صحّ بيعُه .

أو عقد معاوضة أو يملك التصرف أو يلزمه الحد أو تقبل شهادته .

أو لا تصح صلاته أو لا تصح ردّتُه .

أو تصح وصيّته أو لا يرث أو يرث .

أو تلزمُه كفارة .

أو أنه يلى النكاح أو الحدّ أو القصاص .

أو مُحْصَنٌ .

أو غير ذلك مما لا يحصى كثرةً .

ومتى كان القياسُ مركّبا من أوصاف الحكم دون المشاهدة فقد يختلف المنع فيه باختلاف مذهب الخصمين ؛ فتارة يكون المنع بمذهب السائل ، وتارة بمذهب المسئول ، وتارة على المذهبين .

[ل٢٥ى] وإنما لا يختلف فيه الحكم ولا يجوز فيه الاختصاص إذا / كان القياس مركبا من أوصاف الوجود والحس .

---

(١) غير واضحة بالأصل .

٢٣٨ — ومن المنع المختص فى الأصل على مذهب السائل :

كقدمه من تعليله فى النكاح وغيره بأنه يفعل بالولاية مرة وبالتولية أخرى ؛ فهو كالبيع :

بأن يقول : البيع لا يولّى بالتّولية — وإنما يولى بالولاية — غير أن الولاية منقسمة إلى ما يحتاج فيها إلى إذن ، وإلى مالا يحتاج فيه إلى إذن .

٢٣٩ — ومن المنع فى الأصل على مذهب المسئول :

أن يقول فى تعليل من يعلل بأنه أحد نُسُكَىْ القِرَان فالسَّنَةُ كلها وقتٌ له كالعمرة ؟

فيقول السائل : ليست السَّنَةُ كلها عندك وقتا للعمرة ؛ فإنها مؤخرة عندك ممنوعة عندك فى أيام التشريق !

٢٤٠ — ومن المنع فى الأصل على المذهبين :

كتعليله فى الصلاة بأنها عبادة محضة على البدن كالصوم ؟

فيقول : ليس بمحض عبادة على البدن ؛ فإن الشيخ الفانى يُعْدَل إلى المال عنه عند العجز .

٢٤١ — واعلم أنا إنما أكثرنا الأمثلة فى ضروب المنع ؛ لأن أكثر ما يُفصِّل فيه كل واحد من الخصمين على صاحبه إلى المغالطة والتلبيس إنما يكون فى الممانعة (٥٤ ت) ؛ فمن ضَبَطَ نفسه فى هذا الفصل — فإنه مقدمة الجدل — وهو فيما يَمنع ويُمانع أمكنه ضبط نفسه فيما بعد .

ومن ضَعُف قلبه بالخجل عن تنصيره له فيه لا يكاد يقوى على شىء مما بعده :

فأولُ شىءٍ أن يُلخِّص عبارته فى قياسه عما توهم كونَه ممنوعا

فينكشف عند الخصم ولأن[1] عبارته فى معناه ؛ فيضعف قلبه عن طلب ما ليس له طلبه من لفظ اعتلاله ؛ فيكفى نفسَه شغل الجواب عن سؤال ليس له موقع على كلامه .

فإن لم يفعل ذلك ولم يجد فى عبارة اعتلاله ما ذكرتُ فانعَهُ فى شىء من ألفاظه ؛ فما أمكنه أن يخرج من منعه بتفسير يزول منعه عند ذلك لم يشتغل بغيره من إقامة الحجة عليه ، أو البناء على أصله .

فإن لم يجد فى تعليله من العبارات إلّا ما يكون ممنوعا : نظر فيه ؛ فإن كان ممنوعا عنده دون أصل السائل ، أو ممنوعا عندهما : لم ينفعه شىء .

إذ لا سبيل له إلى إقامة الدلالة على إثبات ما ليس بثابت فى مذهبه وإن كان المنع مختصا بأصل السائل دونه ؛ فهل له أن يقيم الدلالة على ثبوته بما يكون دليلا من سائر أنواعه ؟

فالذى رأيتُ لجمهور أهل النظر أن له ذلك ؛ كما أن له تفسيره بما يزيل منعَه ؛ لأن إقامة الدلالة على ثبوته فى التحقيق كشفٌ عن ثبوته بالدليل ، لا فرقَ بين أن يكون باتفاقٍ ، أو كتابٍ ، أو سنة ، أو غيره وقد عُلِم أنه لو فسّره على وجه يقبله السائل كان كشفا عنه باتفاقهما ودليلُ الكتاب والسنة والعبرة تقوم مقام اتفاقهما إن لم يكن آكد من اتفاقهما .

ولأن على المسئول أن يُثبت ما سئل عنه بما يكون دليلًا ثابتاً مدلولا عليه .

(١) غير واضح بالأصل .

فإن تنازعه خصمه عليه[١] لا يمنعه من التعلق بما هو دلالة عند الله تعالى وعند الأمة .

لأن منازعته إياه فيما هو حجة لتقصير من المنازع ؛ فالمسئول أن يرى تفسيره ، ويكشف له عن ذلك أبداً إلى أن يعلم المقصّر تقصيره وعدوله عما لا يجوز له العدول عنه .

ولو نوزع على هذا الأصل فيما يدل ثانيا[٢] كان له إثباته ثانيا وثالثا إلى أن ينتهى إلى ما لا يمكن الخصم جَحْدُه .

وهـذا مثل ما قال الشافعى (٥٥ ت) رحمه الله فى شهود القتل إذا رجعوا : إن حصول قتل العمد ممن يلزمه القَوَد بالقتل يوجب عليه القصاص كما يباشر .

فإذا قيل : القتل لم يحصل من الشهود دُلّ عليه بأن القتل مضاف إليهم والدِّيةُ تلزمهم ومَنْ هذا وصفُه كان قاتلا كمن قتل ابنه ؟

فإذا قيل : لا نسلِّم كون القتل عمداً دلّ عليه باعترافهم بالتعمُّد إلى ما يُقصد به النفس غالبا .

كمن أصاب سهمُه رجلا وأقر بأنه تعمّد قتله برميه إياه كان قاتلا ؟

٢٤٢ — وحكى الإمام أبو إسحاق (٥٦ ت) رحمه الله عن كثير من أهل النظر أن الدليل على ما منع منه فى العلة انقطاع من فاعله ، وهو المختار عنده !

واحتج فيه بأنه ترك نصرة ما قد ادعى نصرة الحـكم به وترك نصرة [ل٢٥ش] الحـكم أيضاً إلى حكم آخر ؛ لأن نصرة / ما قد نوزع فيه من وصف العلة ليس هى من نصرة موضع الخلاف وما ادعى صحته منه فى شىء ، وربما

---

(١) فى الأصل : علقة . (٢) فى الأصل : ثابتا .

أدّى به الترقى إلى ما لا يتناهى، أو إلى إطالة الجدال بما تملّه النفوس، وذلك عِىٌّ من الناظر مردود فى الجدل !

ومن قال الأول ، قال : إذا كان بينهما تعلق وفى ثبوت أحدهما ثبوت الآخر كان له إذا نوزع فيه أن يبيّنه بما لا نزاع فيه ؛ لما بينهما من التعلق الخاص الذى إذا صح أحدهما تبعه الآخر .

ومنهم من سلك به طريقاً وقال : إن كانت العلة مبيّنة من أوصاف فيها أو فى بعضها خلاف مشهور ؛ مثل أن يكون مركّبا من بيع ما لم يره ، أو النكاح بلا ولىٍّ ، أو غير ذلك مما اشتهر فيه الخلاف ؛ فنوزع فأراد العدول إلى إثبات تلك المسألة ، ولم يكن قد أخبر عن أية بينة عليه حين ابتدأ فى الكلام : لم يمكن منه ؛ فإن لم يجد بُدًّا منه كان منتقلا منقطعاً !

وإن كان الخلاف فيه خفيًّا غير معلوم عند أكثر أهل هذا المذهب كان له أن يدلّ عليه ؟

ومنهم من قال : على أى وجه كان فله إقامة الدلالة عليه ؛ وقد ذكرنا هذا الاختلاف قبلُ بما يغنى عن ردِّه .

هذا الكلام فى المسئول .

٢٤٣ — فأما السائل إذا أراد أن يدلّ ؟

فإن كان دالا على فساد شىء مما ادعاه المسئول دليلا ؛ فليس له ذلك بلا خلاف ، كما ليس له ذلك فى نفس المسألة ؛ إذ لا فرق بين أن يدله على فساد مذهبه أو دليله ؟

وبهذا فارق المسئول ؛ لأن المسئول كان له أن يدل على صحة مذهبه

أو فساد مذهب السائل ؛ فله أن يدلّ على صحة ما ادعاه دليلا أو فساد ما ادعاه السائل دفعا أو طعنا أو إلزاما أو معارضة .

ولأنّ إثباتَ ما نوزع فيه بالدليل ضربٌ من البناء ، والبناء يختص به المسئول ، وعملُ السائل هدمُ ما يَبْنِى المسئول – إذا تمكّن منه – .

وإن أراد أن يدلّ على إثباتِ وصفٍ فى اعتلال عارَضَ به المسئول فهل له ذلك ؟

٢٤٤ — منهم من قال : له ذلك ؛ لأنه بالمعارضة يصير مُساوياً المسئول مستدلا لما يقابل به دليلَ المسئول ، ومَن تمكَّن من الاستدلال تمكّن من تحقيق الاستدلال بما يُزيل منعَ المانع عنه كالمسئول .

ألا ترى أنه تمكّن من إزالة منع المسئول بتفسيرٍ يزول معه منعه كالمسئول؟

٢٤٥ — ومنهم من قال : هو وإن كان معارِضا لدليل المسئول فلا يبلغ إلى درجته وهو سائل ؛ لأنه بالمعارضة يقصدُ القَدْحَ والطعن فيما تعلق به المسئول ، والسائلُ فى قدحه لا يَبنى ولا يستدلّ، وإلا كان والمسئول فى درجة واحدة، وعند ذلك يختلط ترتيب المناظرة والمجادلة .

ولهذا لم يمكّن من تصحيح دعوى أو فساد مذهب المسئول ؟

٢٤٦ — فإن قيل : أليس يجرح من أُقيمت عليه الشهادة ويطعن فيهم ثم يمكّن من إقامة البيِّنة على جرح الشهود ، والسائلُ مع المسئول فى هذه الرتبة ؟

قيل : إذا قدح فى الشهود بدعوى الجرح فله إتمام القدح ؛ وذلك لا يتم إلا بإقامة البينة على الجرح ؛ لا أنه بالبينة يُثبت لنفسه ما ادعى عليه؛ فإنه ثابت له قبل تمام بينة المدعى ، والسائل بالمعارضة يدعى حكمَ المعارضة مذهبا لنفسه ؛ فإذا تمكن من تصحيح معارضته تمكن من تصحيح مذهبه لنفسه فيصيِّره ذلك فى مَقام المسئولين ، وهو تركٌ

للقدح ويصيرُ إلى تصحيح دعوى المذهب ؛ وذلك انتقالٌ من درجة القادحين إلى درجة من يدفع القدح عن البرهان والمقالة ؛ وذلك لاسبيل إليه للسائل .

والله أعلم .

٢٤٧ — ومتى دَفَعَ المسئولُ منع السائل له عن العلة ، أو عن بعض أوصافها بتفسير أو دليل يُزيل منعَه — لم يصر السائلُ منقطعاً — وكان له أن يصير إلى الكلام على اعتلاله بوجوه أُخَر (٥٧ ت) .

لأنه ما دام فى المنع لا يُقِر له بالدليل ؛ فإذا سلّم عن المنع تحقق له صورة الدليل ؛ فله أن يُخرجه عن حكم الدليل ، إذا تمكن منه بغير المنع .

وللسائل أن يصير إلى مَنع بعد منعٍ ، إلى أن يصير الدليلُ سليما عن وجوه المنع أجمع ، أصلا وفرعاً ، وصفا وحكما .

وليس عليه ترتيبٌ فى وجوه المنع ؛ فله أن يبتدئ بالمنع فى الأصل ، — إن شاء — وفى الفرع — إن شاء — وفيهما معاً ، وفى آحادها واحداً واحداً ، ويقدِّم ويؤخر ، على مايريد ويجد إليه السبيل .

كما ليس له على المعلِّل ترتيبٌ فى جميع الأوصاف ، وترتيب الحكم عليها إن شاء بدأ بالحكم ، ثم أحاله على العلة ، وإن شاء بدأ بالعلة وأحال بالحكم عليها .

وليس عليه أيضاً ترتيبٌ فى مجموع أوصافٍ لعلة واحدة .

وله أن يبتدئ بتعليل حكم الأصل ، ثم إلحاق الفرع به فى الحكم والمعنى .

[ل٢٦ى] / وله أن يبتدئ بتعليل الفرع ، ثم إلحاقه بالأصل الذى فيه معناه وحكمه ؛ لأن الحكم بالتقديم والتأخير ، فى جملة ما ذكرنا ، لا يختلف .

وبالله التوفيق .

الفصل الخامس

فصل

في كيفية الاعتراض على القياس

ببيان فساد الوضع والجواب عنه

٢٤٨ — قال أصحابنا : أولُ ما يمكن دعوى الفساد فى الوضع أن تجعل العلة من أعم الأوصاف ، نحو قولك : شىء وموجود ومعلوم ومذكور ومبعوث إليه .

أو من أسماء الألقاب كقولك : زيد وبكر وعمرو ودار وبلد .

فقالوا : من نَصَبَ العلة فى مثل هذا فقد وَضَعها [وضعا][1] فاسدا (٥٨ ت) ؟

وليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لأن من يدعى فى هذا فساداً فى الوضع :

إن كان يدعيه ؛ لأنه لايجرى على أصول الشريعة لانتقاضه بعموم الأسماء وخصوصها فى ذلك على السواء .

وإن كان يدعيه لأن العقول تُحِيلُه ، والشرع لايَرِدُ بما يحيله العقل فليس فى العقل مايُحيل ذلك — لو سلم من البعض — إذا جعله صاحبُ الشرع عَلَماً على حكم من أحكام الشريعة ؛ لأن قياس الشرع يصير قياسا بجعل صاحب الشريعة له قياسا ؛ فيكون موقوفا على اختياره فإذا استمرَّ قياسٌ جاز أن يصير بجعل الشريعة دلالةً وأمارة على الحكم .

---

(١) — زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

فإن كان يدعيه لأنه لم يجد شيئاً من أحكام الشريعة معللا بعموم الأسامى فقد عاد إلى أنه لا يستمر على الشريعة؛ لأن الشرع بخلافه؛ وما كان الشرع بخلافه يستوى فيه عموم الأسماء وخصوصُها؛ حتى إذا لم يكن الشرع بخلافه وسلم على أصول الشريعة ، ووُجد فيه شرط القياس كان قياسا ، سواء كان الوصف والاسم فيه عامًّا أو خاصا ؛ وإنما امتنع الآن بعد تقرُّر الشريعة أن يجعل أعم الاسم علة فى شىء من أحكام الشريعة لاختلاف الأحكام واتفاق عموم الأسماء ؟ فكان هذا تحقيقَ بيان التناقض لا بيان فساد الوضع .

ألا ترى أنه لو قرن بوصف انتفى عنه التناقض ، لم يمتنع عن الصحة فى التعليل !

٢٤٩ — يؤكد ما قلناه أن صاحب الشرع أو غير صاحب الشرع لو جَعَلَ الأمارة والعلامة فى استحقاق زيد قدراً من المال أن يصير له بعضُ الأشياء معلوما على الجملة ، أو مذكوراً ، أو مخبَراً عنه ، أو مرئيا ، أو محسوسا له بشىء من الحواس ، أو صار شىء ما مختلفا فيه ، أو فى حكمه ، أو صار بعضُ الخلائق مبعوثا إليهم رسولا فحصل ذلك على الوجه الذى جُعِل شرطا فى استحقاق زيد لذلك المال صار مُستحِقا له وصار محصوله على ذلك الوصف علةً وعَلَماً فى ذلك الاستحقاق . وهذا الاستحقاق لا محالة يكون شريعة ، ومن أحكامها ، ولهذا تعلّق بكون الشخص مكلَّفا ، كثيرٌ من الأحكام .

وإن كان كونُه مكلفا من عموم الأسماء شىء أفردَ البهائم بأحكام عن الآدمى لاختصاص كل واحد باسمه العام .

وجُعِل العبد فى كونه آدميا على أحكام تخالف سائرَ الأحوال[١] وإن كان كونُه آدميا من عموم الأسماء .

وكذلك علقت[٢] الشريعة أحكاما بعقول العقلاء وإن كانت العقول من عموم الصفات .

وكذلك البلوغ والطفولية والجنون من عموم الأوصاف والأسماء وهى مع عمومها عللٌ فى أكثر الأحكام الشرعية .

وصاحب هذا الفصل ناقَضَ فى هذه المقالة لأنه جعل[٣] عموم الأسماء علة فى أنها لا تُجعل علة لأنها بعمومها منع من كونها علة فى شىء من الأحكام .

وهذه مناقضة ظاهرة .

وصاحب هذه المقالة منع من أن نجعل شيئا من الأسامى علة لحكم فى الشريعة ، مثل : قول المعلل : لأنه بيع أو نكاح أو إجارة أو رهن ، أو كونه حيوانا أو كلبا أو غنما أو إبلا أو نعما .

وهذا قال : وإن كان أخص ؛ فلأنها أسامى ليست بمعانى ولا يجوز جعلها علة .

وهذا أيضا بعيد ؟ لأن كل اسم من هذا يفيد حكما ومعنى على الاختصاص لا يمنع أن ترد الشريعة بكونه علة لاختصاصه بما له من الحكم والمعنى .

وإذا بينا بما ذكرنا من الحجج أن عموم الأسامى لا يمتنع من صحة التعليل ؛ فهذا الأخص بتلك الصحة أدنى وأحق .

---

(١) فى الأصل : « الأموال » . (٢) فى الأصل : « عاق » . (٣) فى الأصل «جعله » .

وربما طرد كلامه في منع جعل الأسامى عللا لأحكام الشرع في أسامى الاشتقاق ، كالسارق والزانى والشرك والطعام فجعلها كأسامى العموم .

وهذا إن ركبه خالف الإجماع .

[ل٢٦ش] / وإنما صحح جمهور العلماء أسماء الاشتقاق أن تكون عللا لإفادتنا معانيها وامتيازها بمعانيها عما يخالفها ، فإذا كانت غير المشتقة مفيدة لم يمتنع التعليل بها .

وربما يقول في علة بعض أوصافها من الأسامى : إنها لا تصح أيضا ، وهى على ما ذكرنا من الأدلة بالصحة أولى .

٢٥٠ — واعلم أن علل الشرع إذا كانت أمارات وأعلاماً على الأحكام الشرعية صارت كذلك بجعل الجاعل لها عللا .

وليس على صاحب الشريعة حَجْرٌ في نَصْب الأعْلَام والأدلة ؛ بل كل ما[1] علّق به الحكم وجعله لذلك الحكم صار[2] علة له ، كما لا حَجْر في نفس الشريعة ، فأىّ شيء صح كونه شريعة كان له شرعها ، كذلك عللُها . وبالله التوفيق .

٢٥١ — ومما عُدّ في فساد الوضع وليس منه :

أن قيل في تعليل منع الزكاة في الخيل : إنه مختلَفٌ في إباحة لحمه ، فلا زكاة فيه كالضّبع .

ويستدلّ عليه ، بأن العلة متأخرة عن الحكم ؛ إذ الاختلاف متأخر عن وجوب الزكاة ، فإن وجوب الزكاة في بدء الشريعة ، واختلاف العلماء فيما يختلفون فيه يكون بعد تقرر[3] الشريعة .

---

(١) في الأصل : « كلما » . (٢) في الأصل : « صار » . (٣) في الأصل : تصور .

ومثل هـــــذا قالوا فى الـكلب ، إنه يُصطاد به فيـكون طاهراً ؟ والاصطياد متأخر عن حكم جِلْده وذاته ؛ فلا يكون علة لما سبق من الحـكم !

ومن يجوِّزُ هذا قال : ليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لأن علل الشرع أمارات فيجوز أن يتبيَّن حكم ثبتٍ قبلُ بأمر تأخّر عنه ، كالإجماع متأخّر عن زمن الرسول صلى الله عليه وتبيَّن به الحـكم على القطع .

كذلك الاختلاف يجوز أن يتبين به حكم ثبت قبل الاختلاف !

وإنما يمتنع هذا فى الموجِبات من علل المعقول ؛ فأما ما جرى مجرى الأدلة الـكاشفة فيتقدم المدلول وجوده وحصوله على وجود الدليل وإن كان بكونه مدلولا لا يتقدم ولا يتأخّر عن الدليل .

ألا ترى أن وجود الصانع يتقدم على وجود الصنع ، وإن كان الصنع دليلا على وجوده قبل .

٢٥٢ — ومما عُدّ فى فساد الوضع وليس منه :

أن قالوا : التعليل بأنه منصوص عليه فى الـكتاب ، أو السنة ، فاسد فى الوضع ، وليس كذلك ؛ لأنه لا يَمتنع أن يُستبان حُـكم بكونه منصوصا عليه فى حكم آخر .

أو يُستبان حكم يكون غيرُه منصوصا عليه ، حتى لو قال صاحب الشريعة : متى حكم الله سبحانه ، أو حكمتُ أنا فى شىء بحكم فاعلموا أن الحـكم الفلانى كالحـكم فيه ، واستدِلُّوا على ما يُشـكل عليـكم بنصى أو نص الله سبحانه على حكم مخصوص فى موضع مخصوص ؛ فـكان ذلك منه جائزاً وإرشاداً للمـكلّف إلى ما لا يعلمه أو يشـكل عليه !

وهذا ابتداء استمرارٍ على أصل مَنْ يقول بتصويب المجتهدين ؛

لأنه يجعل الحكم تابعاً لاجتهاد المجتهد ، لا أنه تبَيَّنَه قبل الاجتهاد فتَبَيَّنَه بالاجتهاد ، فإذا غلب على ظن المجتهد فى نص فى موضع ، أو اختلاف العلماء فى موضع أن الحكم فى موضع اجتهاده يجب أن يكون على وجه كذا : صار ذلك حكم اجتهاده ، وكان مصيبا فى المصير إليه .

ولهذا فرقوا بين المنصوص وغير المنصوص ؛ فجعلوا حكم المنصوص خلاف حكم المجتهد فى باب تفسيق المخالف للنص وتكفيره ، ورد شهادته ونقض حكمه ، وأزالوا هذه الأحكام عمن خالف مجتهداً فيه غير منصوص عليه ، فبان أن تعليق الأحكام على كون الشىء منصوصاً أو مختلفاً فيه جائز غير ممتنع ؟

وبهذا رد أصحاب الشافعى رضى الله عنه هذا الاعتراض على تعليلهم فى جعل الفِراق والسَّراح فى جملة صريح الطلاق بأنه لفظ فى الطلاق منصوص عليه فى القرآن .

ومتى كشفنا أن مثل هذا لا يكون من باب فساد الوضع لم يكن لواحدٍ من الخصمين أن يقول : عندى هذا من باب فساد الوضع ، فأجعله أصلا أبنى عليه مسائلى وكلامى فى المناظرة ؛ لأن ما كان فاسد الوضع لم يختص بأصل دون أصل من مذاهب الخصوم ، وما لا يكون من بابه لا يختص بمذهب دون مذهب ؟

فإن قيل : إذا كانت العلة إنما تكون مقبولة بأن تكون مؤثِّرة ؛ فإذا كان الحكم سابقا لم تكن العلة هى التى جلبته .

قيل : معنى قولنا فى علل الشرع إنها مؤثرة أنه يصح جعلها علماً على ثبوت حكم فى الشرع .

[ل ٢٧ ى] ثم الشرع تارة يتعلق الحكم به / حتى يكون تعلقه به لا غير ، وتارة يكون تعلقه بغيره ، وإن كان العلم بثبوته حصل بما يدّعيه علةً له ، فيكون هذا كاشفاً عن ثبوت هذا الحكم يسمّى علة له ؛ لأنه به عُلِم ، كسائر الأدلة في العقل والشرع يسمى ، على طريق المجاز عللا لما انكشف بها حكم ما يشكل من الجواب ؛ لأن تأثيرها في الحكم إيجابها له كعلل العقل !

٢٥٣ — ومما عُدّ في فساد الوضع :

تعليل من يُدرج في العلة الاستثناء ، كتعليل من يقول في إسقاط النفقة للمبتوتة : إنها معتدة غير رجعية ؛ كالمتوفى عنها ، أو الموطوءة بالشبهة .

وليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لكنه إن صح هذا السؤال فهو من باب التنبيه على النقض بالاستثناء ؛ فإنه إذا استثنى من حكم العلة ما فيه العلة ، وليس له حكمها ، كان إنباء عن النقض الوارد عليها ، غير أنه على وجهين :

أحدهما — أن يَسْهُل تبديله بلفظ الإثبات ؛ فلا تأثير بذكره على لفظ النفي ، حتى لو قال في هذه العلة : إنها معتدة بائنة كان هذا بدلًا عن قوله : غير رجعية ، وكونها غيرَ رجعية إذا كانت معتدة فهي أنها بائنةٌ معتدّة ؛ فيقرِّر الأمر في مثل هذا .

فأما إذا لم يمكن تبديلُه بلفظ الإثبات ، فكان ضارا في الاعتلال لأنه نفي صِرْفٌ ؛ فالعلة لإثبات ما نفى في كل موضع وابتداء الحكم عنه في بعض المواضع مع حصولها فيه نقض لها لا محالة ؛ فكانت عليه منقوضة ؛ لا أنها من جملة ما يُعَدّ في فساد الوضع في عُرف نُظّار الفقه ، وإن كان كل منقوض من العلل فهو على فساد الوضع ؛ إلى أن يقع الاحتراز ؛ لكن ليس كل فاسد يسمى : فسادَ الوضع في هذا العُرف !

٢٥٤ — ومما عُدّ في فساد الوضع :

قياسُ الصوم ـ في كفّارة اليَمين ـ على صَوْم التمتع في نفي وجوب التتابع بقوله : إنه صومُ أيام تنقص من الشهر عددا فلم يكن التتابع فيه شرطا كصيام التمتع ؟

قالوا : وجهُ الفساد في وضعه أن التفريق في صيام التمتع واجب وهو في الفرع عند المعلِّل جائز ، والوجوب والجواز يتضادّان ؛ فبناء أحدهما على الآخر فاسد ، وهو وضع أحدهما على الآخر ، والبناء إذا قُيِّد فسد الوضع .

وربما قالوا : هو قياس الضد .

ووجه سقوط هذا الاعتراض عن هذا التعليل وفساد هذه الدعوى أن المعلِّل قصد سقوط التتابع في الفرع كما سقط في الأصل؛ فقد اجتمعا في هذا الحكم: وهو سقوط التتابع ، وإن كان أحدُ السقوطين لوجوب التفريق ، والآخر بإباحة التفريق ، ولم يُجمع بينهما في الإباحة ولا في الوجوب حتى يكون أحدهما في البناء على خلاف الآخر ، أو على نقيضه ؟

ألا ترى أنه قال في حكم العلة : فلم يكن التتابع فيه شرطا والفرع والأصل اجتمعا في أنهما لم يكونا على شرط التتابع .

٢٥٥ — ومما عُدّ في فساد الوضع .

ما قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه في قياس أهل[1] العراق لغير التراب من الزرنيخ والنورة وغيرهما على التراب فإن ذلك يجوز[2] .

وكذلك قالوا لهم في قياس غير الأب والجد عليهما في جواز الرجوع في الهبة .

---

(١) في الأصل : « أصل » . (٢) في الأصل : لا يجوز .

وكذلك قياسُ المائعات على الماء فى إزالة النجاسة :

بأنّ الله خص التراب عن غيره بحكمة ، وخصّ الماء بحكمة عن غيره . فى قوله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ [من الآية ٤٨ / ٢٥] والتراب طهور المسلم .

وخص الأب والجد عن غيرهما؛ فقياس غير هذه الأصول عليها إسقاط لفائدة التخصيص .

وهذا مما لا يمكن دفعُ القياس به، إلا أنْ يقر الخصم فيحصل الاتفاق بأن هذا التخصيص فى هذه المواضع بالذكر لنفى التشريك بينهما وبين غيرهما ، ويكون القياس ممنوعا بالاتفاق وساقطا لمخالفة الإجماع ؛ فأمّا والخصم ينازع فيقول : ليس التخصيص بالذكر لنفى المشاركة لكنه تنصيص على حكم بعض الأصول لتلحق به الفروع عند الحاجة والإمكان كسائر وجوه القياس .

ولو دفع القياس بمثله اوجب دفع كل قياس على منصوص أو مجمع على [ل٢٧ش] حكمه ؛ لأن لفظ النص والإجماع اختص بتلك الأصول / فلم يمنع ذلك الاختصاص من القياس كذلك فيما ذكروه .

ألا ترى كيف قسنا النبيذ فى تحريمه ووجوب الحد بشربه على الخمر وإن كان التحريم والحد مختصا بالخمر فى الذكر ؛ لأن الفرع يجبُ إلحاقُه بالأصل عند الإمكان؛ فالحاجة إذا لم يكن الإلحاق معتبراً حكما من الأصل ثبت مثل الإلحاق .

ومتى عبر القياس على الأصل حكما من أحكامه الذى كان له قبل القياس لولا القياسُ لكان حكمُهُ غيرَ ما هو بعد القياس ، كان ذلك فساداً[1]

(١) فى الأصل : فساد .

فى الوضع لا محالة ، وذلك لا يجوز بحال ، ومثله كثير لكل فريق من الفقهاء يجب على المجتهد عند القياس وإلحاق الفرع بالأصل التنبيهُ له ؛ من ذلك :

قياسُ أهل العراق فى إسقاط اعتبار العدد فى الاستنجاء بأنه متى حصل الإنقاء بواحد جاز لأنه حصل الإنقاء كما لو حصل بالعدد ؛ فيقيس الواحدَ على الثلاث ليَسقط اشتراطُ العدد بالثلاث ويكتفى بواحد ، ولولا هذا الإلحاق والقياس لكان الأصل ـ وهو عدد الثلاث ـ باقيا على شرط الوجوب لا على سقوط الوجوب ، وبعدَ القياس يسقُط الوجوب ؛ فقياسٌ عاد على أصله بالتنقيص والتقليل قياس السوء كولد السوء يعود على أمه ، وإنما احتجنا إلى القياس للزيادة لا للنقصان ؛ فإذا نقصنا كان النقصان عائدا إلى الأصل والفرع جميعا .

وهو مثل قياس اللّعين : كان عليه أن يجعل ما خُلِق من النار فى حكم ما خُلِق من التراب ، ليجتمع مع التراب فى حكم العبودية والانقياد فترك النص بالقياس ، فسقط إلى اللعن والخزى أبداً .

ومن غَيّر الأصل بالقياس فقد ترك النص؛لأن المغير ليس هو المنصوص؛ فكان قياسُه كقياس اللعين .

ومن ذلك :

قياسُهم للمائع على الماء ليسقطوا فرضية اعتبار الماء وإسقاط وجوب الغُسل به فى النجاسة ، ولولا هذا القياس لتعيّن وجوب استعمال الماء فى إزالة النجاسة .

وبهذا القياس صار إلى أن للماء غيرُ فرض اعتباره فى إزالة النجاسة ، وهذا تنقيص بالقياس على ما ذكرنا .

ومثله ـ ما ذكرنا من قياس غير التراب على التراب فى جواز التيمم فأسقطوا به فرضية تعيين التراب فى التيمم وأجازوه بغير التراب ؛ فأسقطوه عن الوجوب بالكلية ، ولولا هذا القياس لكان هذا الوجوب على المكان .

ومثلُه ـ قياسهم لغير قوله : « الله أكبر » عليه ؛ ليسقطوا فرضية التحريم بهذا اللفظ ؛ ولولا هذا القياس لتعيّن التحريم بهذا اللفظ وقد رفعوا تعيينه[1] بالقياس وهو الصلة .

ومثلُه ـ قياسهم الرضْعة الواحدة فى إيجاب الحُرْمة على الخمسة ليُسقطوا اعتبار الخمسة وهى الأصل فى القياس ، أسقطوها بالقياس .

ومثلُه ـ تعليلهم تحريم الربا ببابى الكيل ؛ فأسقطوه عن القليل ، ولولاه لجرى الربا فى القليل والكثير من الحنطة بالظاهر من الإجماع .

ومثلُه ـ قياسُهم للسجود على كُور العمامة على الجبهة ليسقطوا وجوبَ السجود على الجبهة وذلك أصل هذا القياس لولا هذا لبقىَ وجوبُه لا محالة على الجبهة .

فالبوز[2] لأنه جمع بين الطلقات الثلاث فهو بِدْعة ؛ كما لو طلقها فى حال الحيض .

أو رأى الماء فى خلال الصلاة فَبَطَلَت صلاتُه كما لو أحدث مع رُؤْية المياه .

أو انقضت مدة مسحه على الخفّ .

أو قال : نكاح بلا ولى فلا يجوز كما لو نكحها فى العِدّة .

أو كانت منكوحة خامسة ، وغيره .

---

(١) فى الأصل : تحريعه . (٢) فى الأصل : فالبور .

هذا لايحصى ؛ إذ لا مسألة من الوفاق والخلاف إلّا ويمكن مثل هذا فيه ؛ فلا يكون القائس بمثل هذا محتاجا إلى اجتهاد واستنباط إلا أنّ الأُمة أجمعت على تفسيق من يعلّق أحكام الله سبحانه بأمثال هذا .

ولعَمْرِى هو فى الفساد بحيث لايوازيه فساد فى الوضع ؛ غير أن فساد الوضع يُطلق على مايوضع فى محل القياس، وليس هذا من القياس فى شىء ؛ ويكفى فى المنْع منه إجماعُ الامة على تفسيق قائله فى الشريعة وتصحيح دين الله سبحانه وشريعة مصطفاه عليه السلام بمثله .

والذى يكشف لك أنه ما قاس أنه قال : مسّ ذكَرَه فصار كما لو مس ذكره ، فأعاد ذكر الفرع فى الموضع الذى يجب عليه ذكر الأصل .

ولو قيل له : لم قلت : إنه إذا مس ذكَره وجب عليه الوضوء ؟

[ل٢٨ى] فقال : إذا مس ذكره وجب عليه الوضوء لأنه مسّ ذكره / فصار كما لو مسّ ذكره .

فيكون مكرراً أبداً نفس المسألة مع ما يدّعيه من الحكم بلا تعليق له على معنى .

ولو اقتصر على ذلك شجر منه فجاء إلى مسألة أخرى حكمُها مايدعيه فيقول : إذا كانت مسألتى مع تلك المسألة كان الحكم ما ذكرت .

فقيل له : وموضعُ الخلاف ليس معه تلك المسألة ؛ فلم حكمت بحكم تلك المسألة ، وليس هناك تلك المسألة ؟

فتبيّن سقوطه فى الحال ، وصار كما لو قال : لو بَالَ معه وَجَب عليه الوضوء ، فإذا لم يكن يجب احتاج إلى إسقاط هذه المطالبة لا محالة بما يكون دليلا ؛ ولو كان ما ذكره دليلا لاكتفى به عند المطالبة .

ولأنه قال: بالبول مفردا يجب الوضوء ، وبالمسّ مفرداً يجب الوضوء .

ثم يقول : وبأحدهما لايجب حتى يكون معه الآخر ؛ ثم لم يجب من غير أن يكون معه الآخر !

فيتناقض كلامُه هذا التناقض .

وأولُ أحوال القياس: أن يجوز ورُودُه من صاحب الشريعة ؛ وكيف يردُ من صاحب الشريعة ما يتناقض كل هذا التناقض ؟

ولأنه يكتفى عند نفسه فى إيجاب الوضوء بذكر المس فضم إليه ذكر البول طلباً لموافقة خصمه ، وخصمُه إنما وافقه على حكم البول دون حكم المسّ ؛ فبقى المسّ عريًّا عن الوفاق والدليل جميعا .

وأيضا ـ فإن إقرار الخصم بوجوب الوضوء من البول لايوجب إقرارَهُ بوجوبه من المسّ ـ وما لم يلزم الخصم الإقرار بوجوب الوضوء من المسّ لا يكون مقيما للدليل عليه ؛ فبان [1]سقوطه ممن[1] يتعلق بمثله عن درجة المنفعة فضلا عن أن يدعى لنفسه وضع القياس ودرجة الاجتهاد .

وبالله التوفيق .

(١) فى الأصل : « سقوط من » .

الفصل السادس

فصل

فى القول بموجب العلة ومقتضاها

٢٥٦ — ذكرنا حدّه وحقيقته

فأما بيانه : فهو أن يُعلل لموضع النزاع بما لا يتناول ذلك .

فيقول من نصب عليه العلّة : أنا قائل بحكم هذه العلة .

وهى لا تتعرض لما يُختلف فيه .

فقد ادّعى على المسئول : بأنك لم تدل فى المسألة بما ذكرت وما يتناوله هذا الاعتلال فوِفاقُنا أقوى منه فى ذلك الوضع ؛ فلم يعمل ما يفيد به فائدة ، وقد لغا كلامُك ، وهَذَرَ عملُك ؟

فيكون بهذا مدعيا للكشف عن غاية تقصيره وغفلته .

٢٥٧ — وقد يكون ذلك على وجوه (٥٩ ت) :

منها ـ أن يكون قائلا بحكمها فى الأصل ، وتارة يكون قائلا به فى موضع آخر ، ويُخَص ذلك مرة بأصل السائل .

ومرة بأصل المسئول ، ومرة بأصليهما .

وأكثر ما يقع ذلك فى علّة تصيب بحكم على الجملة بلفظ الجواز والنزاع فى بعض تلك الجملة من أعيان تلك الجملة كان الحكم على الجملة مسلّما لا محالة ، حتى وقع النزاع فى عين من أعيان تلك الجملة فيقول الخصم بموجب تلك الجملة ، فيبقى موضع النزاع عريًّا عن العلة ، وبلفظ « الجواز »

يفرُّ عن النقض فيقع فى محنة القول بموجب العلة ، وذلك النزاع أبلغ فى الإفساد من النقض ؛ لأنه يحتاج إلى أسئلة أخرى فى موضع ، والنقض يمكن دفعه بتفسير أو زيادة فى نفس ما ابتدأ به دلالة وعلة .

وكذلك إذا علّق النفى بعلة معيّنة فيقول : هذا لا يوجِب كذا ، خوفا من أن يَرِد عليه نقض لا يمكنه دفعه ، فيقول الخصم : عندى هذا الذى ذكرتَ لا يجب لهذا الحكم الذى ذكرت؛ فيبقى موضع النزاع بلا علة.

٢٥٨ — وقد توهّم الخصم القولَ بموجب العلة ؛ فإذا هو قائل به فى بعض المواضع دون موضع النزاع ؛ فيكون ملبِّسا فى القول بموجب العلة .

فمثال القول به على الأصلين :

كاعتلال الكوفىِّ فى إيجاب الصوم لصحة الاعتكاف بأن اللُّبْثَ المختصّ بالمكان المخصوص لا يَنْعَقِد عبادة بمفرده ، كالوقوف بعرفة .

فيقول خصمُه : مفردُه عندى لا ينعقد عبادة حتى تنضاف إليه النيّة ؛ وهى عينُ الاعتكاف لا محالة ، كما ينضاف الإحرام إلى الوقوف حتى يصيرَ عبادة ؛ فيبقى محلُّ النزاع عريًّا عن الدلالة .

٢٥٩ — ومثلُه ـ تعليلُ أصحابنا فى المنع من وقوع الملك بالقبض فى العقد الفاسد : بأن ماقبض مضمونا بالقيمة عند التلف لا يوقِع الأخذُ والقبضُ فيه المِلْكَ، كالأخذ بالغصب ، فيقولون : القبضُ لا يُوقع الملكَ ؛ لكن الملكَ يقع بالعقد والقبض معا ، وهو كالبيع مع الخيار ، وهو لا يُوقع الملكَ ؛ لكن العقد مع انقضاء الخيار يفيدان المِلْك .

وكانقضاء العِدّة مع الطلاق يوقع البينونة فى الرجعة لا مفرد الطلاق ويقول لهم أصحابنا : لو كان البيع الفاسد يُوقع الملكَ مع غيره لكان

[ل٢٨ش] كالبيع الصحيح يقع به المِلْك / مع مضى الخيار وسلامة المبيع؛ وإذا احتاج إلى غيره كان كالباطل من البيوع : كالخمر والميتة وغيرها .

وربّما قالوا : إذا فَسَد ؛ فإنما يفسد بما يقاربه من الشرط الفاسد أو ما يقوم مقامه ؛ فإذا قارَبَه القبض تحقق سقوط الشرط ؛ فقام العقد مَقَام الصحة ؟

فيقول لهم أصحابنا : إذا أفسده الشرط الفاسد أثّر فيه ؛ فالقبض لا يُزيل أثر الفساد كسائر العقود الفاسدة بشروط تنضم إليها ، مثل : الأنكحة ، والرهون ، والإجارات .

وأما مايختص به السائل ، كالتعليل فى جلد الكلب بأنه جلد ميتة ؛ فكان إلى تطهيره سبيل كسائر الجلود ؟

فيقول : بل إلى تطهيره سبيلٌ عندى ، بأن يُطرح فى مَمْلَحة فيصير كالملح ؛ فنفى طهارته بالدباغ بلا دليل !

وأما مايختص بأصل المسئول كقول أصحابنا فى مس الفرج بأن ما وجب الوضوء بالخارج منه وجب الطهر فيه بمس مخصوص كالطهارة الكبرى ؟

فيقول السائل : على أصلك يجب الطهر فيه بمس مخصوص وهو أن يمسّ رجلٌ فرج امرأته ، أو امرأة فرج رجل وجب فيه الطهر فمن أين أن ذلك يجيب عليه بمسِّه من نفسه ؟

وأمّا مثاله فى التعليل بالجواز للجملة ، تعليلُ مَن يوجب الزكاة فى الخيل : بأنه حيوان يتقرّب به إلى الله مع بقاء عينه ؛ فالزكاة واجبة فيه بحال ، كالعبد .

فيقول أصحابنا : ليس الخلاف فى وجوب الزكاة فيه على الجملة فإنا نُوجب الزكاة فى الخيل فى الجملة ، وهو زكاة التجارة .

والخلاف فى زكاة العين ، وهو بعض الجملة .

فإذا قلت : جاز وجوبُ الزكاة فيه؟ قلتَ : يجوز — عندى — فمن أين وجوبُ زكاة العين ؟

فإن صرّح بهذا لم يجده فى العبد ؛ لأن فيه زكاةَ الفطر ، لا زكاة العين !

ألا ترى أنه يجب فى الحرّ ؛ ولا بد للقائل بمقتضى العلة من الكشف عن كيفية قوله بموجب العلة ، إذا طولب بالكشف عنه ؛ وإلّا كان مدعيا له كما قلنا فى المانع منعا مطلقا ، إذا طولب بالبيان أن يكشف عن وجه يُوَجِّه المنع !

٢٦٠ — ومثله : استدلال أصحابنا فى أختِ المعتدّة: أنها ممن يلزم الزوج الحدّ بوطئها مع العلم بتحريمها ، فجاز التزوج بأختها، أو بأربع سواها كالمنقضية عدّتُها؟ فيقولون : عندنا يجوز التزوج بأختها ، أو بأربع سواها ، وهى إذا أقرّت بانقضاء عدّتها ، على وجه يمكن صدقها ، وكذّبها الزوج ؛ وأنتم بلفظ « الجواز » فررتم عن النقض بالأخت المخالِفة للزوج فى دينها، من : ردّة، أو تمجُّس ، أو توثُّن ، أو رضاع ! ولو قلتم فى العلة : مع اتفاق حالها ، لما احتجتم إلى لفظ « الجواز » أو أمكنكم التعميم بهذا اللفظ من غير انتقاض ؛ لكن إن كانت هذه الزيادة بعد القول بموجب العلة كان انتقالا قبيحاً .

وإن كانت قبل القول بموجب العلة أمكن مع هذه الزيادة القولُ بها فيمن قال الزوج : إنها أخبرتنى بانقضاء عدتها ؟

وهو صورة القول بموجب العلة فى أصلها ، لو قاسها على هذا الموضع .

ولصاحب الاعتلال أن يدفعهم عن القول بموجب العلة وإن لم تكن هذه الزيادة ؛ إذ لا تأثير لتكذيب الزوج إذا أقرت بانتهاء عدتها ، وأنها منقضية العدة ، إذا أمكن صدقُها ، بأن يقول صاحب العلة : هذا قول بموجب العلة فى المنقضية عدّتُها ، وهى الأصل ، والقول بموجب العلة فى أصلها لا يمنع المعلِّل من صحة الاحتجاج بها ؛ لأنه بيان أن الخصم فى الأصل موافِق له بحكم العلة، وذلك تأكيد وتسليم للحكم فى الأصل يغنى عن إقامة الدلالة بغير هذا الوفاق ؛ فإن الوفاق من الخصم فى موضع الدعوة أبلغ من كل دلالة فى حق النظر .

ولو كان ذلك — فى الأصل — مانعا من الاحتجاج لما صحت علة بأصل مجمع على حكمه .

وأيضا فإنك متى قلت : إنى قائل بحكم هذه العلة فى الأصل ، وهى موجودة فى الفرع ، وأنت غير قائل به كنت مناقضا مكذِّبا لنفسك بأنك قائل بحكمها، وهى مع حكمها فى الفرع، وأنت منكر لها ولحكمها فى الفرع، ولقولك به فى الأصل ألزمتَ القول به فى الفرع ، وهل تسليم القياس إلا هذا ؟

٢٦١ — وأما مثال ما يكون قولا بموجب العلة، على وجه يكون عند التحقيق قولا ببعض مُقْتَضَياته ؛ كمن يقول فى وجوب القَوَد على المسلم بقتل الذمى بأنهما مَحْقُونا الدم على التأبيد فجرى القصاص بينهما .

فيقول أصحابنا نقول لأنه إذا قتله ذمىّ[1] ثم أسلم فيقولون : إنما قلتم بحكم هذه العلة فى بعض المواضع ؟

فنقول : إيجاب القصاص بينهما بكل حال لا يمكن بهذه العلة .

[ل٢٩ى] / فإنها تنتقض إذ ذاك بمسائل كالمقتول بالمثقّل،أو كان قاتله أبوه . أو كان هناك شبهة ، أو غير ذلك !

٢٦٢ — وأما مثال ما يُقال بموجب العلة على وجه يفسِّره المعلِّل طلبا للتخلص عنه أن يقول المعلل فى إيجاب الوقتين المغرب : إنها صلاة لها أذانان ، فلها وقتان كسائر الصلوات ؟

فيقول خصمه : أقول المغرب وقتان فأكثر ؟

فيقول المعلل : أردت بالوقتين ، أن يتصل وقت المغرب بما يليها من وقت العشاء ؟

فيقول خصمه : لا يمكنك هذا ؛ فإنه ينتقض ـ حينئذ ـ بالصبح لها أذانان ، ولا يتصل وقتها بما يليها من وقت الظهر !

وقد يحتال المسئول فيه على السائل بأنك بسؤالك منعتَ نفسك عن القول بموجب العلة ؛ فإنك قلت : هل للمغرب وقتان لمخالفين فلا تقول : لها وقتان ؛ فإذا أوجبتهما عليك بعلتى قلت : أقول بهما ، فقد تركت مقالتك إلى مقالتى ، وناقضتَ فى الجمع بين النفى والإثبات فى الحكم الواحد ؟

فإن قال السائل أردتُ بقولى : هل للمغرب وقتان، أحد الوقتين هل يتصل بالآخر ؟

(١) فى الأصل : ذميا .

كان المسئول أن يقول : نصصت باعتلالى على ما سمعتُ من لفظ سؤالكَ ، دون ما فى ضميرك ؛ فإنك تركت ما سُمع منك لدلالتى واستأنفت بلفظ آخر ، غير ما نطقت به أولا ؛ فقد تمّ دليلى فيما سألتنى عنه أولا ؛ فلى أن أستأنف ما يتناول الثانى ، إن اخترتَ .

ولو قرَنَ السائل لفظ الوقتين بما فسرته : سقط عنه حيلة المسئول فى دفع سؤاله .

٢٦٣ — وأما مثال مايُعين الحكم للعلة فيقول الخصم بموجبها ، كقول من يقول فى بَيْع الغائب : عدم رؤية المبيع لا تمنع صحة البيع كالسلم .

فيقول الخصم : عدم الرؤية لا تمنع ؛ لكنه فَقْد العلم بالمبيع ؛ يُمنع هذا إذا لم يكن لفظ سؤاله ما يناقض قوله بموجب هذه العلة !

فأما إذا قال : هل الرؤية شرط فى صحة هذا البيع ؟

ثم يقول : فقد الرؤية لا يمنع ؟

كان مناقضا كما ذكرناه فى المسألة قبل .

وإن قال المعلِّل فى أمثال هذه العلل : إنّ عدم الرؤية مع عدم شىء آخر لا يمنع صحة البيع ، أو لا يوجب فساده ؟

فلما يَسْلَمَ ـ حينئذ ـ عن النقض ؛ فإن سَلِم ، للسائل أن يقول : زدت ، أو غيرت ما ابتدأت به لأجل سؤالى ؛ فظهر قدحُ سؤالى فيما ابتدأتَ به .

ويكفى فى الانتقال المذموم هذا القدر .

وقد يتفق إذا زاد ألّا يجد العلة مع تلك الزيادة فى الأصل ، كما لو قال فى علّته لبيع الغائب : العلمُ بالمبيع ليس بشرط لم يجد فى السلم .

وإن قال : العلم الواقع عن الرؤية ليس بشرط .

أخرج قياسه إلى حَيِّز الشبه ، وظهر قدح السؤال فيه .

ولا يمكن للسائل أن يقول : ذلك ليس بشرط ؛ لأن بيع العين بالصفة لا يجوز ؛ لأنه سَلَّم فى معيّن ؛ لكنه يمكنه قلبُه عليه بأنه لا يجوز مع الجهل بالمبيع كالسلم .

٢٦٤ — ومن أمثلة ما يكون قولا بموجب العلة على وجه يكون قولا ببعض موجبها : تعليلُ أصحابنا لتعجيل القصاص فى الطرف ، بأنه أحد نوعى القصاص ؛ فوجب معجّلا كالقصاص فى النفس ؟

فيقول الخصم : قد يجب معجّلا ، وهو إذا قطعه ثم قتله .

فيقول[1] المعلِّل : العلة نُصبت لموضع الخلاف ، وإن تناولت موضع الوفاق نُقل بها فى الموضعين ؛ فإنها إذا أَوْجَبَت الحكم فى الموضعين انتقض عن عهدتها[2] بأحد الموضعين ؛ سيما إذا كانت الحاجة إليها لموضع الخلاف دون الوفاق ؛ فإن مَوضع الوفاق مستقلٌّ بالوفاق دونها فأبدلها[3] إذاً موضع الخلاف ؛ فلا معنى لإسقاطها فى موضع الإفادة بما استغنى عنها فى الإفادة .

٢٦٥ — واعلم أن أكثر أهل الجدل رأوا تقديمَ القول بموجب العلة فى الترتيب على النقض ، وقالوا : لأن النقض لمّا يقع الإقرار به فى موضع النزاع ومع القول بموجبها لا يبقى دليل لموضع النزاع ؛ فكيف ينقض كذلك .

فإن قيل : إذا قال بحكمها فى الموضع الذى وجب عليها ؛ فقد ادّعى سلامتها عن النقض ، وكيف يكون له العَوْد بعده إلى النقض ؟

قيل : هو فى غير موضع الخلاف مُستغنٍ عن التعلُّق بها لحصول

---

(١) الكلمة فى الأصل غير منقوطة . (٢) فى الأصل : عدمها (الكلمة بلا تنقيط) .

(٣) فى الأصل غير واضحة ورسمها هو : كانت لها ؟ ؟

الاتفاق فى ذلك الموضع ، ولم يكن مستدلًا به فى ذلك الموضع ؟ لكنه كاشفٌ عن أن المعلل لم يستدلّ بعد فى موضع النزاع .

ولأن إقراره بما يوافقه إليه يمنعه لا فى موضع النزاع لا يكون إقراراً منه بسلامتها فى موضع النزاع .

لأنه يقول : إن قلت به منقوضا فى موضع الوفاق ، لا أقبله منك منقوضا فى موضع النزاع ؛ لأن تقصيرى هناك ، لا يوجب علىّ التقصير فى هذا الموضع ، بقىَ أن أعود إلى نقضها بعد دعوى القول بموجبها ؟ ولهذا كان له نقضُها على المسئول إذا قيده ، أو فسره بما يمنعه من القول

[ل٢٩ش] بموجبها ؛ كما بينا فى العلة التى أوجبت / بها الوقتين المغرب .

وهذه الطريقة لا بأس بها فى ترتيب النقض على القول بموجب العلة . والله أعلم .

٢٦٦ — وقد يستدل بظن الخصم فى نَصْب العلة على خصمه أن حكمها مخالف لمذهبه على الإطلاق ولا يكون مخالفا لمذهبه فيقول : من نصبت عليه العلة أنا قائل بحكمها فلا دليل لك فى موضع الخلاف .

وقد ينْصب علةً لإبطال مذهب خصمه، والخصمُ لا يقول بذلك المذهب: فتقول : أنا أقول ببطلان هذا .

فلا يبقى له دليل حيث أراد .

٢٦٧ — وقد ينصبُ علّة لارتفاع حكم ثبت لسبب زال ذلك السبب ؟

فتقول : أنا قائل بارتفاع هذا الحكم ؛ لكن خَلَفَتْهُ لهذا الحكم المرتفع عنه أخرى كمن يقول من الكوفيين إن تنجيس المحلّ لحلول عين النجاسة وقد زالت فوجب زوال الحكم إذا أزالها بغير الماء من المائعات ؟

فيقول الخصم : قد ارتفع الحكم الذى كان بزوال تلك العين ؛ لكن بقى حكم النجاسة بحدوث عين المائع النجس حين لاقى العين النجسة ؛ كما يرتفع تحريم الوطء بالصوم ، ويبقى للعدّة ، أو الإحرام ، أو الحيض .

٢٦٨ — ومثله : قولهم فى تحليل الخمر بأن تحريمها لكونها خمرا ، وهذا الاسم قد زال بالتحليل فصار خَلًّا .

أو قالوا : كان التحريم للشدّة ، وقد زالت ؟

فقيل لهم : عندنا زال التحريم المعلّق بالاسم أو الشدّة ؛ لكنه حدث تحريم آخر لمُمَازجة ما عولجت به النجس فصار نجساً قائماً فى هذا الخل ؛ فبقى تحريمه لعلة أخرى ، وقد تُطلق علة لحكم فى موضع فنقول بعِلَّتِهِ فى موضع آخر ، كتعليلهم فى وجوب الجزاء فى السباع : إنه أحد نوعى المصيد ؛ فللإحرام تأثير فى تعلق الجزاء به ، كالمأكول .

فيقول الخصم : أنا أقول بأن له تأثيراً فى هذا النوع : وهو الخارج بين الذئب والغنم ، أو بين الذئب والضبع .

٢٦٩ — وقد يقع فى الظواهر القَوْلُ بموجبه على وجه يناقض تعلق خصمه[1] به فيخرج به عن عهدة الظاهر ، كمن يتعلق فى نفى وجوب القراءة على المأموم بقوله عليه السلام : « مَن كان له إمام فقراءةُ الإمام له قراءة[2] » .

فيقول الخصم له : قراءة المأموم قراءة الإمام ، بمعنى أن قراءته كقراءة الإمام ، كقول القائل : قولى قولك ، وفتواى فتواك ، ودينى دينك ، وإحرامى إحرامك ، وشهادتى شهادتك ـ يعنى : بمثله أشهد وأحرم وأنوى وأفتى وأقول .

وهذا إنما يمكن إذا لم يمكن الجمع بين الأمرين ، مع احتمال اللفظ لهما .

(١) فى الأصل : الخصم . (٢) رواه ابن ماجه : إقامة ١٣ .

٢٧٠ — وقد يتفق أن يتعلّق بالظاهر على خلاف ماتناوله فيقول الخصم به على ما فى سؤاله ؛ فيبقى موضعُ الخلاف بلا دليل :

مثاله : تعلق من صحح مع ما لم يره بقوله : ﴿ أحل الله البيع ﴾ فيقول الخصم : أنا أقول بحل البيع ؛ وهذا لايُختلف فيه ، والذى يختلف فيه بعض صفات البيع ، والآية لاتنبئُ عنه ؛ فكان هذا نقضا عن الإلزام ومطالبة أيضا بإقامة البرهان فى موضع .

وهكذا كل من قال بدلالة خصمه فقد يقضى عما ألزمه خصمه وطالبَهُ لا محالة بالدلالة فى موضع النزاع !

٢٧١ — وقد يكون الظاهر غير متناولٍ لموضع النزاع، وموضعُ النزاع يتفق خصمه على القول به .

كمن تعلق فى إسقاط وجوب السعى بين الصفا والمروة عن الحج بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [من الآية ١٥٨ / ٢] .

قال : فرَفْعُ « الْجناح » يدلّ على الإباحة دون الوجوب ؟

فيقول الخصم : رفعُ الجناح فى الطواف حولها ، وأنا لاأُوجبه ؛ وإنما أوجبُ السعى بينهما لاحولها ؛ فأين الدليل على موضع النزاع ؟

الفصل السابع

فصـــل

فى الاعتراض على الأدلة بالمناقضة

٢٧٢ — واختلَفَ أهل الأصول والجدل أن النقض هل هو دلالة على فساد ما ورد عليه النقض ؟

فأكثر الفقهاء على أنه يدل على فساد ما ورد عليه !

وبه قال أهل الكوفة ، غير أنهم أفسدوا هذه المقالة بتجويزهم تخصيص العلة ؛ فإن التخصيص فى المعانى هو عين المناقضة .

وقالوا : إنه لا يدل على فساد ما خُصّ .

٢٧٣ — وذهب قوم إلى أن النقض تَحَوُّلُ المستدل من التعلق بما ورد عليه النقض وهو يدل على فساد ما تعلق به ؛ لأنه يتعلق بما يصحّ فى نفسه ، غير أنه نقضه ببعض مذاهبه الفاسدة؛ فلو ترك ذلك المذهب لصح التعلق به كما صح لغيره.

[ل٣٠ى] وذلك كثير فى العقليات والشرعيات/جميعا ؛ ثم هو على وجوه :(٦٠ت)

منها ــ أن يُثْبِتَ جملة على حكم فينقضها فى التفصيل .

كمن يقول : العملُ الكثير يفسد الصلاة .

ثم يقول فيمن سبقه الحدث : إنه يفعل الكثير من الأفعال ، لاشتغاله بالوضوء ، ولا تفسد صلاتُه مع الأمن والتمكن من إتمام الصلاة بالاستئناف بعد الوضوء ، بخلاف المصلِّى مع شدة القتال !

ويقول فى صلاة الأَمَةِ إذا أُعتِقت مكشوفة الرأس : لو مشت

إلى الثوب فتَسْتُر به الرأسَ وغيرَها من العورة ، بطلت صلاتها ؟

وكذلك العريان إذا وجد الثوب فى خلال الصلاة فمشى إليه فلبسه ، بطلت صلاته ، ولا تبطل صلاة من سبقه الحدث بالمشى الكثير وإصلاح الدلو والحبل ، واستقاء الماء من البئر العميق !

ومنها — أن تتناقض المقالة فى نفسها قبل إقامة الدلالة عليها ؛ كمن لا يقتل المرتدّة ، ولا يقرّها على الردة ؛ فيحبسها ويمكّنها من الطعام والشراب ، أو يمنعها حتى تموت :

ففى التمكين مناقضة المنع من التقرير على الردّة .

وفى المنع قتلها ، وهى مناقضة للمنع من القتل .

٢٧٤ — وقد تكون المناقضة : بأن يكون حكم الفرع على خلاف حكم الأصل عند التأمل .

كقولهم فى جنين الأَمَة : إن فى الذَّكَر منه نصفَ عُشْر قيمته وفى الأُنثى عُشْر قيمتها حيّة !

وأصل جنين الأَمَة هو جنين الحرة ، والذكر والأُنثى فى هذا الأصل سواء .

٢٧٥ — وقد تكون المناقضة بإيجاب الحكم على خلاف حكم نظيره :

كالتفرقة بين يد الدابّة ورجلها[1] وبين عين الدابة وسائر أعضائها فى ضمان الجناية عليها .

٢٧٦ — وقد تكون المناقضة بأن يُدير العملَ على خلاف الفتوى ، فى نفس ذلك العمل :

(١) فى الأصل : « ورجلها فى » .

كقولهم : إن ما يدرك المأمومُ من صلاة الإمام فهو آخر صلاته ، مع كونه مفتتحا بالتكبير ومختتما بالتسليم .

وقد تكون المناقضة بألّا يقول ما تقتضيه مقالته :

كقولهم في القَسَامة إن المدّعَى عليه يحلف خمسين يمينا بأنه ما قتل ؟ ثم يُوجَب عليه ضمان القتل ، ولم يُسقِطوا به القوَد ؛ لأنه لم يكن يجب عليه بنفس الدعوى القوَدُ .

٢٧٧ — وقد تكون المناقضة بأن يعلّل مذهبه بما يقتضى سقوطَ ذلك المذهب ، كقولهم في أَمَان العبد : إنه لا يصح إلا مع الإذن عن السيد في القتال ، والأمان ضدُّ القتال ؛ فيقتضى الإمساكَ عن القتال .

ألا ترى لو فعل الإذنَ في القتال عَلَماً على سقوط أمانه لكان هو الممتنع عن التناقض .

٢٧٨ — وقد يخرج المسئول في إيجاب الحكم بالعلة إلى لفظ الاستدلال لئلا يظهر فيه المناقضة .

كاستدلالهم في الأمةِ الثيّب إذا وَجَدَ بها عيبا بعد أن وطئها من اشتراها : بأن في وطء المشترى لها تقليلَ الراغبين في شرائها ، فإنه يحرّمُها على أبيه وبنيه ، وهم من جملة من يُتَوَهّم رغبتهم في شرائها ونقصان الراغب بفعله كتعييبه إياها ؛ فلم يكن له ردُّها بما وجد من العيب بها ، بعد حدوث عيب آخر عنده سواه . وهذا ينتقض بوطء الزوج فإنها تحرم على أب الزوج وبنيه ؛ فنقص الراغب فيها ، ولم يكن ذلك مانعا من الردّ بالعيب الذى كان بها عند الشراء .

٢٧٩ — ومثلُه ـ استدلالهم في إيجاد القوَد على المسلم بقتل الذمى : بأن الإسلام

لو مَنَع من وجوب القصاص للذمى لمنَع من استيفائه إذا كان الإسـلام بعد القتـل ، كالأُبُوّة لما منعت وجوب القصاص على الأب للابن منعت الاستيفاء ، وهذا يبطل بالجنون ؛ فإنه يمنع الوجوب ولا يمنع الاستيفاء إذا كان الجنون بعد الوجوب .

٢٨٠ — ومثله : استدلالُهم فى امتناع صحة اللِّعان من الأخرس : بأن الله تعالى لو أنطقه — بعد حكم الحاكم بقذفه ولعانه — حتى قال : لم أُرد قذفا ولا لعانا : لم يكن عليه حدٌّ ؛ فدلّ على أن إشارة الأخرس كناية ، والقذفُ واللعان بالـكناية محال .

وهذا يبطل بإقرار الأخرس بالقصاص ؛ فإنه يلزمه .

ولو نطق قبل استيفاء القصاص بأنه لم يُرِدْ به الإقرار — لم يُقتصّ منه بذلك الإقرار — ومع ذلك بمقتضَى الإقرار يجب القصاص ، وخَرَسُه لا يؤثر فيه .

ومذهبنا — فى لعانه — أنه لا ينقض حكم الحاكم إذا حكم بقذفه ولعانه، بأن ينطق فيقول لم أُرد بتلك الإشارة قذفا ولعانا .

٢٨١ — ومثلُه : استدلالُهم فى توريث المبتوتة فى المرض : بأنه لمّا لم يملك حرمانَ الوارث نقص حقه بالزيادة على الثلث فى حال مرضه فَلَأَنْ لَا يملك إخراجه عن كونه وارثا — أولى .

وهذا يبطُلُ بلعان المريض فى مرضه؛ فإنه يُسقط ميراثه ونفذ إخراجها باللعان عن كونه وارثا .

٢٨٢ — وقد يُستدلُّ بإيجاب شىء فينتقض بإيجاب مثل ذلك فيما لا يقول به أحد ؛ كقولهم : إنّ دية الجنين تتحملها العاقلة فى سنة واحدة ، بدليل أن

العاقلة تتحمل فى السنة الواحدة ثلثَ دِيَة النفس ، ودية الجنين أقلُّ من هذا ؛ فبأن تتحملها العاقلة أولى .

وهذا يوجب أن تتحمل العاقلة ديةَ المرأة فى سنة ونصف وأن تتحمل العاقلة قيمة العبد إذا كان ثلثَ الدية أو أقل فى سنة واحدة .

وإذا لم يقولوا ذلك؛ بل قالوا : تتحمل العاقلة دية المرأة فى ثلاث سنين : انتقض بذلك استدلالُهم .

فإن قالوا : إذا قلتم العاقلة تتحمل دية المرأة فى سنتين ؛ فقد بطل ما قلتم ؟

قيل : عندنا ــ على الصحيح من القول ــ أن دية الجنين وديةَ المرأة تتحملها العاقلة فى ثلاث سنين .

ومن قال بذلك لايَستدل بهذا ؛ لكن بما فيه من الأثر المروى ؛ فقد يكون النقضُ على الطرد مرّة ، وعلى الطرد والعكس : أُخرى ، وعلى العكس ثالثا دون الطرد ؛ فمتى ادّعى المستدلُّ أن احتجاجه بدليله على الطرد والعكس ؛ وانتقض طرده أو عكسه : كان النقض لازماً فيه على دعواه .

كاستدلالهم[1] فى أن أكثر الشىء يقوم مقام جميعه. كأكثر الركعة، وكأكثر صفات المبيع ؛ فهذا وإن لم يدَّع فيه المستدل العكس ؛ فإذا انتقض طرداً وعكساً ، كان كما لو ادعى له العكس ، على أنه يلزم دفع النقض عنهما جميعاً ؛ حتى إذا قيل : ينتقض بأكثر أيمان القسامة لايقوم مقام الكل ، وأكثرُ عدد شهودِ الزنى لا يقوم مقام الكل .

وأكثرُ الصلاة لا يقوم مقام الكل .

(١) فى الأصل : كستدلالهم .

وكذلك أكثر الصيام لا يقوم مقام الكل .

إلى غير ذلك من أكثر له كان الشرع ، وعكسه أنه أقل الشيء قد يقوم مقام الكل .

فإنّ إدراك ركعة من الوقت كإدراك الكل .

والاقتداء من المسافر بالمقيم فى آخر جزء من صلاة المقيم : يلزمه جميع صلاة المقيم .

وعندهم إدراكُ جزء من أجزاء الجمعة كإدراك الكل

يتبيّن بهذا الأخيرة بالقلة والكثرة فيما رام التصحيح به ، لكن العبرة بغيره ؛ فلهذا ضره انتقاضُ العكس

٢٨٣ — ومثله — اعتلالهم فى أن الثمرة للبائع — وإن كان قبل الإبار — بعلة ، أنه يمكن إفراده بالبيع كالمؤبَّرة

ويبطل هذا بما لو باع حائطا فيها أشجار ؛ فإنه يمكنُ إفرادها بالبيع، وتدخل فى مطلق البيع .

وكذلك جدرات الدار ، وعكسه يبطل بالبذر فى الأرض ، لا يمكن إفراده بالبيع ، ولا يتبع الأرض فى البيع .

٢٨٤ — وأما النقض على الطرد مفرداً فسنذكر ذلك بعد ؛ فإنه أكثر من أن يحصى .

٢٨٥ — وأما نقض العكس دون الطرد فيورثُ ضعفا ، وإن لم يكن العكس شرطا .

ولولا ذلك لما سَقَطَ به عالمُ العقل رأسا .

ومثاله — تعليلهم فى قتل المسلم بالكافر : بأنه تُقطع يده بسرقة ماله ؛ فهو كالمسلم ، وعكسه .

فيبطل بالعبد يَسْرق من مال سيده فلا يُقطع، ويُقتل سيده إذا قتله.

واعلم أن أظهر سؤال قيده به الخصم: هو النقض؛ فإنه يورث الدهشة والتحير على المعلِّل إلى أن يَخرج عنه بدفعه.

فالواجب على المعلِّل أن يكون قد فكّر وتأمّل قبل مُلاقاة الخصم وإظهاره علية اعتلاله.

ويكون قد لخّص عبارته بفكر وروية فى أصول الشريعة عند الاستنباط على وجه لا يحتاج إلى إصلاح العبارة للعلة عند وُرود الإلزام؛ فإنه ربما يظن أنه يدفع بقوة طبعه ما يردُ على دليله بعد التهاون فى نصبه فيخيب ظنه؛ فيضطرب الأمرُ عليه فى العبارة فى طلبه ما يُصلح به كلامه فى اعتلاله، من زيادة فى الاعتلال أو النقصان؛ فيسمُج كلامه فى سماع أهل المجلس، وتمجُّه الآذان؛ فتضعف نحيزته عند ذلك.

وإذا أورد ما أورد عن فكر وروية وتأمُّل وإصلاح: قبل إظهاره لخصمه.

فإذا أورد عليه نقضٌ تمكن من دفعه؛ لتمكنه فى قلبه وأمنه بقوة ما هذّبه قبل إظهاره بإظهار الاحتراز عن النقض فى علته أو تفسيره العبارةَ عنها بما يُبين دفع النقض به.

ومتى أمكنه دفعُ النقض بتفسيرٍ يليق بعبارته عن اعتلاله اقتصر عليه، ولم يشتغل بغيره من إقامة دلالة أو غيره؛ كيلا يطول عليه الأمر فيما استغنى عنه.

٢٨٦ — وعلى السائل إذا فرغ المعلِّل عن ذكر الاعتلال على التمام أن يتأمل عباراتِ اعتلاله فى معانيه أبلغ التأمل، فيحصرَ مع نفسه ألفاظه، ويتفهّم

معنى كل واحد منها على التثبيت والتمكُّن ، من غير استعجال فى الاشتغال بالكلام عليه ، وإيراد النقض ؛ فيقرر عليه ما يحتمل كل لفظ من المعنى ويقرره عليه ؛ فإذا أقرّ له المعلِّل بمعانى ألفاظه ؛ فذلك ؛ وإلا استفسره فى جميع ألفاظه ، وأخذ إقراره فى كل واحد بما يريده ؟

فإنْ فسّر ألفاظه أو نقضه بما لا يليق به فى اللغة التى يتخاطبان بها : سأله عن وجه ذلك ؟

فإن قال : هـذه عبارات ، اصطلحتُ أنا وأهلُ نحلتى فيها على هذه المعانى التى كَشَفْتُ عنها بهذا التفسير ، وإن لم تكن هذه المعانى معانى أهل الوضع التى نتخاطب بلغتهم ؟

قال له السائل : إذا كنا نتخاطب بلغة قوم ؛ فمن استعمل عباراتهم فى غير ما وضعوها له ، واستعملوها فيه. لم أقبله منه لاستحالة أن أفهم منها ما لم توضع لها ، إذا لم أكن معك على اصطلاحك فيها ؛ حتى إذا كنتُ معك فى الاصطلاح بها على ما فسّرتَها به لزمنى متابعتُك عليها فى معانيها المصطلح بيننا عليها ؟

٢٨٧ — وكذلك إذا كانا يتكلمان فى معانى لم يعرفها أهل تلك اللغة واستعار قوم من أهل صنعة عبارات قريبة المعانى بمعانى عَرَفَها أهل هـذه الصنعة واصطلحوا عليها ؟

فقال المسئول : المعهود فيما بيننا ولنا من هذه العبارات هذه المعانى ، أو لأهل نحلتى ، وأردت بهذه الألفاظ تلك المعانى ؟

لزم السائلَ قبولُها ؛ إذ لا مشاحة فى الاصطلاحات ؛ لكنه يستقصى فى الاستكشاف ، وحصرها قبل المناقشة، وحصرها قبل المناقضة بما يمكن؛

كيلا تلتبس عليه فى دفع النقض ، بزيادة أو نقصان ، أو بما لم يكن من جملة اعتلاله ؟

٢٨٨ — وعلى المعلِّل أن يتنبه فيحذر حيلة الخصم القوىّ عليه ؛ فإنه ربما يبدِّل ألفاظه، أو يردُّه عن بعض ألفاظ اعتلاله، إلى ما يسهل عليه نقض كلامه، من حيث لا يتنبه له ، ومن حيث لا يحتسب ؛ فإنه قد يأخذ إقراره فى ألفاظه بإسقاط ما يندفع به إلزامُه عليه على قرب من الاستغفال والتلبيس !

وأكثر من يتمكن الخصم معه من مثله : إذا كان المعلل يرمى من كنانة غيره ؛ بأن يكون قد استظهر العلل المحرزة لغيره من غير بصيرة بما أودع من تفيها من الحقائق لها ؛ والمعانى اللائقة بها ؟

٢٨٩ — وقد اختلف الفقهاء فى كيفية توجُّه النقض على علل الشرع ؟

فكان أهل التحقيق من السلف يقولون :

متى وُجِدَت العلة فى غير موضع النصب والحكم بخلاف ما ادّعاه الناصبُ لها : كان نقضا لها، سواء كان الأصل فى ذلك النقض مخالفا للفرع، أو موافقا له .

حتى قال بعض المتفقِّهة من المتأخرين :

إذا أمكن التسويةُ بين الأصل والفرع فى موضع النقض: سقط النقض بتلك التسوية

٢٩٠ — مثاله : أن يقولوا فى نفى النية عن الوضوء إنه طهارة فلا تفتقر إلى النية ؛ كإزالة النجاسة ؟

فيقال : باطل بالتيمم .

فهذا مما اتفقوا على أنه نقض؛ لأنه لايمكن التسوية بين الأصل والفرع في موضع النقض، بأن تقول :

سوّيْت بين الجامد والمائع بإيجاب النية في إزالة النجاسة؛ كما سوّيت في الوضوء بين الجامد والمائع، في إسقاط النية .

وإنما الخلاف في مثل من يعلّل، إيجاب الزكاة في مال الصبي : بأنه حر مسلم؛ فوجبت الزكاة في ماله، كالبالغ ؟

فيقال : هذا منقوض بما دون النصاب، أو بما لم يحلْ عليه الحول ؟

فيقول المعلّل : أسوى بين الصبي والبالغ في إسقاط الزكاة قبل الحول وتمام النصاب، كما أسوِّي بينهما مع تمام النصاب والحول في إيجاب الزكاة، فلا يكون هذا نقضاً !

٢٩١ — ومثله تعليل من يُسقط الزكاة عن الحليّ : بأنه مبتذل في مباح فلا يجب فيه الزكاة؛ كالجواهر وغيرها ؟

فيقال : هذا منقوض بالحليّ للتجارة ؟

فيقول : أسوِّى بين الحلي وغيره، إذا كانا للتجارة .

٢٩٢ — ومثلُه : تعليلُ أصحابنا في سرقة ما هو مباح الأصل كالحطب وغيره والأشياء الرطبة : بأنه مال مضمون؛ فجاز وجوبُ القطع بسرقته كغيرها من الأموال ؟

فيقال : هذا منقوض بما دون النصاب، وبما لم يُحْرَز، وبمال الابن وغيرها ؟

فيقول المعلّل دون النصاب ومال الابن، وما لم يحرز، والأشياء الرطبة، ومُباح الأصل : سواء مع سائر المال في أنّ لاقطع، كما أنها إذا

كانت لغير الابن مخزونة أو بقايا مع الأشياء الرطبة ومباح الأصل سواء في وجوب القطع ، فلا يكون نقضا مع التسوية .

قال : لأنّ القصد بالقياس : التسوية بين الأصل والفرع في موجب الحكم ؛ فإذا سوّيْتَ في النفي والإثبات بينهما ، بالَغْتَ في تأكيد الجمع وصحة القياس؛ فإن لم يزد هذا تأكيداً؛ فلا أقلّ من ألّا يورث وهْناً وضَعْفا.

[ل٣١ش] وربما زاد في الاحتجاج / على ما ذكروه من العَمْد، بأن الذي يُورده نقضا في مثل هذا الموضع يشهد بصحة قياسه طرداً وعكساً ؟

ألا ترى أن دون النصاب ، إذا كان للبالغ لايجب ؛ فكذلك إذا كان لغير البالغ العاقل ، وإذا كان نصابا وجب على البالغ ؛ فكذلك إذا كان لغير البالغ ؟

وربّما زاد في الحِجاج بأنّ القياس إذا صحّ بالجمع بين الأصل والفرع في نكتة الحكم من وجهٍ واحد ؛ فإذا أمكن الجمعُ بينهما من وجه آخر ، وفي حكم آخر : كان بالصحّة والجواز أولى .

وربّما أرادوا بأن القائِس إنما جعله قياساً ؛ لاجتماع الأصل والفرع في معنى الحكم ، فإذا جَمَع المعترض بينهما أيضا في ضد ذلك الحكم جعلهما مجتمعَيْن في الحكم ضده ، وهذا لكثرة مابينهما من الشبه وقوة المماثلة ، فكيف كان قَدْحًا إن لم يكن مؤكِّداً له ، ومقوياً !

وربما زادوا ، بأن العلة إنما صحت حيث نَصَبها صاحب الشرع فإذا أوجب الزكاة في النصاب وهذه العلة توجبُها في النصاب لا محالة ، وإذا لم يوجد نصاب لم تجد العلة محلّها حتى تنفذ في الإيجاب كما لو لم يجد المال أصلا لم تجب ؛ لأنها لم تجد محل حُكمها .

وربما عبّروا بأن العلة لم تجد المجرى، ولو وجدت مَجرَى؛ فهو كالسراج أو الشمع يضيء البيت إذا وَجَد المجرى ؛ فإذا وضعت عليه نكتة لم يضيء البيت ، لا أنه لا يضيء؛ لكنه لم يجد المنفذ فى الإضاءة ولو وَجَد لنفذ وأضاء ، كذلك العلة لم تجد محلّ النفاذ ؛ لا أنها غير نافذة .

٢٩٣ — والجوابُ عن جميعها نكتة واحدة ؛ وهى :

أنّ حكم العلة لم تكن التسوية بين الصبيّ والبالغ ؛ لأنه لو قال : وجب أن يسوى البالغ وغير البالغ ؛ لاحتاج إلى أصل آخر ؛ لكن جَعَل البالغ أصلا فى الإيجاب دون التسوية ؛ فإذا وُجِدت العلة ولا إيجاب كان نقضا ، كما لو جَعَل الحكم التسوية ثم وجدت العلة ولا تسوية كان نقضا لا محالة .

وقد اتفقنا على أنه إذا لم تكن التسويةُ بين الأصل والفرع فى موضع النقض كان نقضا لا محالة ، وهذا لا يُمكن التسوية بين البالغ وغير البالغ فى الإيجاب فى موضع النقض، بل فيما دون النصاب وهو موضع النقض لا تجب الزكاة بحال وأنت توجب الزكاة على الصبى فى النصاب ، والنصاب ودون النصاب نقيضان ، والإيجاب والإسقاط نقيضان ؛ فأىُّ تسوية هاهنا مع النصاب الذى هذا وصفُه ؟

فيَزيده وضوحا أن التسوية بين النفى والإثبات حكمٌ على حدة ليس نفى صرف، ولا إثبات صرف؛ لكنه جمعٌ بينهما، إما فى النفى أو الإثبات، وهو بالعلة أوجَبَ أحدهما؟

٢٩٤ — ثم لم يقتصر دافعُ هذا الكلام على هذا حتى قلنا : إنه اقتصر من نقض العلة على نقض واحد والمُورِدُ للتسوية يزيده نقضا فضمّ إلى نقضه نقضاً آخر ، بيانُه بأنه قال :

حرٌ مسلمٌ فتجب الزكاة فى ماله كالبالغ ؟ فإذا قيل فباطل بما دون النصاب ؟ فإذا قال : والبالغ فيما دون النصاب لا تجب عليه الزكاة ؟

فهو نقيض قوله : تجب ، فكان نقضا لا محالة !

فمن العجب أن يدفع نقضا على العلة بنقض آخر يضيف إليه !

وما هذا إلّا نطاعنٌ فى الشاهد يجىء المزكّى لدفع الطعن ، أو المقيمُ للبينة فيدفع الطعن بطعن آخر !

فمتى قامت الشهادة بمثل هذا الدفع ؛ لأن العلة كالشاهد والأصلُ كالمزكِّى ؛ فإذا طعن طاعن فى الشاهد لم يدفع طعنَه بالطعن فى المزكّى ، وقد عُلم أن الطعن فى الشاهد لو انفرد عن الطعن فى المزكِّى لكان طعناً ؟

فإذا انضم إليه الطعنُ فى المزكى كيف يظل الطعنُ به فى الشاهد !

ولأن النقض إنما يُدفعُ إما بالمنع عن حكم النقض إلّا على وفق حكم العلة ، أو بمفارقته للمنقض بما فيه من الوصف الذى يقع به الاحتراز ؛ فأما أن يجىء إلى بعض مواضع الأصل ويظهر مع وجود العلة فيه نقيضَ حكم العلة ؛ فليس هو بيانَ الاحتراز ، ولا منع حكم النقض ؟ !

قالوا : هو تسويةٌ بين الأصل والفرع من وجه آخر ؟

قيل : إنما يكون آخَرَ إذا كان هناك واحد ؛ فإذا لم يكن فى العلة حكم التسوية فكيف يكون دفع النقض بآخر من التسوية ! ولمّا كان تسوية ؟ بل كان إيجابا ، فقد أورد بدله الإسقاط ؛ فسقطت العلة عن الإيجاب لا محالة !

٢٩٥ — وقد اختلفوا فى العلة إذا كانت منقوضة على أصل من نُصِبَتْ عليه ؟

فأهل النظر اتفقوا على أنه لا يقدح فيها ولا نصَّ الناصب لها ؛ بل

يكون حجة فى الموضع الذى نَصَبَها على من نصبها !

وفى أى مكان خالفه الخصم ، غير هذا ، فإنها بعينها موجودة فيما يدّعيه الخصم أصلًا له بخلافه ؟ فإنها تعم مواضع الخلاف ؛ فتكون كعلة عمت جميع جوانب المسألة الواحدة ؛ كانت حجة على الخصم فى جميع ذلك الجواب ؟

٢٩٦ — وقد غَلطَ بعض المتأخرين فيه ، يُحكى ذلك عن أبى الحسين القطّان (٦١ ت) .

[ل٣٢ ى] ويُحكى أيضا عن أبى على المطبى (٦٢ ت) أنهما قالا : إذا لم يطرد / على أصل من نُصِبت عليه لم يلزم حكمها فى الموضع الذى نصت فيه ! ؟

واحتج من قال هذا بأن قال :

قد دلّت الدلالة على صحة أصول هذا الخصم ؛ فما ورد عليه مما يخالف أصله المدلول عليه كان له ردّه ؟

قال : ولأنّها لو لم تَسْلَمَ على أصل من نصبها لم تكن صحيحة ؛ فكذلك على أصل الخصم الآخَر ؛ لأنه أحد الخصمين فى المسألة .

٢٩٧ — وهذا غلط جدا ؛ والدليل عليه ما قدّمنا من أن العلة إذا تناولت فى التصحيح ألفَ مكانٍ فيها خلاف كان دليلا على الخصم فى الكل ، وليس بعضَها بهذه العلة أوْلى من بعض ؛ لأنها دلالة الله تعالى فى ذلك الحكم أينما وجدت ؛ كالمعجزة إذا صحت دلّت على صِدْق كل نبى ادّعى صحتها إلى أن يُورَدَ ما يُبَيِّن فسادَها ، وبهذا فارقت إذا انتقضت على أصل من نصبها ؛ لأنه ادّعى صحة ما خالف حكمَها ، فإذا ادّعى خلاف هذا الحكم بعلّةٍ نصبها فقد كذب نفسه إما فى ذلك الأصل ، أو فى هذه العلة وحكمها ؛

وليس كذلك من نُصبت عليه ؛ فإنه مخالف لها فى حكمها فى هـذا الفرع وفى كلّ موضع يدّعيه أصلا لنفسه .

وإنما لزمه حكمُها هاهنا ؛ لأنه خالفها فى هذا الموضع ؛ فإذا خالفها فى حكمها فى مواضع أُخَر صارت تلك المواضع كهذه ؟ فعليه الخروج عن عُهْدتها وعُهدة حكمها فى هذا الموضع ، وفى كل موضع وُجدت ، أو قبولها فى كل المواضع .

ولأن الناصب لها لم يقرّ بصحة هذا الفرع ، ولا صحّة شىء من تلك الأُصول ، حتى يكون مناقضا فى إجرائها فى مواضِـع أحكامها ، كما أقرّ بصحة كل أصل خالفه بعلته هذه من نصبها ، فبان الفرقُ بين الموضعين ، وبين الخصمين .

وبالله التوفيق .

٢٩٨ — ومتى جرت العلة بعـد تقرّر الشريعة سليمة على أُصول الشرع صحّت ؛ فإذا ادّعى انتقاضها بما قبل الشريعة ، أو بعد نسخ الشريعة ، بأن يقال : هذه العلة كانت قبل الشرع ، وتـكون بعد الشرع بغير هذا الحـكم قبل ثبوت الشرع وبقاؤه أحد أوصاف هذه العلة ؛ فإذا نقضها بفقد الشرع فقد نقيضتها بترك بعض أوصافها ، الذى يقع الاحتراز والصون لها ، ولم يقبل من المعترض نقضاً لها ؟

٢٩٩ — فإن قيل : فما الفرق بين وجودها فى موضع ولا حكم ، وبين وجودها فى وقت بلا حكم ؟

قيل : لأنها اختصت فى كونها موجِبةً بوقت دون وقت ، ولم تختص بموضع دون موضع .

ولأن الناصب لها أطلقها الشرع فى كل موضع فيه شرع ، ولم يُطْلِقها لما ليس بشرع .

وبعد فقد الشرع فُقِدَ ما أطلقها له ؛ فلم تكن علة له .

ولأنّها صارت علة لهذا الحكم بجعل جاعل،والجَعْل مفقود قبل الشرع وبعد ارتفاعه .

ولأن لصاحب الشرع صارت علة لهذا الحكم ، وصاحب الشرع قال: جعلتُها الآن علة لا قبلُ ولا بعدُ ؛ فصار كما لو قال صاحب الشرع لغيره : إن دخلتَ هذه الدار فى هذا اليوم فلك عشرة .

فبالدخول قبله وبعده لا يستحق العشرة .

كذلك إذا جعل الشيء أو الفعلَ علةً فى زمن الشرع لم يكن علة قبله ولا بعده لما جُعلت علة له !

وبهذا فارَقَ عِلَلَ العقل ؛ لأنها موجِبةٌ بأنفسها ، وأنفسُها أحكامُها؛ فإذا وجدت لم يجز إلا وجودُ أحكامها ، وإلا وجب أن تكون موجودة غير موجودة، وعِلَلُ الشرع تكون موجودة بزمن الشرع وتثبت أحكامُها لا بأنفسها لكن بجعل الشرع أحكامَها أحكاماً لها .

٣٠٠ — وكذلك لا تنقض العلة بأحوال الرسول فيما جُعل الرسول مختصا به من الحكم ؛ لأنها لم تُطلَق تلك العلة إلا فى أعيان مخصوصة .

فصار كما لو قال : أهل العلم إذا دخلوا هذه الدار فلهم أو لكل من دخل منهم عشرة ، لم يشاركهم فى ذلك الحكم غيرهم .

فصار حال الرسول فى العلة كأن العلة قُيدت بغير حال الرسول وإن لم تذكر كما كانت مقيدة بزمن الشرع وإن لم تذكر نطقا فى العلة .

ولأن ما خص به الرسول عن سائر أهل التكليف كشرع رسول آخر بخلاف شرعه فلا تنقض به العلة ولا نشرط سلامتها على أصول سائر الشرائع ، كذلك حال ما خصّ به الرسول .

ولأنه لم يخرج عن التكليف فيما خص به عن شريعة الأمة ؛ فلا يجب الاحتراز عنه فى العلة كما لا يجب عما قبل التكليف وبعده .

وليس كالصبى والمجنون والحائض ؛ فإن لهم أحكاماً من هذه الشريعة، وإن كانت على خلاف مَنْ سواهم ؛ فيجب التحرّز فى بعض العلل بأحكامهم.

٣٠١ — فإن قيل : فالرسول له أحكام من هذه الشريعة ؟

قيل : فيما خُص غيرَ مشوب بأحكام مَنْ سواهم وأحكامُ الصبيان والمجانين مشوبةٌ بأحكام مَن سواهم .

[ل٣٢ش] ألا ترى أن للبالغ العاقل / من الأحكام ما يشبه أحكامهم فى بعض الأحوال ؛ بل فى أكثر الأحوال

وأيضاً فإنه قد انقطع عن هـذه الشريعة ما خُص به الرسول بوفاته فصار كالمنسوخ حكمه عن هذه الشريعة ؛ فلا يجب به الاحتراز فى العلل .

ولأن الاحتراز عما اختَصّ به صاحبُ الشريعة فى العلل إيجاب للتسوية بينه وبين أمته فى الحكم الذى اختص به ، وفى غيره من الأحكام وهذه مناقضة لقول من يقول بأنه يساويهم فيما هو مختص به عن سائرهم ؟

وأيضاً فإن هذا يوجب أن تساويَه الأمة فى سائر أحواله ، حتى يكونوا فى صلواتهم وعباداتهم وفتاويهم وأنواع اجتهاداتهم كهو ؛ وأن يكونوا فى العِصْمة وصِدْق القالة والعدالة كهو ؛ وذلك محال ؛ فاستحال أن يورد أحكامه وأحواله على أحكام غيره وأحواله فى إبطال العلل المصرّف به لأحكام مَن عداه مِن الأمة .

ولأنّ الاحتراز في العلة إنما يُراد لتقع التفرقة بالوصف المذكور في العلة في الحكم ؛ فإذا ثبتت المفارقةُ بالنص على اختصاصه بما يُفارِقه به في موضع العلة : وقعت الكناية بهذه التفرقة عن ذِكر ما يوجب المفارقة .

٣٠٢ — واعلم أن العلة إذا انتقضت على الحكم بعينه بغير أصلها ؛ فهى مقلوبة معكوسة لا محالة ، وصار الاحتجاج بها في أصلها لحكمه كالاحتجاج بها لضد ذلك الحكم في موضع النقض ، وكان الجميع ساقطا بالاتفاق ، وبه يُستدل على فساد قول من أجاز التخصيص في العلل .

مثالُه ـ احتجاج أهل الكوفة لنجاسة سُؤر السباع : بأنه حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان نَجِسَ السُّؤر .

أو قال : لأنه سؤر ما لا يؤكل لحمه ؛ فكان كسؤر الكلب ؟

فقيل : هذا منقوض بسؤر الهرّ !

ووجهُ الاحتجاج بها على الضد في الحكم بالرد إلى موضع النقض : هو أن يقال : سؤر ما لا يؤكل لحمه ، فكان طاهراً كالهر ؟

فلو قيل : هذا منقوض بالكلب وجهه في إيجاب النجاسة ، منقوضة بالهرّ ؛ فإن صحت لأحدنا مع انتقاضها صحت لآخر مع انتقاضها .

ووجه تساويهما فيه بمنع القول بتخصيص العلل والاحتجاج به ؛ لأنه إذا قال أحدهما : خصصت منها موضع النقض ؟

فيقول الآخر : هو بعينه حجة لى بالردّ إلى موضع النقض ؛ فإذا نقضته علىّ بأصل اعتلالك ؟ أقول : خصصتُ منها ايضاً موضع نقضك ، فلايكون أحدهما بها أحق من الآخر !

ونادرٌ أن يُتصور هذا بين خصمين في علة وَاحدة من أصل واحد

فى حكم واحد ونقيضه ؛ لاستحالة ورُود الشرع بحكمين متناقضين فى أصل واحد ؛ ولذلك لم يُتصور قلب العلة فى نقيض حكمها بالردِّ إلى أصل واحد ؛ وإنما يتم بالرد إلى موضع النقض ، كما بيَّناه فى المثال قبلُ .

٣٠٣ — فأما نقضُ الجملة بالتفصيل ؛ فذلك ممتنع أبداً :

مثلُ : أن يقع النزاع فى أصل ثبوت حكم من الأحكام فينفيه خصمٌ أصلا ، ولا يُثبته بحال ، وخصمٌ يثبته على نقيض نفيه ؛ فيعلِّل مَنْ يثبته على الجملة ؛ فيكون ذلك تعليلا لحكم على الجملة ؛ فلا يصح نقضه بتفاصيل المسائل ، وأعيانها : كالسَّلَم فى الحيوان، يجوِّزه الشافعى وينكرُه الحنفى ، فلا يناقض تعليله بالكلب والحيوان المغصوب .

وكمن يُعلل فى السَّلَم حالًّا بأنه أخذ معاوضة بالسلم فصحَّ معجلا .

كرأس المال ؟ فلا يناقض بالسلم فى المعدوم ؛ لأن القصد إثبات مالا يثبته الخصم أصلا ، فإذا أوجب تعليله ذلك الحكم فقد ألزم الخصم القولَ به والمصيرَ إليه ، إلا أن يخرج عن عهدته بما يصحّ ولم يوجب بالعلة ذلك الحكم ليحكم بكل حال، حتى يؤثِّر انتفاء ثبوته فى بعض المواضع أو بعض الأحوال ، ولا كان مذهبه ثبوتَ هذا الحكم فى كل موضع ، وفى كلِّ عَيْنٍ وحال ، ولا كان الخصم يمكنه فى بعض الأحوال والأماكن دون بعض بلا تحرز بعضها بمثل علته مع انتفاء ثبوته بكل حال وعلى كل وجه.

٣٠٤ — وأما التعليل بحصر الحكم فجار[1] مجرى الحدِّ ، فنقض طرده وعكسه جميعا ؛ ويبطل طرده ببطلان عكسه :

مثل : أن يعد إيجاب الرجم بأنه زان محصن ، فإذا قال : لايجب إلا

---

(١) فى الأصل : « فجارى » .

بهذين الوصفين فقد علّق جنس الرجم بهما ؛ فلم يبق منه شىء يتعلق بغيره ؛ فقد أوجب حصر الحكم بتلك العلة ؛ فإذا وجد منه ما يجب بغيرهما فقد انتقض ؛ لأنه كذّب نفسه فى أنه يجب بهذين الوصفين !

ومثله : قوله عليه السلام : « الولاء لمن أعتق[1] » .

فجمع جميع الولاء وجعله فى العِتْق ؛ فصار العتق حاصراً لجلة الولاء إلى نفسه ؛ فلو وجد ولاء لا بالعتق أبطل دعواه بتعليل جميعه فى العتق ؛ فقد ناقض فى كلامه ، وكذّب نفسه .

وبالله التوفيق .

[ل٣٣ى] ٣٠٥— / فأما الجواب عن النقض :

فذلك مبنى فى أكثره على ما قدمناه من كيفية الكلام فى فصول النقض . فمن ضبط ما ذكرنا فى المحافظة على ما يَعْتَلّ به هو وخصمه كفى نفسه المهمّ فى الجواب عن النقض ، ومع هذا أذكر من وجوه الدفع للنقض ما يُسهِّل على من عرفها الطريقة على التصرف فيها .

٣٠٦ — فمنها : أن يتمكن من دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل فى حكم النقض :

---

(١) أخرجه البخارى صلاة ٧٠ ، شروط ٣ . ١٠ ، ١٣ ، ١٧ ، أطعمة ٣١ ، فرائض ١٩ ، ٣٠ ، ٢٣ ، ٣٣ ، طلاق ١٤ ، كفاءات ٨ نكاح ١٨ ، زكاة ٦١ ، مكاتب ٥ ، بيوع ٦٧ ، ٧٣ ـ رواه أيضا مسلم : عتق : ٥ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ١٤ ، ١٥ ، أبو داود : فرائض ١٢ ؛ عتاق ٣ ـ الترمذى : فرائض ٣٠ ، وصايا : ٧ ـ ولاء : ١ ، النسائى : زكاة : ٩٩ ، طلاق ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، بيوع ٧٨ ، ٧٥ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ابن ماجة : طلاق : ٢٩ ، عتق ٣ ، الدارمى : طلاق ١٥ ، فرائض ٥١ ، ٥٣ ، مالك : طلاق ٢٥ ، عتق : ١٧ ، ١٨ ١٩ ، ابن حنبل ج ١ : ٢٨١ ، ٣٢١ ، ج ٣ : ٢٨ ، ١٠٠ ، ١١٣ ، ١٤٤ ، ١٥٣ ، ١٥٦ ، ج ٦ : ٣٣ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٨٢ ، ١٠٣ ، ١٢١ ، ٣٥ ، ١٦١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ، ١٩٠ ، ٢١٣ ، ٢٧٢ ، وقد روى فى الكنز الثمين : حديث رقم ٤٢٧٨ ص ٦٣٦ ، وقد شرح معنى الولاء ـ انظر هامش ١ من نفس الصفحة بالكنز الثمين .

مثاله : اعتلالُنا فى جواز التحرِّى فى الإناءين : بأن ما جاز التحرى فى كثيره جاز فى قليله ، كالتحرى فى الثياب

فإذا قالوا يبطل بلحم المُذَكَّى إذا اختلط بالميتة، وبالمطلَّقة إذا استبْهَمَ عينُها فى باقى نسوة المُطَلِّق ؟

فيقول المُعَلِّل فى دفعه : سوَّيْتَ بين القليل والكثير فى الجواز فأُسوِّى أيضاً بين القليل والكثير فى المنع !

٣٠٧ — ومثلُه : اعتلالُنا فى صحة الإقرار للوارث : بأنه صح إقراره بالوارث فصح للوارث كحالة الصحة ؟

فإذا قالوا : يبطل بإقرار المحجور عليه بالسفه للوارث .

فإنه لا يقر للوارث ، ويقر بالوارث

فيقول الدافع للنقض : أسوِّى فى الأصل ، وهو حالة الصحة ، بين المحجور وغير المحجور فى هذا الحكم ؟

٣٠٨ — ومثاله : اعتلالُنا فى المجنون إذا أفاق فى أثناء شهر رمضان لا يلزمه قضاء ما فاته بالجنون بأن مالا يلزمه قضاء جميع الشهر ، كذلك قضاء البعض ، كالصبى .

فإذا نُوقض بالإغماء قال المعلِّل : أُسوِّى فى الإغماء بين جميع الشهر وبعضه ؟

فإذا أجاب به المسئول ، وهو ممن يقول بالتسوية فى الجواب عن النقض كان له أن يبنيه على أصله ، وإن لم يذهب هذا المذهب لم يكن له هذا الدفع .

وإن كان سائلا لم يكن له هذا الدفع بالبناء على أصله إلا أن يقبله

المسئول ، فله أن يُلزِمه على أصله فيما يُورده على السائل من نقض كلامه :

وإن قال : أنا لا أدفع النقض بالتسوية ؛ لكن لا أشهر فى العلة من الأوصاف إلا ما لا يشتهر ؛ فأمّا ماعُرِفَ واشتَهَرَ أنه لابد للعلة منه حتى يَسْلَم من النقض .

فإن مثل ذلك الوصف شرطٌ فى كل علة ، ويَعْرِف كل أحد أنه سواء ذُكر أو لم يذكر فإنه من أركان العلة وشروطه ؟

وما اشتهر كونه شرطا فى العلة جاز ذكرُه وتركُه ؛ بل تركه أولى ؛ لأن ذكرَه يُعد عِيًّا فى النظر من المُناظِر :

مثل : ترك ذكر كمال النِّصَاب والحَوْل فى وجوب الزكاة على مال الصبى والمجنون .

والقصد بالاعتلال : أن الصِّغَر والجنون لايمنع من وجوب الزكاة وقد عَلِم كل فقيه أنه لايجب إلا فى نصابٍ بعد حولٍ ، فإذا تركت ذكرها لم يورَدَا على الاعتلال نقضاً له ؟

٣٠٩ — فهل يصح دفع النقض بمثل هذا العذر مع ترك الاحتراز ؟

اختلفوا فيه :

فنهم من قال : يكون دفعا ، والعُرْفُ والاشتهار بين الخصمين فيه أقوى فى دفع النقض من ذكر الاحتراز .

قال هذا القائل: ولمثل هذا لم يُعترض على اعتلال أهل الكوفة فى قتل المسلم بالذمى بأنه يقتل به الذمى، فجاز أن يقتل به المسلم كالمسلم ، ولم يناقضهم بالأب يَقْتُل ابنه فلا يُقتل به ؛ لما بين الخصمين من العُرف والعهد ، فى أنه لابد من الاحتراز به فى كل العلل وإيجاب القصاص .

٣١٠ — والصحيح : أن المعلِّل يجب ألّا يعبر بمثل هذا فيصوِّر علله بما يدفع كل نقض ليتخلص من شغب الخصم بما يكون له موقع .

وقد قال مَن لم ير هذا دفعا : إن الدفع بهذا أَخْيَرُ من الدفع بالتسوية.

وإن قال فى زكاة مال الصبى : لا أدفع النقض لا بالتسوية ، ولا بالعُرف والعهد؛ لكن بأن أقول: تعليلى بلفظ « الجواز » يتضمن التعليل لحكم على المستدل(١) ينتقض أعيان المسائل بعد أن أنكر خصمى جواز وجوب الزكاة فى مال الصبى بكل وجه .

كان هذا الدفع أقوى من الدفع بالفصلين قبلُ .

فلو قال : أنا أدفع هذا النقض عن العلة فى زكاة مال الصبى بأنى قلت : حر مسلم ؛ فهو كالبالغ ، والبالغ والصبى أحدهما كالآخر فى وجوب الزكاة عليهما ؟

لم يكن هذا دفعا ؛ لأنه يطالب بأن الصبى كالبالغ ؟

قلنا : فى الوجوب أو السقوط ؟

فإن قال : لا أُبين ؟

قيل : فإذًا قد جعلتَ الحكم بأن الصبى كالبالغ فى وجوب الزكاة فى ماله ؛ فأين أصله حينئذ ؛ لأن القياس لا بد له من ثلاثة أركان : أصل ، وفرع ، وحكم .

فأنت ذكرت الحكم والعلة فى الفرع ، وهو أنه حر مسلم كالبالغ ؟ فكأنك تقول : وجب أن يكون كالبالغ ؟

---

(١) كلمة غير واضحة لعلها « المستدل » كما أثبتناها ، ويصح أيضا أن تكون « المسئول» .

فتبقى المطالبة بِلِمَ كان كالبالغ ؟ ، إلى أن يورد أصلا : حينئذ يصح ، ويكون قد سوّى بين البالغ والصبى بالردّ إلى أصل ؟

فحينئذ سَلِمَ عن النقض بالحَوْل والنِّصاب !

٣١١ — ومما يُدْفع به النقض :

أن يعلل السائل فى معارضة علة المسئول فينقضها المسئول بأصل لا يُوافقه السائل عليه :

كتعليلنا فى معارضة علتهم فى المنع من جواز القصر فى سفر المعصية بأنه سفر لا يُباح فيه الجمع ، فلا يُباح فيه القصر ، كالقصر من السفر ؟

[ل٣٣ش] فيقول الخصم : هذا لا يستقيم على / أصلى فإنّ كل الأسفار فى منع الجمع وجواز القصر عندى سواء ؛ فتكون هذه العلة على أصلى ظاهرة[1] الانتقاض ؛ فلا أقبله ؛ فإنى المسئول ، وإنما أقبل من الدلالة ما لا ينافيها أصلى ؟

قال له السائل : وليس هو نقض على أصلك ؛ لكنه منع بأن تجعل القصر جوازاً لجواز الجمع أو نفيه لنفى جواز الجمع ؛ فهو على الأصلين جارٍ.

وليس إن كان نقضاً يندفع بمثل ما ذكرت بعد قولك بالقياس ، فكلُّ قياس يلزم به عليك حكم يجب عليك الخروج عن عهدته ؛ وإلا فهو لازم لك فى كل موضع خالفته ، على ما قدمناه قبلُ ؟

٣١٢ — وقوله : إنى لا أجعل علةَ جواز القصر جوازَ الجمع .

قيل : إذا قلت بالقياس وأمكن أن تجعل جواز الجمع علةً لجواز القصر ، واستمرت على الشريعة ، لزمك القول به ؛ أو بيان فساده ، بما يساعدك عليه خصمك .

---

(١) فى الأصل : « ظاهر » .

٣١٣ — وقد يلتبس في دفع النقض بأن يدعي في العلة تفسيراً يخرج به عن النقض . ويكون ما فسر به لفظ تعليله بعضَ مقتضيات لفظ اعتلاله ؛ فيظن الغبي لما رأى فيه أنه من مقتضيات لفظه أنه تفسيره فيكون في التحقيق تخصيصاً للعلة ، ولا يندفع به النقض ، إلا أن يدعي لنفسه أصلا في جواز القول بتخصيص القياس في الشرع !

مثاله — يقول في المرتدة : إنها كافرة ، فجاز قتلها كالرجل ؟

فتقول : منقوض بالمرأة الحربية والذمية ؟

فيقول : أردت « بالكفر » كفر الردة ، ولفظ « الكافر ، والكفر » للكفر الأصلي والطارئ ؟

فيقول له الخصم : أعلم أنك لم تُرِد هذا ، ولو يُورَد النقض على ما أردتَ ؛ لكن على الاعتلال ، وهو عامٌّ في كل كافر ؛ فإذا قلت : أردت النقض ، كأنك قلت : أردت التخصيص ، وخصصتُ منه بإرادتي موضع نقضك ؟

والدفع إنما يكون بأن تُبين من العلة ما يكون خلافَ ما ذكر في العلة من الوصف .

ولو جاز هذا لم تحتج في شيء من العلل إلى تكلف الاجتهاد والاستنباط ، ويكفيك أن تقول : إنه حيوان ؟ فيقتل به كل حيوان أو شخص ؟ فيقتل به كل شخص ، أو موجود ؟ فيقتل به كل موجود ، فإذا نوقض بغيره من الحيوانات والأشخاص والموجودات قلت : لم أرد به ما أردت ؛ لكني أردتُ موضع النزاع .

وقولك : إني فسرت بإرادتي ما قلت ؟

فليس هذا تفسيراً[1] ؛ لأن تفسير اللفظ يأتي ببيان جميع ما تناوله اللفظ ؟

---

(١) في الأصل : تفسير

فأما إذا قلت : أردتُ بعضه ؟

فقد ذكرتَ جزءًا من معنى اللفظ لم تكن قد فسرتَه !

٣١٤ — فإن قيل : أليس يُطلق الواحد منا لفظا عاما ويريد به بعضه ؟

قيل : فيما لك من الألفاظ ؟ فنعم ، فأما فيما تدّعيه دليلا لصاحب الشريعة ؛ فإذا كان لفظه فى حكم عاما ؟ لم يُقبل منك أن تجعله للبعض إذا لم تُثبت بدعواك أنه لصاحب الشريعة .

وبعدُ لم يثبت أن ما ادعيتَ من القياس دليلُ الله ، حتى تَسْلَمَ من سائر وجوه الدفع ؛ فحينئذ تعلم أنه من معانى نصوص الشريعة وألفاظها .

وبالله التوفيق .

٣١٥ — فإن قيل : أليس جوّزتُم دفعَ النقض فى العلة بتعليل فى العلة فيتعيّن أحدُ الضدين اللذين تناولها لفظٌ من ألفاظ الأضداد فى الاعتلال ، كالقُرْء والشفق والسر والشِّراء ، وغيرها[1] ، إذا نقض بأحدها ؟

تقول : أردت الضد الآخر .

كالتعليل فى نفى البِدْعة عن الجمع بين الطَّلَقات الثلاث ؛ فإنه جمع فى عدد الطلقات واقع فى القرء فلم يكن بدعة كجمعه ثلاث طلقات فى السنة[2] فى الطهر ؛ حتى إذا نوقض بالحيض إذا جمعها فى وقته : قال المعلِّل : مرادى بالقُرء ها هنا الطُّهر ؟

قيل : مِنْ أهل النظر من قال : لا يصح به الدفع !

ومنهم من جوّزه وفرّقَ بأن اللفظ العام تناول الجميع بحق الوضع ؛ ولفظ « الأضداد » لا يتناولها معا على الجمع .

---

(١) فى الأصل : غيرهما .

وإنما يختص بواحد لا بعينه فإذا نقضته[1] المعلل فى أحدهما وعين مراده بالتفسير لم يختص اللفظ ؛ لكنه فسره بما هو حقيقة فيه وهو حقيقة فيهما ، لا على الجمع ؛ لكن على البدل ؛ فإذا عيّن بأحدهما لفظ الاعتلال لم يخصّ اللفظ بإسقاط البعض، ولا ترك شيئاً من حقيقة اللفظ ؛ فلذلك صح الدفع به.

٣١٦ — ومما يُدْفع به النقض عن الاعتلال :

أن يمنع وجود وصف الاعتلال فى موضع النقض على موافقة ما فى العلة من الوصف مع اختلافهما فى الحكم :

مثلُ ـ اعتلالنا فى السَّلَم الحالِّ بأنه معاوضة ؛ فصحت معجَّلَة ، كبيع العين فإذا نوقض بالكتابة دفعَه بأنها ليست معاوضة ؛ وإنما هى عقد عِتاق أو عقد إرفاق ؟

وهذا دفع صحيح ، لا بيان أن خلافَ الحكم لم يوجد مع وجود العلة بل العلةُ مفقودة فى موضع النقض .

٣١٧ — وقد تكون العلة فى موضع النقض موجودةً ، لكن الحكم عند المعلل

[ل٣٤ى] فى موضع النقض / على وفق موضع الاعتلال :

مثل ـ أن تنقض هذه العلة فى السَّلَم الحالِّ بالإجارة .

فيقول الدافع : لعمرى الإجارة معاوضة ؛ لكن هى معجّلة ، ومع التعجيل يصحّ ، وضَرْب المدة فيها ليصير المعقود عليه معلوما بها :

ألا ترى أن العقد ينتهى بانتهاء المدة ؛ لا أنه يتعقبها استحقاق أو تسليم ، ولذلك يُسرع عقيبَ العقد فى استيفاء المعقود عليه كما يُسرع فى البيع .

(١) الكلمة فى الأصل غامضة ولعلها كما أثبتنا .

٣١٨ — وقد تـكون العلة والحـكم موجودين فى موضع دعوى النقض غير أن المعلِّل يدعى فى موضع النقض : أن الحـكم ليس كما ذكرت من العلة ؛ وإن كانت العلة التى ذُكِرَت موجودة هناك :

كقولنا فى امتناع انفساخ الإجارة بالموت: إنها معاوضة قابلة للشركة فلا تنفسخ بالموت ؛ فإذا نوقض بموت من أخر الموقوف عليه ؛ فيقول المعلل : عقد الإجارة وإن ارتفع فى الموقوف عند موت العاقد ؛ فلم ينفسخ بموته ، لـكنْ بانتهاء مِلْك العاقد ؟

فإن عاد السائل بأن فى مسألتنا ينتهى المِلْك بموت العاقد رجع قهقرى؛ لأنه عاد من النقض إلى المنع ؛ وذلك لا يُقبل فى حق الجدل ، مع أنه ليس يُمنع لو كان قبل النقض ؛ لأن مِلْك المالك لا ينتهى بالموت على الإطلاق ؛ ولذلك صحت وصيته بما ملك من منافع داره ، وعبده ، ومثلُه لا يصح :

ألا ترى أنه لا يصح وصية العقد فى الوقف ، ولا نقضاء ديونه من الوقف ومنافعه ، بخلاف ما ليس بموقوف ؟

وإن نوقض بالنـكاح فنى العلة ما يدفعه وهو أنه قال قائل للشركة والنـكاح لا يقبلها ، مع أن النـكاح بالموت ينتهى ، لا أن ينفسخ .

٣١٩ — وقد يُدفع النقض ، بأن يكون التعليل لإثبات تأثير يخالفه الخصم فى ثبوته فى الموضع الذى ادّعاه :

مثل : تعليلنا لـكراهة السواك للصائم بعد الزوال بأن العبادة المتعلقة بالفم تتأثر بالصوم ، كالمضمضة فيناقضة بما قبل الزوال :

فيقول المعلِّل : التعليل لإسقاط من لا يجعل للصوم تأثيراً فى السواك وقد أوجبتُه علىّ وإن قلّ زال خلافك ؛ وإنما كان نقضا لو عمّمت بالعلة تأثيره فيه على عموم الأحوال .

٣٢٠ — ومثله : تعليلُنا لمَنْعِ نِـكاح المُحرِم : بأن الإحرام يُحرِّم الوطء فيحرِّم النكاح، كالعدّة ؟

فيناقَض بنكاح صاحب العدّة ؟

فيقول المعلِّل : التعليل لإثبات التحريم بالإحرام، والعدة بحال لا بكل حال، وفى كل عين حتى يُنقض ببعض الأحوال ، أو الأعيان .

وهذا ما ذكرنا أن من التعليل يحكم على الجملة ، لا ينقض بالتفاصيل ، غير أن أكثر ما يكون هذا وصفُه من التعليل يُمكن دفع النقض بالتسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض ، ويتعذر الجواب بالتسوية فى هذا الوضع .

وقد تتعذر التسوية بين الأصل والفرع فى موضع النقض، فيما لا يكون تعليلا يَحكم على الجملة :

مثل : أن تُعلل لإيجاب الكفّارة بالوطء فى اليوم الثانى .

فإذا نوقض بالمسافر ؟

قال المعلل : يستوى فى وطء المسافر اليوم الذى انفرد فيه بالصوم واليوم الثانى فى أن لا كفارة كذلك فى المقيم : وجب أن يستوى الحكم فيهما ؟

وهذا النقض مما يتعذر دفعه بأنه تعليل يَحكم على الجلة ؛ لأن الخصم لا ينفى تعلق الكفارة بالجماع !

٣٢١ — وقد يُدفع النقض :

بأن يُبين المعلِّل أن الناقض تَرَك بعض أوصاف اعتلاله ثم نقضه ؛ كمن يعتل فى المسألة قبلُ بأنه أفسد صوم يوم من رمضان بجماع تامٍّ أَثِمَ فيه .

فيناقضه بالمسافر .

فيقول المعلل : لم يأثم به أو يناقضه بالجماع فى غير الفَرْج .

فيقول : ذلك ليس بتام

أو يناقضه بمن أفطر ثم جامع .

فيقول : لم يفطر بالجماع .

فيكون أسقط النقض بإظهار الاحتراز، وفرّق بما فى العلة بين موضع النقض و بين موضع الاعتلال ، و بالفرق بما فى العلة يدفع النقض، ولا يدفع بما لم يذكر فى العلة .

٣٢٢ — وقد يَدْفَعُ النقض :

مَنْ يقول بتخصيص العلة ؛ فإنْ عَمِلَه السائل لم يُقبل منه ؛ إذ لا مذهب له وإن عَمِلَه المسئول بالبناء على أصله ، فهل يُقبل ذلك أم لا ؟

حُكِى عن أبى حنيفة (٦٣ ت) رضى الله عنه صحةُ القول بتخصيص القياس ، كصحة ذلك فى تخصيص العموم .

فمِنْ أصحابه مَن لم يصحح هذه الحكاية؛ والذى عليه جمهور أهل العلم فى زماننا هذا مع السلف على القول ببطلانه .

ومَن يتعلق به فى دفع النقض أنكر عليه أشد الإنكار ؛ وهجروه فى مجالس النظر .

ورب محتشم من أصحاب الرأى مَن يدفع النقض بهذا الأصل ويدّعيه أصلا يبنى عليه نظره فى دفع النقض فتمنع حشمته من الاعتراض عن مناظرته ؛ فلا يجد السائل ، أو المناظر له بُدًّا عن مناظرته ومتابعته لحشمته !

[ل٣٤ش] غير / أنه يصعُب ـ إذ ذاك ـ مكالمتهُ؛ إذ لا خاطِرَ يرد عليه إلّا ويُورده؛ فإذا بَطَل عليه خاطرُه الفاسد فزع إلى هذا الأصل فتنقطع المناظرة للإفادة والاستفادة؛ ولذلك اتفق النظار فى هذا العصر وسائر الأعصار قبلُ على هجران من يصير إلى هذا المذهب وقطع المناظرة معه؛ لأن من يسلك هذا الطريق فى المناظرة لم يحتجْ إلى كثير علم؛ بل يتفاق فى كل حكم يُثبته أو ينفيه بإيش ما شاء.

فإذا أورد عليه ما يُبطله يقول: خَصَّصْتُ.

والفرق بينه وبين العموم يجوز تخصيصه: أن ما يخص العموم كالمضاف إليه من صاحب الشريعة؛ فيُعمل عند الاجتهاد فى الحادثة بهما على الجمع.

وهذا فى القياس مُحال؛ لأنه يجعل الشىء الواحد علة للنفى والإثبات فى أمر واحد، على وجه واحد؛ فالتناقض لا يُفهم من الخصم ما يقوله.

وضم المخصِّص إلى العموم، كضم الاقتران إلى العلة وقت الحادثة؛ وذلك سائغ، والمجوِّز لتخصيص العلة لا يشتغل بالضم إليه ما يحرسه عن النقض؛ فيبقى ما ذكر للحكمين على التناقض لا يكون أحدهما أولى من الآخر؛ وذلك غاية الفساد ـ أعاذنا الله منه ـ.

٣٢٣ — واعلم أن بعض من يقدِّم من المشايخ كان يجيز دفع النقض بضم زيادة إلى العلة، وكان أكثرُ مناظِرَة المتقدمين على ذلك؛ حتى كانوا أحياناً لا يُضيفونها؛ لكنهم كانوا يفرِّقون بتلك الزيادة بين موضع العلة وموضع النقض.

وكانوا يرون الفقه والمفاقهة هذا!

وحُكى هذا عن ابن سريج (٦٤ ت) من أصحابنا .

واختاره ابن القاص (٦٥ ت) .

وهذا قول بتخصيص العلّة؛ لأنه، وإن أضاف تلك الزيادة إلى العلة، فقد جوّز إطلاقها دون تلك الزيادة؛ ثم يُخرج من العلة نقضها مع وجودها، بخلاف حكمها بتلك الزيادة .

وهو خلاف دعواه فى بدء المسألة؛ لأنه ادّعى تصحيح المسألة بما ادعى من العلة ، ولم تتم دعواه الدلالة؛ فكان انقطاعاً .

وإذا أورد مورد الفرق فيكون فرقا مع وجود العلة بما ليس فى العلة، وذلك لا ينفع العلة ولا يصحّحها ، لأن ما به فرق منفصل عن العلة وما انفصل عنها لم يتعلق بصحيحها به فى موضع النظر .

٣٢٤ — فإن قيل : أليس إبراهيم النبى صلى الله عليه[1] أبطل كلام الخصم بذكر الزيادة على ما ابتدأ به ؛ لأنه احتج عليه بأن الله هو الذى يحيى ويميت فلما قال خصمه : أنا أحيي وأميت ؟ قال : إن الله – مع أنه يحيى ويميت – يأتى بالشمس من المشرق ، وأنت لا تقدر أن تأتى بها من المغرب ؟

قيل : إنما أراد فى الحجاج ؛ لأن خصمه لم يَفهم ما قال حين حسب أن الإماتة هى[2] قتل واحد ، والإحياء إمساك آخر عن القتل ؛ فأورد ما كان أقرب إلى فهمه !

---

(١) قصة الجدل بينهما فى سورة البقرة ؛ قال الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَأُمِيتُ . قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ ، فَبُهِتَ الَّذِى كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [٢٥٨ / ٢] (صدق الله العظيم) .

(٢) فى الأصل : « وهو » .

٣٢٥ — ومثلُ هـذا بين نظّار زماننا جائز ؛ فإنه إذا أورد المسئول ما لا يفهمه السائل : كان له أن يعدل عنه إلى ما هو أسهل ، وإلى فهمه أقرب .

وأيضاً ، فإن خصمه وقف على ما قال ، لـكن أرى قومه أنه يريد بالإحياء والإماتة ما ذَكَر ؛ فليس على قومه مخافة أن تتضح عليه الحجة ويصير قومُه مؤمنين عند ظهور الحجة؛ فعَدَل إلى ما لا يتأتى فيه التلبيس؛ فبهت فى أوله ، وانقطع عن الطعن والدفع والتلبيس فى حاله ؟

٣٢٦ — وإن قيل : العلة إنما كانت حجة مع تلك الزيادة ، وبأن لا يوردها معها فى ابتداء الـكلام : لا يخرج من أن يكون قد أكمل الحجة إذا قرن بها الزيادة ؛ فهو كمَنْ يدع عن وصف فى اعتلاله ، فيدل ـ من بعد الاعتراض والمنع ـ على صحته وثبوته .

قيل : إنما ادّعى تصحيح الحـكم بذلك القَدْر ؛ فلما كشف الخصم أن هذا القَدْر ليس بدليلٍ : استأنف دليلا آخر ؛ لأن مع فقد الزيادة ليس هو ذاك ـ مع الزيادة ـ فهو انتقال مما ظنه حجة إلى غيره ، وذلك انقطاعٌ عن الأول لا محالة !

٣٢٧ — ومما يدل على أنه بالزيادة مُنْتَقِل :

أنه لو ثبت على ما قال أولا : لم يتمكن من تصحيح المسألة به ، وبما بعده يمكنه تصحيح المسألة ؛ وأىّ انتقال أبلغ من هذا ؟

[ل٣٥ى] وهو كمَنْ يتعلق بآية من كتاب الله تعالى ، أو سنة / رسوله فلا يبين بها وجه الحجة : فيضيف إليه من آية أخرى ، أو سنة أخرى ما يتم به الحجة : كان مُنتقلا لا محالة كذلك ؟

وبالله التوفيق .

٣٢٨ — وقد اختلف الذين منعوا الزيادة بعد المناقضة ، بعد أن حكموا بأنه انتقال : أنه متى يكون انتقالا ؟

فمنهم مَن قال : هو انتقال بكل حال ؛ فيكون انقطاعا إذا لم يجد منها بُدًّا فى العلة .

فأما إذا كان معروفاً مشهوراً معهوداً بينهما أنها مما لا بُدّ منه فى العلة لم يجب ذكرها ؛ بل ما بينهما من العُرف والعادة المعلومة فى كونها مع العلة تقوم مقام ذكرها ؛ إذ العُرف فى ذكرِها يكفى عن النطق بها ، كما يكفى فى النقود العُرف عن ذكرِها فى العقود .

فأما ذكر مَن يتعلق — أو ما يتعلق — به :

فمنهم من قال : إذا وجب بالعلة الحكم استغنى عن ذكر من يتعلق به ذلك الحكم ، حتى إذا ذكره مَن بعده لا يكون زيادة فى العلة تقضى على ذاكرها بالانتقال :

كذكر المال الواجب فيه الزكاة ، أو مَن يجب عليه الزكاة .

٣٢٩ — والصحيح أنه متى انتقضت العلة دون ذِكر ما ترك ذكره ؛ فإذا ذَكَرَه مِن بَعد كان انتقالا وزيادة — فى العلة — غير مرضية .

وإن استقامت العلة عن النقض دون ذكرها ؛ فهو حشو فى العلة ، لم يحتج إليه المعلِّل ، إلا لزيادة الإيضاح : زيادةً فى العبارة والبيان .

٣٣٠ — وأما النقصان عن العلة بعد السؤال :

فإن كان يؤثِّر فى دفع الإلزام والنقض : كان فى حكم الزيادة .

وإن كان لا يؤثِّر ، وكان وجود ما يتركه ينقض حشواً فى العلة إلا أن يكون زيادة فى العبارة لزيادة البيان .

والطريق إلى معرفة كون الزيادة والنقصان مؤثِّرَيْن : أنه متى زاد في المعلول بالنقصان ونقض عنه بالزيادة كان ذلك ـ في الحقيقة ـ نقصاناً وزيادة ، وإلا فلا معنى إلا لزيادة ـ في العبارة ـ تجرى مجرى البيان ـ أو العىّ ـ في الكلام .

٣٣١ — ومنهم مَن قال : إذا كانت الزيادة كالأصل في الاعتلال لاتختص بتلك العلة ، ولا بالمسألة : جاز ذكرها مرة ، وحذفها أخرى :

مثل: أن تضيف إلى العلة ذكر صحة ورود البعيد بالقياس، أو ما يدل على صحة العلة والقياس في الجملة .

وهذا أيضاً مما مضى ذكره ؛ إن استقامت العلة دونها كان حشواً وإلا فلا بُدّ من ذكرها .

وقد يدّعى الخصم نقضَ العلة لمخالفتها لنصّ الإجماع،أو نص كتاب، أو نصّ سنة، فإن لم يتمكن المعلل من الجمع بين العلة وما ذكر من النص: تحقق دعواه ، وإن لم يتمكن من الجمع بضرب من التأويل والتخصيص والتلفيق : زال دعوى النقض .

وإن أسقط دعواه مخالفة النص لا بما في العلة : حقق على نفسه دعواه الفساد !

وإن كان إسقاطه لها بما في العلة : سقط ؛ لأنه بيان وجود الاحتراز عنه في العلة .

وقد يدعى نقض العلة بما يتخيل للسامعين أنه نقض؛ فلا يكون نقضاً، إذا تأمله المعلِّل :

مثلُ : تعليلنا لصحة الاستئجار على الحج والأذان وتعليم القرآن بأن

هذه الأعمال مما تجرى فيه النيابة ؛ فصح الاستئجار عليها : كبناء القناطر والرباطات والمساجد .

فإذا نقضوها بالشهادة على الشهادة بأن شاهدَ الفرْع ينوب عن شاهدِ الأصل ، والإجارة على هذه النيابة لاتصح .

وهذا يلتبس ؛ لأن شاهد الفرع لاينوب عن شاهد الأصل ؛ فإن شهادة الأصل على ثبوت الحق ، وشهادة الفرع على ثبوت شهادة الأصل ، بخلاف هذه الأعمال ؛ فإنها بالنيابة عن العامل الأول لو لم يستنبه .

٣٣٣ — وقد يُدّعى على المعلِّل ما يكون أقوى من النقض ولا يُلزم المعلل قبوله ؟

مثل : تعليلهم فى قتل المسلم بالكافر : أنه لما قطع فى سرقة ماله قتل به كالمسلم ؟

فقال لهم أصحابنا : لو كان هذا اعتلالا فى وجوب القود فى النفس لكان بأن يوجب القود فى الأطراف أولى ؛ لأن دلالة قطع الطرف على قطع الطرف أولى من دلالته على القود فى النفس .

وكان يجب أن تُقطع يد المرأة بيد الرجل، ويد الرجل بيد المرأة ؛ لأنه يقطع بسرقة مال الزوجة ؛ فوجب أن تقطع يده بيدها !

وللمعلِّل دفعه بنفس علته بأن حكم القصاص لايُدّعى فى كل موضع

[ل٣٥ش] قصرُه على حكم القطع فى السرقة / وإن تبع أحدهما الآخر فى بعض المواضع؛ لكنه إذا جعله سؤالا فى المسألة كان عليه الجواب إذا أراد الكشف عن الفقه فى المسألة ! ؟

٣٣٤ — وقد يُدّعى النقض بحكم أصل الفرع كقياسهم فساد السَّلَم فى الحيوان على الأطراف ، واللآلئ : بأنه لمّا لم يجز السلم فى أبعاض الحيوان ، كذلك فى جملة الحيوان ؟

فقيل لهم : الأصل فى صحة السلَم بيعُ العين ، والسلَم فرعُه ؛ ويجوز بيع الحيوان ، ولا يجوز بيع أطرافه ؟

فإذا كانت هذه العلة فى أصل هذه المسألة منقوضة بهذا ، كان نقض الفرع به أولى ؟

ولهم دفعُ هذا النقض بالتسوية بين البَيْع والسلم : بأن السلم فى بعض الحيوان مُشاعا جائز ، كما جاز فى البيع ، وفى أطراف معينة لا يجوز بيعاً وسَلَماً ؟

غير أنهم إن دفعوا بهذا الوجه بقى عليهم جوازُ البيع فى حيوان معيّن ، ولا يجوز فى أطراف معينة :

ففى السلم يلزمهم السلم فى الحيوان : جملتِه دون الأطراف ، كما فى البيع ، لكنهم إن دفعوا : بأنا راعينا أحكام السلم فى الحيوان : جملته وأبعاضِه ، لا أحكامَ البيع ؛ فإنهما يختلفان فى كثير من الأحكام ، كذلك ما يختلف فيه كان دفعاً له وجه ! ؟

٣٣٤ — وقد يُدّعى النقضُ بضد حكم العلة بجزء من أجزاء العلة ؟ فيجيب : بأن علتى فى موضع النقض غيرُ موجودة :

مثلُ : قولهم فى العمرة : بأنّها عبادة غير مؤقتة ، وإن كان من جنس المؤقت ؛ فهى كصلاة التطوع مع الفريضة المؤقتة ؟

فيقول الناقض : بعض أركان الحج غير مؤقت ؛ كالطواف ، والسعى وغيرها ، وإن كان بعضها مؤقتا كالوقوف ، ثم الجميع فى الوجوب سواء ؛ ففى العمرة يجب كذلك ؛ وإلا فقد انتقض الكل بالبعض ؟

فيقول الخصم : إذا كان تعليلى بتوقيت العبادة ، ولم ينقض بتوقيت

ببعض العبادة دون بعض ، إلا أن يريد الكشف عن فقه المسألة ؛ فعليه الخروج عن عهدة هذا السؤال وإلّا فإنّ الجدل لا يوجبه .

ويمكن أن يقال : إذا افترق الركنان فى عبادة واحدة فى باب التوقيت فبأن تفترق العبادتان فى التوقيت أحق وأقرب ، مع اتفاقهما فى الوجوب ! ؟

٣٣٥ — وقد يكون النقض بما يؤثر فى الأصل والفرع جميعا ؛ فيكون ذلك أقوى أنواع النقض :

كتعليلهم فى إيجاب الكفّارة العظمى بالأكل والشرب فى نهار رمضان : بأنه فِطر وَقَع بمتبوع جنسه ؛ فكان مُوجبا للكفارة العظمى كالفطر بالوطء .

فنوقضوا[1] بالردة ، فإذا دفعوا هذا النقض بأن الردة لا تختص فى الإبطال بالصوم ؛ بل هى مبطلة لأصل الصوم ، وهو الإسلام ؟

فقيل : إذ الدين الأصل —وهو الإسلام— فكان أبلغ فى كونه نقضاً ؛ لأنه يؤثر فى إبطال الأصل والفرع جميعا ؛ فقولك لا يختص بالصوم ، فإذا أبطل ما الصوم فرعُه كان مُبطلا للصوم الذى هو فرعه ؛ فذلك لقوّته فى الإبطال ؟ !

٣٣٦ — وقد يكون النقض بأن يكون فى مثل حكم العلة نظيرُ العلة : كتعليلهم فى منع ظِهار الذمى بأنه ليس من أهل الصيام ، وهو مما يقع به كفارة الظِّهار ؛ فلا يكون من أهل العتق — فى هذه الكفارة — .

فقيل : وهو ليس من أهل الصيام فى كفارة القتل ، وكفارة اليمين ،

---

(١) فى الأصل : « فلو قضوا » .

وهو من أهل الكفارة فى هذين ، وقد لا يكون من أهل نوع من الكفارة ، ويكون من أهل نوع آخر فى تلك الكفارة ، كالعبد لا يكون من أهل الكفارة بالمال ـ وهو الإطعام والعتق ـ وهو من أهل الكفارة بالصيام فى الظِّهار وغيره .

وقد تُنْقَض العلة بنظيرها إذا وجد فى موضع ، أو فى موضعين بخلاف حكمها طرداً وعكساً :

كما قال أصحابنا فى المنع من التيمم بغير التراب ؛ بأن الزرنيخ لم يخلق منه آدمى على وصفه ؟

فقيل : أليس الماء القراح لم يخلق منه الآدمى على وصفه وجاز التطهر به ـ والمنى خلق منه الآدمى على وصفه ولم يجز الوضوء به ـ ومتى كانت العلة فى الماء منتقضة وهو أصل الجامد فى الوضوء كان انتقاضها فى بعض الجامدات أولى .

ودفع مثل هذا النقض باللفظ يصعُب .

٣٣٧ ـ وقد تكون العلة وصفاً فتنتقض بمن وصف ذلك الوصف كتعليلهم : بأن ما طهر جلدُه بالدباغ طَهُرَ بالذكاة كما يؤكل .

[ل٣٦ى] فينتقض بأن دباغ المجوسى / يطهِّر الجلد ، وذكاتَه لا تطهر والمحرِم يطهِّر بالدِّباغ جلد الصيد ، ولا يطهِّر بذبحه جلده .

وقد ينقض بما يقرب من المعـلول ، أو يكون من جنسه ، أو جنس أصله ـ كقولهم فى لحم الفرس : إنه من ذوات الحافر الأهلى ، كالحمار فينتقض بالحمار الوحشى .

ووجه ـ القرب أن الحمار إلى الحمار أقرب ، ثم اختلفا ؛ فبأن يختلف الحمار والفرس ـ وأحدهما أبعد من الآخر ـ أولى .

وقد تتفق الشاة والخنزير في الظلاف ـ ويختلفان في التحليل والتحريم ؟

وهذا يُبيِّن ضعف الاعتلال : طرداً وعكساً !

٣٣٨ — وقد يكون النقض :

بأن يكون التعليل بوصف بعبارة فينتقض بقريب من تلك العبارة ـ كقولهم : إن الوطء في الحج ـ بعد الأمن من الفوات ـ لا يُفسده ؛ لأنه أمن الفوات كبَعد الرمي الأول ـ وهو الجمرة ـ فينتقض بالعمرة ـ وهي من جنس الحج ـ والفوات فيها ـ أبداً ـ لا يكون ؟ .

ومثله ـ اعتلالهم في وجوب الجزاء على الدالّ في الصيد ؟ ينتقض بالدلالة على صيد في الحرم يقتله مُحِلٌ فيه .

وكذلك اعتلالهم في وجوب جزاءين فأكثر إذا كان الصيد واحداً قتله جماعة ، قياسا على كفارات على جماعة في قتل مسلم واحد ؟

ينتقض بجماعة قتلوا صيداً واحداً في الحَرَم .

٣٣٩ — والنقض في هذه المسائل ـ وإن لم يكن في موضع التعليل ـ فهو بجنس ماوقع به التعليل في موضع آخر ؛ والدفعُ بمثل ماقدمنا من النقوض يقع بالبيان في الكشف عن فقه المسألة ؛ فحسن حينئذ النظر بين الخصمين في الإلزام والدفع ؛ فلهذا أطلنا الكتاب بذكرها .

وبالله التوفيق .

٣٤٠ — واعلم أن أقوى أنواع دفع النقض : أن تبين من لفظ اعتلاله مابه يقع الاحتراز عن النقض فتكون العلة بأوصافها ، أو بنقض أوصافها مفارقا لموضع النقض ؛ فيكون موضع النقض عَرِيًّا عن تلك الأوصاف ، أو عن ذلك الوصف الواحد ؟

فإذا بين المعلِّل ذلك فقد فرق بما في العلة بين موضع تعليله وبين موضع النقض ؛ فيكون فرقا بعد النقض بما في العلة ؛ فيصح ؟

وإنما لا يصح الفرق بعد النقض بما ليس في العلة ذِكرُه فيكون تحقيقا وتأكيداً للنقض ؟

فإن احتال السائل بعد علمه بالاحتراز في العلة عما يورده من النقض وعَدل في العبارة عن لفظ النقض إلى دعوى الفقه : بأن ما أوردته إنما أوردتُه على معنى ألفاظك لا على ألفاظك ؛ فهل يلزم المعلّل الجواب عنه إذا ادعى لزوم ما أورده على معنى لفظه ؟

٣٤١ — فنهم ـ من قال : يلزمه الجوابُ عنه ؛ لأن المعنى هو المقصود باللفظ فإذا وجّهه على المعنى كان أقوى ؟

وأيضا ـ فإن موضع النقض إذن يساوى موضع التعليل فى المعنى مع اختلاف الحكم ، فإما مقاما واحداً ـ وإن اختلفا ـ فى صنعة العبارة !

٣٤٢ — ومنهم ـ من قال : لا يلزمه الجواب ؛ لأنه لا يفارق موضعُ الاعتلال موضع النقض باللفظ ـ إذا كان اللفظان لم يوضعا لشيء واحد ـ إلا وقد افترقا لا محالة فى المعنى ؛ لأن اختلاف الأسامى يدل على اختلاف المعانى ـ إذا لم تكن الألفاظ والأسامى من أسماء الترادف .

فإذا لم يتجه السؤال على اللفظ ؛ فإنما يتوجه لسقوطه عن معناه فيبين سقوطه عن موضع الاعتلال إذن لفظا ومعنى ؟

ولأن ما يُدعى أنه يرد على المعنى دون اللفظ فالفقهاء يسمونه : « كَسْراً » وذلك لا يكون قط إلا بترك بعض أوصاف العلة ؛ ثم الإلزام على الباقى ، ونقضُ الاعتلال غير متعذر على أحد ؛ فلو عُد سؤالا لم ينفع

الحد فى طلب الأوصاف المجتمعة لإيجاب الحكم عقلا وشرعا، وذلك ساقط بالإجماع .

ولأنه إذاً لم يلزم النقض على اللفظ معناه ؟ وإنما يتوجه عليه أن يوجّه لقرب أحدهما بالآخر ، أو لضرب من الشبه بينهما ؛ فلا بد إذاً من معنى يجمع بين موضع النزاع ، وبين الموضع الذى منه يوجّه السؤال ؟

وإذا جمع بينهما بمعنى فقد عارض معناه بغيره ، وسقط دعواه المناقضة على اللفظ والمعنى جميعا .

٣٤٣ — وللمعارضة درجة أخرى غيرما ادّعاه ، ومحلّها غير محل المناقضة؛ وهو يدعى أنه وقف فى مكان من يناقض دون من يعارض،فلا يقبل منه هذا الإلزام وجه ـ سواء جمع بمعنى أولم يجمع ! ؟

وأماقولهم ـ إن المقصود هو المعنى ، فإذا تَوَجَّه الإلزام على المعنى : كان قادحا فى المقصود ؛ نخطأ جدًّا ؛ فإنه لوتوجّه على المعنى لما وقع الاحتراز بلفظ آخر فى ذلك المعنى ـ وبيّنا أنه لايتوجه على المعنى ، كما لم يتوجـه على اللفظ ؟

[ل٣٦ش] وبهذا يسقط/قولهم : إنهما إذا استويا فى المعنى قاما مقاماً واحداً فى اللفظ ؛ فإنا بينا أن أحدهما لايقوم مقام الآخر، لافى المعنى ولافى الصورة ـ فمن قال : هذا الإلزام غير مقبول،ولايجب قبوله كفاه فى دفع هذا السؤال. المنع المحض ؟

ومن قال : يجب الجواب عنه سماه مرة : إلزاماً على المعنى ، ومرة : كسراً للاعتدال .

٣٤٤ — ومثاله ـ مانقول فى إضافة الطلاق إلى « الشّعر » وغيره من الأعضاء :

بأنه عضو مستمتع به لحق النكاح ؛ فالطلاق – بالإضافة إليه – نافذ ؛ كالرأس ، والفرج .

أو يقول : جزء متصل بها اتصال خِلْقة ؛ فهو كالرأس والفرج وكجزء من الجملة لا بعينه .

فيقول الملزم : إن «البزاق» منهاف معنى «الشَّعر» فى صحة الاستمتاع به ، ويفارقه فى إضافة الطلاق ؟

فيقول الدافع : « البصاق » ليس بعضو ، ولا جزء متصل اتصالَ الخِلقة .

فمن يمنع هذا الإلزام يقول : يكفينى هذا القدْر فى الدفع ؛ فإن « البزاق » فى المعنى بخلاف العضو وفى الاستمتاع يكون أحدهما بخلاف الآخر لا محالة !

فإذا قال : هما فى الاستمتاع سواء .

فيقول المجيب : لا سواء .

فيقول الملزم : وإن تفاوتا فى قدر الاستمتاع اتفقا فى أصل الاستمتاع؟

فيقول المجيب : إذا قرنتَ الاستمتاع بالعضو ، فقد قصدت إلى استمتاع مخصوص ، فلا ينقض باستمتاع يخالفه .

فيكون هذا بياناً لاختلافهما فى اللفظ والمعنى جميعاً ؛ ومَن قبله ورآه سؤالا : يفرِّق بين الاستمتاعين – بالكمال والنقصان – والغلبة فى أحدهما ، والندرة فى الآخر .

فإذا قال الملزِم : أوردتُه مورد النقض فى المعنى ؛ فلا أقبل الفرق .

٣٤٥ — قيل : إذا وجّهته على المعنى فُرِّق بافتراقهما فى المعنى ؛ لأن قصدك الإلزام على المعنى ؛ فإذا فرِّق بينهما بالمعنى زال تحقيق الإلزام على المعنى ؛ لأنه

كشف أن المعنى الذى وجد فى موضع الاحتجاج معدوم فى موضع الإلزام، فصار كبيان الاحتراز بوصفٍ فى العلة لا يوجد فى موضع النقض — ولأجل هذا كان له دفعُ هذا الإلزام بمذهبه — وإن كان لا يوافقه عليه الملزِم — كما له الاحتراز بوصف لا يوافقه عليه خصمه ؛ ولأن الإلزام إذا جاز بغير المتفق جاز النقض عليه بغير المتفق .

ألا ترى أن السائلَ يُلزم المسئول من القول بدليل الخطاب مالا يقول السائلُ به ؟ .

مثل — أن يقول فى بيع مالم يره : إن النبى عليه السلام قال : « لاتبع ماليس عندك ؟ »(١) .

فإذا قال السائل : دليله أن ماعنده جاز بيعه — وإن كان فى كُمّه وجَيبه ولم يره — ويلزمك القول به .

٣٤٦ — وقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل »(٢) .

فيقول : وإذا نكحت بإذن الولى وجب أن يجوز بحكم دليل الخطاب ؛ فإنه يقول به ؟

فالمجيب أن يقول : وإن قلت بدليل الخطاب فلى عذر فى هذا المكان منعنى من القول به ؟

فإن قال : وماذلك العذر ؟

كان له أن يبين وألا يبين ؟

والعذر فيه أن يبينه بأن يقول :

---

(١) أخرجه ابن ماجه : تجارات ٢٠ — البخارى : بيوع ٥٥ أبو داود : طلاق ٧ — الترمذى : بيوع ١٩ النسائى ٦٠ ، ٧٢ — ابن حنبل ٥ : ٢٥٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ . وللحديث صيغ أخرى .

(٢) أخرجه : أبو داود : نكاح ١٩ — الترمذى : نكاح : ١٤ — الدارمى : نكاح : ١١ — ابن حنبل ج ٦ : ١٦٦ .

لو قلت بدليل الخطاب لزمنى ترك النطق ؛ لأنى إذا جوزت [بيع][1] ماعنده ـ إذا لم يره ـ لزمنى [أن][1] أجاريه إذا لم يكن عنده ؛ إذ لا مفرّق بينهما.

فمَنْ قال به فى أحدهما لزمه فى الآخر ؟

كذلك لو جوّزْت لها أن تعقد النكاح بنفسها ـ بإذن الولى ـ لزمنى إجازته بغير إذنه ؛ إذ لا فاصل بين الحالين والموضعين ؟

فيكون هذا الدفع مقبولا بالاتفاق !

فبان أنّ دفع الإلزام بما يختص به مَن يورد عليه الإلزام كاف[2] وإن لم يوافقه عليه خصمه .

ومثله تقول مع من ينفى القياسَ أو العموم أو ظواهر الألفاظ أو الآحاد أو الإجماع .

فإن قيل ـ لو كان الإلزام بالمتفق ، هل يلزمه الدفع بمتفق ؟

قيل : لا ـ على ماذكرنا فى النقض .

ومثاله من المعانى ـ أن تقيم الدليل على جعل « التصرية » عيبا فتقول : إن صحّ الرد فلم أوجبتَ معه رد شىء آخر ؟

فإذا بين فيه عذره ـ على أصله ـ كفاه ؛ لأنه إلزام بالمختلف ـ وإن صوره متفقًا ـ بأن يقول :

اتفقنا على أن الرد بالعيب لا يصح مع إلزام ردّ شىء آخر .

فله أن يجيب بما لا يقول به الخصم .

وقد قيل : إذا كان الإلزام بالمتفَق : يجب أن يكون النقض عنه بمتفَق؟

وليس بصحيح ـ ولا يعدُّ هذا الخلاف ؛ فإنه قاله من لا بصيرة له بمواقع الجدل .

وبالله التوفيق

---

(١) زيادة يقتضيها سياق المعنى .

(٢) فى الأصل : كافى .

الفصل الثامن

[ل ٣٧ ي] فصل فى الكلام فى / القلب والعكس

٣٤٧ — واعلم أن القلبَ والعكس : ضربٌ من المقابلة ، والمقابلة تقع فى الدعاوى التى فى المذاهب وغيرها .

وتقع فى الأسئلة .

وتقع فى الأدلة والمعانى .

ثم من المقابلة ما يسمى مُعارَضَةً محضة ، ولا يسمى قلباً وعكساً ، وسنذكر ذلك فى باب المعارضة[1] ، إن شاء الله عز وجل .

ومنها - مع كونه مقابلة - عكسًا وقلبًا ، ويسمى فى الظواهر والنصوص : اشتراكا ، وفى الدعاوى : مقابلة .

وأكثر ما يقع ذلك فى العقليات :

مثل - أن يدعى مدع بأن العلم بوجوب شكر المنعم - فى الجملة - ضرورة ، ويقبح « الكذب » الذى لا يدفع ضرراً ولا يجلب نفعا ، وبالضرر المحض الذى هو الظلم ضرورة .

فيقلب عليه كلامَه ويقابله بنقيضه فى دعوى الضرورة ؛ وهو أنه إذا قيل له : هل عرفت صحة ما قلته ضرورة أو لا ؟

فإن قال : لا ، بطل دعواه « الضرورة » فيما ادعاها فيه ؟

وإن قال : نعم ، قوبل بأنه ما أنكرت من أن مخالفك يدعى فى فساد قولك العلمَ به ضرورة ؟

(١) فى الأصل : « المعاوضة » .

فإن قال : ولِمَ إذا ادّعيت ذلك ضرورة كان لك الدعوى ضرورة؟

قال : لأن المعلوم ضرورة يشترك فيه أهل الضرورات ، وهم : الذين كملت عقولهم ؛ فإن جاز لك الانفراد بدعوى الضرورة فيما فيه الخلاف جاز لخصمك دعوى الضرورة ، على عكس دعواك فى ذلك الموضع بعينه؛ إذ ليس بعض المدعين[1] فى الانفراد بدعوى الضرورة أولى من بعض ؟

٣٤٨ — وقد يصير الخصم فيما ينفيه إلى إثبات عين ماينفيه فى دفع الخصم ؛ فيقلب عليه سؤاله ودعواه :

كنُفَاة النظر : ينفون النظر جملة بضرب من النظر ؟

فتقلب عليه : بأنك أثبتّ مابه نفيت ماأثبت ؛ فلايسلم لك سؤال ولا كلام إلا ويسقط بقلبه وعكسه فى عينه يسقط عن المسئول أو الخصم كُلفة الرد والجواب بنفس مايورده أبداً ؟

٣٤٩ — وقد يكون السؤال مقلوبا بعوده على السائل فى مثل مايروم من الخلاف لما أثبته المسئول :

مثل ـ أن يسأل فيقول :

لِمَ خص الله الصلوات بالخمس ـ دون الست ، أو السبع ، أو العشر ؟

فيقال : ولو خص بما زاد عليها أو نقص كان هذا السؤال قائما !

وكذلك إذا سأل بمثل هـذا عن أعداد الركوع ، أو السجود ، أو الركعات ، أو الأركان ؟

وكذلك إذا قال : لِمَ خص الحج فى العُمر بمرة ـ دون مرتين أو أكثر؟

وكذلك إذا قال : لِمَ خص الزكاة نصبها وفروضها بما قُدِّر دون غيرها ؟

(١) فى الأصل : « المدعيين » .

وكذلك إذا قال : لِمَ خص من جملة الأشهر بالصيام رمضان دون غيره ؟

وغير ذلك من المقادير في الأنكحة والطلاق والعدد والحول في الرضاع.

عاد عليه السؤال ، ولو كان الأمر بخلافها .

ولو أورد معتزلي قدري – أو من يسلك طريقتهم – أن الله علم المصلحة في هذه ؟

ينقلب عليه الكلام : بأنه لِمَ وجب أن يرتّب علم الله تعالى حتى لا يكون في معلومه من المصلحة إلا هذا ؟ والعالِم [(1) الله سبحانه وتعالى](1) أزلي ، والمعلوم حادث ؛ فكيف يجوز أن يقال: إن الحادث إذا وقع يجب أن يُعلم أنه لا يقع إلا على وجه واحد لا يجوز خلافه ؛ حتى لو استقر الشرع على خلافها فيها كلها لكان هو المصلحة فيها كلّها ؟

فلا ينفك هذا أيضاً عن القلب والعكس !

٣٥٠ — ولو ادعى من لا عَجَّزَ الله في أفعاله وتصرفه : أن لا مصلحة في التكليف والتعبُّد ، بل المصلحة – كلُّ المصلحة – في أن يخلقهم في الجنة حتى يَسْلموا من آلام مصائب الدنيا وعقوبات الآخرة في أكثرهم على التأبيد والخلود .

ويقول : من ملك ما ملك – على الإطلاق – من غير تقييد في ملكه ولا توقيت لِمَ يتوجه في شرائعه وتكاليفه مثلُ هذا السؤال ؟ ولذلك قال : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [٢٣ / ٢١] .

وقد ترى العجب من كلام الخصم أو مذهبه بما ينقلب عليه من الخصم مثله تعجبه .

---

(١) إضافة من عندنا تفاديا للبس .

كتعجبهم فى التيمم ، فيقولون :

هل رأيتم طهارة تَصْلح لفريضة ، ولا تصلح لغيرها من الفرائض ، أو لأكثر من تلك الفريضة ؟

فيقول خصمه : وهل رأيت وضوءا يصلح لصلاة ـ فى وقت ـ ولا يصلح لمثل تلك الصلاة ـ بعد ذلك الوقت ـ فى وقت آخر ! ؟

ومثلُه تعجبهم ، بأن كيف عرف القائف بأن يدعى امرأً حتى يلحقَه بأمه ؟

فيقلب ، بأن كيف تلد المرأتان ولداً واحداً حتى يلحقه بهما ؟

[ل٣٧ش] ومثله ، قولهم : ما رأينا قرعة أكيس من قرعتكم / كيف يميز بين الحر والعبد ؟

فيقلب فى مثله ونظيره ـ وإن لم يكن فى عينه ـ بأن يقال : وهل رأيتم من دلو أكيس من أبى حنيفة رضى الله عنه كيف ميز بين النجس والطاهر فى ماء واحد اجتمع الجميع فى بئر واحدة ؟

ومثله فى العقليات كثير ؛ كقول نفاة الرؤية :

لو كان الله تعالى مرئيا لصح أن يقابَل ويُلمس ؟

قيل : ولو كان موجوداً لصح أن يقابَل أو يُلمس ؟ أو يُحمل ؟

فإذا قالوا : وقد يكون موجوداً ما لا يقابل ؟

قيل : وكذلك يُرى ما لا يقابل ولا يُلمس .

ومثله قول الكرامية : الكلامُ هو القدرة على القول ؟

فيقلب فيقال : بل القول هو القدرة على الكلام !

ومثله قولهم : لا بدّ للقدرة من حياة المحل . والعلم والإرادة تجوز دون حياة المحل ؟

يقلب فيقال : والعلم والإرادة لا بد لهما من حياة المحل ، والقدرة لها بد من حياة المحل .

وكذلك إذا قالت النصارى : الله جوهر واحد ، ثلاثة أقانيم ؟

يقلب فيقال : إنه أقنوم واحد ، ثلاثة جواهر ؟

وكذلك إذا قال أصحاب الرأى : الحكم بالشهادة على عتق العبد — مع إنكار العبد لعتقه — لا يصح ، ويصح فى الأَمة ؟

يقلب فيقال : والحكم بالشهادة على عتق الأَمة — مع إنكارها — لا يصح ويصح فى العبد ؟

وكذلك إذا قال فى جنين الأَمة : فى الذكر نصف عشر قيمته دون الأُنثى .

يقلب فيقال : وفى الأُنثى نصف عشر قيمته دون الذَّكَر .

وقد يقع مثل هذا فيما طريقه الاستدلال .

مثلُ قولهم : إذا أجزتم السلم حالا فأجيزوا الكتابة الحالَّة .

قُلب عليهم :

بأن قيل : وأنتم إذا أوجبتم الأجل فى السلم؛ فهل أوجبتموه فى الكتابة؟

ومثلُه قولهم فى البسملة : إنها ليست من كل سورة ؛ لأنه لا يكفُر من نفاها ؟

فيقلب ، بأنه لا يكفر مثبتُها فى كل سورة وجب أن تكون منها .

٣٥١ — وقد يكون كلام الخصم بالقلب أَوْلى ؟ مثلُ قولهم :

باعتبار الطلاق بالنساء أن الحر إذا ملك فيما يملك من المنكوحات الأربع اثنى عشر طلقة ، والعبد فى المنكوحة على النصف من الحر ؟

وجب أن يملك فى حرته نصف طلقات الحر ، وهى ست ؟

فيقلب ، فيقال : العبد لا يساوى الحر فيما يملك من الطلاق فى الحرتين . فإذا ملك الحر فى الحرتين ست طلقات ، فالعبد يجب أن لا يملكها فيهما ، وإلا استويا فى الطلاق فى الحرتين ؛ فكان ما قلتموه بالقلب أولى ؟

وقد يكون القلب بأن يستدل القالب بخلاف ما استدل به المستدِل فى غير الوجه الذى استدل به على الضد : بما استدل به .

كاستدلالهم فى الخمسين من البقر : أن فيها مُسِنَّة ورفع بأن السن الواجب فى زكاة الغنم ابتداء إذا عاد وجوبها فإنما يعود بعد وقصين ببنت لبون تجب فى ست وثلاثين ، وتعود بعد ست وسبعين ، وهو عود بعد وقصين .

فيقول القالب : أليس العائد فى زكاة الغنم إنما يعود بعد سن الكامل ، لا بعد كسر وشقص ، حتى لا يكون بينه وبين ما قبله كسر .

وكذلك إذا قالوا هاهنا : وقص البقر لا يزيد على عشر كالوقص بين الثلاثين والأربعين .

فيقول القالب : وقص البقر يمتد إلى ألا يجب فيها كسر ، كالوقص الأول .

٣٥٢ ـ وأما الاشتراك فى النصوص والظواهر

يكون على وجوه :

منها ـ أن يشترك فى المسألة الواحدة فى موضعين متضادين يستدلان جميعاً بالخبر الواحد ؛

كاستدلالهم فى توريث ذوى الأرحام بقوله عليه السلام : « الخال وارث من لا وارث له » (١) .

---

(١) أخرجه أبو داود : فرائض ٨ ـ الترمذى : فرائض ١٢ ـ ابن ماجه : ديات ٧ فرائض ٩ ـ الدارمى : فرائض ٣٨ ـ ابن حنبل : جـ١ ٢٨ ، ٤٦ ، جـ ٤ ص١٣١ .

قالوا : فجعله صاحب الشريعة وارثاً إذا لم يكن وارث آخر ؟ فيقلب عليهم ذلك إذا كان معه أحد الزوجين وجب ألّا يرث؛ لأن ههنا وارثا .

وإذا كان معه عمة . فالخال وجب ألّا يرث الثلث إذا ورثت العمة الثلثين بظاهر الخبر ؟

فالقالب جعله دليلا على الخصم فى موضعين ؛ فكان قالباً ، ويكون مع ذلك أولى بالاستدلال ؛ لأن الخبر يشهد له فى موضعين ، ولهم فى موضع واحد !

٣٥٣ — وكذلك إذا استدلوا فى سقوط الكفارة عن عمد القتل:أن الله تعالى قال: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ ؟ [من الآية ٩٢/ ٤]

قالوا : فخص الخطأ بذلك ؛ فوجب اختصاصه به ؟

فيقول القالب : الخطأ كما يكون ضد العمد فقد يكون ضد الصواب ؛ [ل٣٨ى] فوجب تعلقها / .

أعنى الكفارة بضد الصواب ، كما تعلقت بضد الخطأ ؛ لأنهما جميعاً فى اللغة : خطأ .

٣٥٤ — ومن ذلك استدلالهم فى المنع من قلع الساحة بعد البناء عليها بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام [1] » ؟

قالوا : وفى قلعها ضرر على الغاصب ، فوجب أن يمنع ؟

فيقول القالب:وقد يحتاج المغصوب منه إليها لبنائه لا يجد مثلها الصالحة لبنائه ؛ فلا يلحق به الضرر فى المنع من القلع .

ويزيد القالب : بأن الغاصب بعد الضرر أولى ؛ لأن الأمة أجمعت على

(١) عن ابن عباس ـ الكنز الثمين ـ حديث رقم ٤٤١٢ .

أن لابد من إلحاق ضرر به ، وهــــو إلزام القيمة ؛ فكان حمل الخبر على دفع الضرر من المغصوب منه أولى ـ إذا لم يكن بد من إلحاق الضرر بأحدهما .

ومثله ـ استدلال الخصمين بأن القُرء على ما بيناه قبلُ .

٣٥٥ ـ وقد يشتركان فى آية قرئت بقراءتين، تكون كل واحدة منهما لأحد الخصمين، كقوله سبحانه : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ـ إلى قوله ـ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ [من الآية ٦ / ٥] .

فَمَنْ جَوَّز المسح تعلق بالخفض عطفا، ومن مَنَعَ المسح تعلق بالنصب، وحَمَلَ الخفض على المجاورة بالإعراب .

٣٥٦ ـ وقد يحتمل الظاهر الواحد تأويلين ، يشهد لكل واحــــد منهما تأويل ، ثم يشهد لأحدهما ظاهر آخر ؛ فيصير بما صار إليه من التأويل لأجله أولى ؛ كقوله عليه السلام : « إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحرّ الصواب » ؟[1]

قالوا : أراد بالتحرى الاجتهاد ؛ ونحن قلنا : أردنا بالتحرى القصد إلى الصواب بالبناء على اليقين .

ويشهد لهذا التأويل قوله عليه السلام : « فليُلغ الشك وليَبْن على ما استيقن »[2] .

٣٥٧ ـ وقد يشتركان فى الظاهر على وجهين ، أحدهما يكون إلى الفهم أسبق وأسرع ، فيكون أولى ، كقولهم فى المنع من جمع الطلقات : بأن الله سبحانه قال : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

---

(١) أخرجه البخارى : صلاة ٣٥ ـ مسلم : مساجد ٨٨ ، ٨٩ ـ أبو داود : صلاة: ١٩٠، ١٩١، ١٩٣ ـ النسائى : سهو : ٣٤ ، ٣٥ ـ ابن ماجه: إقامة : ١٣٢ ، ١٣٣ ـ مالك : نداء: ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ـ ابن حنبل : ج١: ١٩٠ ، ١٩٣ ، ٢٠٤، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٣٧٩ ، ٤٢٩، ٤٣٨ ، ٤٥٥، ج٣: ٧٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ .

(٢) أخرجه النسائى : سهو: ٣٤ ـ ابن ماجه : إقامة : ١٣٢

قالوا : فوجب التفريق بظاهر الآية ؟

فقلنا : بأن تفريقهما فى طهر واحد يسبق إلى الفهم وأسرع !

وقد يستدلان بظاهر واحد ، كل واحد منهما فى أحد شقى المسألة .

كقولهم فى العبد يملك ثلاث طلقات فى الحرة ؟

فإن الله سبحانه قال : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

ثم قال : ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ ﴾؟[من الآية ٢٣٠ / ٢] .

فيقول أصحابنا فى الحر يملك نكاح أمة ؛ فيملك ثلاث طلقات لهذه الآية — والخطاب بالحر أولى ؛ لأنه أكمل .

٣٥٨ — وأما التعلق بالقلب والعكس فى المعانى :

فعلى وجوه :

منها : ما يبتدئ به المستدل استدلالًا بالعكس .

وقد اختلفوا فيه :

فمنهم من رآه حجة ، وهم أصحاب الرأى .

ومنهم من لم يره حجة ، وهم أصحاب الشافعى رضى الله عنه وحقيقته إيجابُ ضد حكم الطرد به :

مثل : قولهم : لو صحّ الاعتكاف بغير الصوم لما صار بالنذر صفة فيه ، كالصلاة ؛ لمّا صح بغير الصوم لم يصر بالنذر صفة فيها .

وهذا تعليل علة للنفى وقصدُه الإثبات ، وهو إيجاب الصوم فى الاعتكاف ، غير أنه استشهد بالصلاة على النفى ليجعله حجة فى إيجاب الصوم ، وإن كانت الصلاة على مضادة الاعتكاف فى هذا الحكم .

وهذا فاسد عندنا ؛ لأن القياس هو إلحاق الفرع بأصل لعلة تجمعهما في الحكم .

وهذا القائس قد ألحق الفرع بأصل يناقضه ويضاده في الحكم المطلوب ؛ فأوجب في الفرع نقيض الحكم المطلوب في الأصل .

ولا فرق بين ألّا يجد أصلا لفرع عند القصد إلى القياس وبين أن يصير إلى أصل لا يشهد لما يطلبه من الحكم في الفرع ، ولا يوجد فيه حكم الفرع بوجه ، وذلك محال .

٣٥٩ — وأيضا : فإن مَن طلب حكما من أصل ليس فيه ذلك الحكم وفيه ضد ذلك الحكم ونقيضه ؛ كمن يطلب العدم من الوجود ، أو الوجود من العدم ، والموت من الحياة ، والجهل من العلم ، وحكم السواد من البياض ، وحكم الحدث من الأزل ، والراحة من المشقة ، والاستراحة من التعب في الأعمال الشاقة .

وكمن يطلب حلاوة العسل من الصبر أو الحنظل ، إلى غير ذلك من الأحكام المتضادة .

ولأن القياس إلحاق الفرع بنظيره ، وهذا إلحاق بخلاف على نقيضه ؟

ولأن من اعتل لحكم بما لا يجد له أصلا : يكون مدعيا في تعلق الحكم بتلك العلة ، يشاركه خصمه فيها على نقيض دعواه ؛ فإذا صار لإزالة المشاركة في الدعوى إلى أصل على نقيض دعواه في التعليل آكد دعوى الشركة للخصم على المخالفة في موضع التعليل .

[ل٣٨ش] ٣٦٠ — وأيضا : فإنه إذا لم يذكر أصل الاعتلال كان معتمدا / على صرف المقالة ، ومحض الدعوى في موضع الحاجة إلى البرهان ؛ فإذا صار إلى أصل

لا يقول بحكمه ؛ لمضادّته لما يدّعيه بقيَ على ما كان عليه من صَرْف الدعوى، ولم ينفعْه ما أقر بألّا يجد الحكم المطلوب من الأصل الذى صار إليه .

٣٦١ — فإن قيل: إذا ذكر العلة واستشهد بعكسها فى خلاف حكمها كان مِنْ أبْيَن الأدلة على صحة قياسه ؛ لأنه قرن تعليله بعكسه ؛ وأقوى العلل ما انعكس فى خلاف حكمه .

قيل : قولكم إذا ذكر العلة خطأ ؛ لأنه إنما يكون ذاكراً للعلة إذا وجدها فى أصل على وفاق حكمها ، ثم يستشهد بعكسها فيكون أقوى ؟ فأما وليس لها أصل ؛ فمتى تكون علة .

واستشهاده بعكسه ردٌّ منه لها إلى أصل ، وذلك الأصل فى الحكم على نقيض تلك العلة ؛ فكيف يكون شاهداً لها فى حكمها وحكماها على التناقض والتدافع ؟

٣٦٢ — فإن قيل: إذا كان مجرد العكس فى الاعتلال يصيّر الاعتلال حجة موجِبة فى العقليات ؛ فهلا كان كذلك فى الشرعيات .

قيل : العقل والشرع فيه سواء ؛ فإن العلة متى انفردت عن طرد فى أصل لم يصح ، بعكس حكمها فى أصل آخر !

فإن قيل : أليس قال الله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [من الآية ٢٢ / ٢١] .

وأراد بذلك بيان توحيد الإله ، وأنه واحد ؛ لكنه استدل بفساد العالم وعدمه على نفى الإلهية ليعلم بوجود العالم وَحْدة الإله ؟

قيل : إنما استدل على نفى الإله بفساد العالم ، وليس هو استدلالا بالعكس ؛ لكنه بالطرد فيما أشار إليه ؛ ولم يستدل بفساد العالم على أنه

إله واحد ، لكن بوجود العالم استدل على الوحدة ، وبفساده على التعدد ، وقد لا يتصور فى العقليات استدلال بالعكس إلا وقد أنبأ عن الطرد .

٣٦٣ — وإن كان قد يُستدل بالطرد على ما لم يقارنْه العكس .

على أنه سبحانه نبه على الطرد بقوله : ﴿ فَسُبْحَانَ اللهِ ﴾ ؟ [من الآية ٢١/٢٢] فنزه نفسه عن أن يكون معه إله آخر ؛ فذكر الدليل طرداً وعكساً .

ومن العكس ما يقترن بالطرد ، فيصح التعلق به بشهادته للطرد ؛ فيكون صحيحا فى العقل والشرع جميعا ؛ وهو فى العقل شرط دون الشرع ، غير أن الشرع يتقوّى به ؛ ولو نقضه للخصم لم يضره طرده — إذا سَلِمَ عن النقض — اللهم إلا أن يجريه مع الطرد مُجرى الحد ؛ فحينئذ لابد من سلامته عن النقض ، كما لابد من سلامة الطرد عنه ؛ لما بينا أنه فى الحدود شرط ؛ فإذا نقض العكس ، فقد الشرط ؛ فبطل طرداً وعكسا — وإن اختص النقض بأحدهما — وإنما قرنت العلة فى طردها وعكسها فى الشرع لشبهها بالعقليات .

ولأنها لابد من أن يكون مؤثرا فى الحكم موجبا له بالشرع ؛ إذ معلوم[1] كونها دلالة على الموجب المؤثر .

وبهذا يفارق الطردين المنفرد عن العكس ؛ فإنه قد يقع فى الطردين ما لا يجوز التعلق به ؛ كما ذكرنا من جعل صرف المقالة علة بإضافة أصل متفقٍ إليه .

ومن العكس الذى يدعى به منع المعلل عن الاعتلال بمثله ما يمكن فيه تبديل الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم فيتبين كونه دعوى فى موضع النزاع.

---

(١) فى الأصل : «معلوما» .

مثل – من يستدلّ لصحة ظِهار الذمى بصحة طلاقه .

فيقول المعترض : لم تـكن صحةُ الظهار لصحة الطلاق ؛ لـكن كان صحة الطلاق لصحة الظهار فى المسلم ، وهو الأصل فى الاعتلال ؛ فبقى ظهار الذمى بلا دليل ؛ إذ ليس له موجب فى ظهار الذمى !

وقد ذكرنا أنه فى باب المنع عن علة الأصل، وأنه لا موقع له فى أنواع الاعتراضات على القياس بعد القول بصحة القياس .

وقد أجاب عنه بغير هذا الجواب مجيبون ، بأن قالوا :

هـذا مؤكّد للعلة فى الشريعة ؛ لأنه مضارع للعلة العقلية والحدود وبيان أن أحدهما قرين صاحبه ، لا يفارق أحدهما الآخر ، حتى إذا كان الطلاق كان الظهار لا محالة ، وإذا كان الظهار كان الطلاق لا محالة ، فلا يزايل أحدهما صاحبه .

وقد اتفقنا فى الأصل أنهما كذلك ، وجب مثلُه فى الفرع المختلَف فيه .

٣٦٤ — فإن قيـل : فى الفرع لا يتبين كون الطلاق علة لصحة الظهار ؛ لأنه إذا منع منه وجعل الظهار فى المسألة علة لصحة الطلاق ؛ فلا ظهار يُسلَّم فى غير [ل ٣٩ ى] المُسْلِم / حتى يجعل علة للطلاق فيه ، ولو جعل علة كان تعليلا لموضع الوفاق؟

قيل : فى علل الشرع لا يُعتبر تعيين الموجب والموجب ؛ بل يعتبر مقارنتهما ؛ فإذا افترقا وجب جعْل كل واحد منهما علة حكما فى موضع الحاجة ، إن وقعت الحاجة إلى أحدهما فى الاعتلال جعل الآخر حكما له ، وإن وقعت الحاجة إلى أحدهما فى الحـكم جعل الآخر اعتلالًا له ؛ لأنه يجوز أن يجعل صاحبُ الشرع كلّ واحد حكما علة ، على حسب الحاجة ، ويجوز أن يجعلهما دلالة على الحـكم والعِلة ، والموجب لهما غيرهما ؛ إذ ليس من شرط

جَعْل القياس قياساً فى الأحكام الشرعية القطع بكونه موجبا لما يجعله علة له.
ألا ترى أن قياسنا فى الرِّبا الكثير على القليل باعتبار أحدهما بالآخر صحيح فى المطعومات ، بأن قلنا : ما جرى الربا فى كثيره جرى فى قليله ، كالموزونات — وإن كانت العلة الموجِبة ليس هذا — لكنه المطعم أو الكيل.

٣٦٥ — ولمثل هذا التعلُّق فى الاستدلال نظير فى العقليات وهو أن نفاة الصفات (٦٦ت) لما قالوا : اللهُ عالم لا علم له — استدللنا بكونه عالما على وجوب العلم له .

وبعكس هذا قلنا : لمّا قال الناشى : الإنسان له علم وليس بعالم — استدللنا بثبوت العلم له على كونه عالما ؛ فيتبع صحة الاحتجاج موضع الحاجة ووجود الاتفاق .

وهذا فى الشرعيات كاستدلالنا بالأكل ناسيا فى الصوم مع صحته على صحة الصلاة مع كلام السهو مـــع أصحاب الرأى ، وبصحة الصلاة مع كلام السهو على صحة الصوم مع الأكل ناسيا مع أهل المدينة وأصحاب مالك رضى الله عنه .

فكان الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر نافعا لموضع الوفاق ووقوع الحاجة بالنزاع فيه ؛ فأما مع الخلاف فى كل واحد منهما فلا يتم التعلق لواحد من الخصمين .

كما قالوا : إن الصلاة تضادّ الكفر ؛ فمن فعلها حُكِم بإيمانه ؟

فقيل : والصلاة يضادّها الكفر ؛ فمن عُلِم كفره حال شروعه فى الصلاة ، لم تصح صلاته ؛ لمنافاة الكفر لها ؟

فيقف الخصمان فيهما موقفا واحداً لا يتم لواحد منهما الاستدلال بأحدهما على الآخر ؛ لأنه على فقد الوفاق فيهما جميعاً .

وله نظير فى العقليات ـ وهو كتعلق من يقول ببقاء الأعراض : إن عدم العرض يكون بضده ؛ لأنه طارئ عليه ؛ فيكون أقوى ؟

فيمنعه خصمه فيقول : بل الباقى الثابت الذى لا يتعلق بفعل فاعل حالَ طروء غيره عليه أقوى وأولى بمنع الطارئ من الطروء ؟

فلا يتم لواحد من الخصمين التعلق بما يقصده مع خلاف صاحبه له .

٣٦٦ — ومما يُفسد التعلق فى الاعتراض على العلة بمثل هذا الطريق : أن التعليل للإفادة ؛ فإذا أفاد أحدُ الخصمين بما نصب له من العلة موضعَ الخلاف وموضع الحاجة ـ وإذا عكسه خصمه بجعل الحكم علة لم يستفد به حكما أو مقصوداً لغاً وهَذَر عمله .

فمن جعل الطلاق علة لصحة الظهار أثبت هذا الحكم، وهو جعل الظهار علة للطلاق ، لم يستفد إلا ما كان معلوما بينهما بالوفاق أو بما هو أقوى من الوفاق ؟

فإن قيل بهذا (١) القول يستفيد (١) ، وهو سقوط قول الخصم ؟

قيل : قبل سقوط قوله يجب أن يفيد بالعلة حكماً مستفاداً لم يرتب عليه سقوط قول الخصم .

٣٦٧ — ومما يدل على فساد هذا الاعتراض : ما اتفقت عليه الأمة إذا قالت بالقياس: إن أحكام الشرع صح أن يجعل بعضها علة فى إثبات البعض، وما علة ركبت من أحكام الشرع تعلق عليها حكم آخر شرعى إلا وأمكن هذا السؤال فى أصل ذلك الاعتلال ؛ وأكثر علل الشرع من هذا ؛ فكان فيه سد باب القياس فى أكثره ، وذلك ساقط بالإجماع .

---

(١) الكلمتان غير واضحتين ، فى الأصل ، ولعلهما كما أثبتنا .

٣٦٨ — ومما يدل على فساده : أن أقصى ما فيه أن يُمكن جعلُ كل واحد منهما حكما علة من وجه واحد أو أكثر ؛ وهو غاية مراد المعترض ، وذلك في الشريعة غيرُ ممتنع على من أراده بأى وجه أراده ؟

وهو كمن يَجعل دخول زيد الدارَ علةً في استحقاق عمرو العطية المعلومة ، وإن جعل استحقاق عمرو هذه العطية علة لاستحقاق زيد مثله ؟

وكذلك في الطلاق / إذا قال الرجل : متى طَلَقُتْ زينب فَعَمْرةُ طالق ، [ل٣٩ش]
وإذا طلقت عمرة فزينب طالق ؟

أو قال : إذا كلّمتما[1] زيداً فقد طلقتما ، أو لعبديه : فقد أعتقتكما ؟ كان كلام واحد منهما علة في حُرّية صاحبها ، أو طلاقها ؟

وأيضاً : فإن أحد الخصمين جَعَل موضع الوفاق حجة ، والآخر موضع النزاع ؛ فإن وجب سقوط كلام أحد الخصمين فالمتنازع بالسقوط أولى من الوفاق .

وأيضا : فإنهم إذا جعلوا صحة الظهار علة لصحة الطلاق : وجب ألّا يوقعوا الطلاق للمشرِك إذا لم يصححوا منه الظهار .

فإذا لم يجعلوا هذا بان أن صحة الطلاق لعلة غير صحة الظهار؛ ثم صار علة في صحة الظهار .

وإذا جعلنا نحن صحة الطلاق علة لصحة الظهار أوجبْنا بالوجود وأسقطنا بالعدم ـ طرداً وعكسا ـ .

وأيضا : فإنه إذا طولب المعترض بصحة اعتراضه تلاشى ما قال ؟ حتى إذا قيل له : ولِمَ ، إذا أمكن مثلُ هذا في الاعتلال ، دلّ على

---

(١) في الأصل : « كلمتا » .

فساده ؟ ولِمَ لا دلّ على صحته ؟ لم يبق بيده شيء وانصرف عن السؤال بخُفَّى حُنين !

وبالله التوفيق .

٣٦٩ — ومن وجوه القلب والعكس :

هو الإشراك فى العلة على وجه التصريح بها فى نقيض ما علّق المعلل به الحكم بلا زيادة ولا نقصان ؟

فالتعلُّق بمثله فاسد بالإجماع ؛ إلا أن ما هذا وصفُه لا يمكن بأصل واحد ؛ لاستحالة وجود حُكْمين على النفى والإثبات ، والتناقض فى أصل واحد من أصول الشريعة أو المعقول ؛ لكنْ يكون التعلق فى الحكمين المتناقضين بعلة واحدة من أصلين كل واحد منهما نقضٌ لتلك العلة فى حكمه :

مثالُه : ما قالوه فى سؤر السباع : إنه حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان نجِسَ السؤر ؛ كالكلب ؟

فيقول القالب : حيوان لا يؤكل لحمه ؛ فكان طاهر السؤر ؛ كالهر ، فالعلة علة واحدة ، لها حكمان متضادان بالرد إلى أصلين متناقضى الحكم :

وكأن طهارة سؤر الهر نقض لعلة نجاسة سؤر السباع ، ونجاسة سؤر الكلب نقض لعلة طهارة سؤر السباع .

فيُستبان بذلك أن كونه غير مأكول اللحم لا يصلح كونه علة لطهارة السؤر ولا لنجاسته ؛ فيسقط الاحتجاج به ؟

فمن الناس من قال : هذا ضرب من المعارضة ؛ لأنها بأصلين مختلفين ، يجوز التقديم فى أحدهما بالترجيح .

وغلط فيه جدا ؛ لأن الحجة من الأصلين : شيء واحد ، وعلة واحدة ، والحجة هي العلة في الأصلين ، لاغير ، وهي واحدة ، والشيء الواحد لايعارض نفسه ، ولا يرجِّح نفسه على نفسه .

والدليل على أن الحجة في الأصل والفرع هي العلة ؛ أنها هي الموجِبة للحكم في ذلك : شيء واحد ؛ فاستحال فيه المعارضة والترجيح من نفسه !

ومن الناس من قالوا : يعد من القياس على الأصل ؛ لأنه المرجوع إليه في طالب المعرفة بالحكم . والدليل هو الذى يوصل إلى العلم بالدليل ؟

وهذا أيضا غلط جدا ؛ لأن الأصل إما أن يكون الدليل فيه هو الوصف أو الحكم ؟

ونفس الحكم ليس بدليل ؛ لأن ثبوت حكم في موضع [1](لايدل)[1] على ثبوت [2]معنى غيره[2] إلا بضرب من الجمع بينهما ؛ فيكون الجامع هو الحجة ، وليس ذلك إلا الوصف ، وليس إذا استشهد بالمعنى[3] هو الحجة ولما يجاب الحكم مالم يبين معناه الموجب له : وهذا كالشهود مع المذكى ؛ فالشهود وإن احتاجوا [4]لأولهم فأيهن[4] الحجة في إثبات المدعى فيه المذكى لكن الشهود بهم يثبت الحق ؛ فكانوا هم البينة والحجة دون المذكى مدار الدليل ، فمن القياس ما أوجب الحكم الموجود في الأصل والفرع وإن من يحكم الأصل أن العلة الخاصة[5] بينهما هي الحجة الموجبة لذلك الحكم ؟

---

(١) زيادة يقتضيها سياق الكلام .

(٢) الأصل غير واضح . ولعل الصحيح ماأثبتناه . ومن الجائز يكون : « شيء غيره » .

(٣) الكلمة غير واضحة في الأصل ولعلها على نحو ما أثبتنا .

(٤) في الأصل : « لأنهم فليس » .

(٥) في الأصل : الخامنة .

ألا ترى أن الأصل الواحد إذا أمكن إلحاق الفرع به بعلل ينفرد كل واحد منهما فى إيجاب ذلك للحكم عن صاحبها .

قيل فى الأصل حجج وأدلة وإن لم تتعدد عين الأصل إذا تعددت معانيه الموجبة ؛ فإذاً ثبت أن الدليل هو المعنى ؛ فإذا كان واحداً للحكمين لم تصح فيه المعارضة والترجيح بنفسه .

٣٧٠ — فإن قيل : إذا لم يكن هذا الترجيح معارَضة فماذا ؟

[ل٤٠ى] قيل / قد قيل : إنه مناقضة .

وقيل : إنه اشتراك فى الدلالة .

وقيل : إنه قلب صريح على المضادة والتناقض .

وهذا النوع من القلب إذا زاد كل واحد من الخصمين فيه وصفا يخرج عنه النقض ، لم يكن فيه القلب ، وصار ما كان واحدا من العلة : اثنين ، يعارض كل واحد منهما صاحبه ؛ فحينئذ يصح فيهما الترجيح بالتقديم .

فإن قيل : فلِمَ لايجوز هذا القلب بأصل واحد ؟

قيل : لأنه صريح القلب ، ولا يكون ذلك إلا بنقيض اللفظ والمعنى فى القلب ، وذلك محال وجوده فى أصل واحد على ما ذكرناه .

٣٧١ — فإن قيل : فهل للقالب بمثل هذا بعد القلب أن يعود إلى المناقضة ؟

قيل : منهم من قال : لم يكن له ذلك ؛ لأن النقض والترتيب قبل القلب !

ومنهم من قال : فى مثل هذا : إن له ذلك ؛ لأن هذا القلب يبين المناقضة ، سواء أورده على لفظ القلب ، أو النقض ، والعودُ من نقض إلى نقض غير ممتنع ؛ كذلك هاهنا ؛ فلو أراد نقضه بأصل آخر لم يمكن أن

يجعله أصلا لهذا الاعتلال ، أو لم يجعله فى الابتداء أصل اعتلاله فى قلبه .

ولو ابتدأ فنقض اعتلاله أوّلا بذلك الأصل ، ثم عاد إلى القلب بهذا الأصل كان له ذلك ؛ لأنه قلب بعد النقض .

٣٧٢ — ومن وجوه القلب والعكس ما يجرى مَجري التصريح فى صد الحكم بالأصل الواحد فيقصد به القلب فى المقصود من الحكم .

فذلك صحيح ؛ ويسمى القلب الصريح ؛ لأنه يمكنه التصريح بما ينافى حكم خصمه المقصود من العلة ؟

ومثاله كثير ، أقربُه تعليلهم فى منع الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث فى مكان مخصوص ؛ فلا يصير قُرْبة إلا بقرينة ؛ كالوقوف بعرفة ؟

فيقول القالب : وجب بهذه العلة ألا يشترط فى صحته الصوم كالوقوف بعرفة !

وإنما سُمى : صريحا ؛ لأن الخلاف فى الصوم وهو قد صرح بذكره فى النفى على نقيض مذهب المعلل ، وهذا يَسقط الاحتجاج به رأساً !

٣٧٣ — فإن قيل : ولم قلتم : إن القلب سؤال ، وأنه يُسقط الاحتجاج ؟

قيل : لما قلنا : إنه اشتراك فى الدلالة فصار كالاشتراك فى الاستدلال بالألفاظ والظواهر ؛ ولأنه بيان أن التعلق به لخصمه ليس بأولى من تعلق خصمه به عليه ؛ لأن شهادته لهما على وتيرة واحدة ؛ فلم يكن أحدهما به أولى من الآخر ؛ وليس ذلك أمرين حتى يرجح أحدهما على الآخر فيصير أحدهما بالترجيح به أولى من الآخر !

وقد أخطأ من قال فى مثل هذا أيضا : إنه معلل منه يصح فيه التقديم بالترجيح لما بينا .

٣٧٤ — فإن قيل : وهل يكون ما هذا وصفه نقضا ؟

قيل : لا ، لأن أحد الحكمين لا محالة مُفارق للآخر على التنافى . ألا ترى أن أحد الحكمين هو حكم المبتدا به على الإيهام ، وحكم القالب على التصريح بإسقاط ألفاظ المقصود،وكانت المنافاة بينهما من طريق الحكم، لا من طريق صيغة اللفظ .

٣٧٥ — ومن وجوه القلب مايسمّى : قلب فرض وتصوير ؛ كتعليلنا فى صلاة المغرب بأنها صلاة طرف ؛ فتنفصل ، وفيها عن وقت ما بعدها ، كصلاة الصبح ؟

فيقول القالب : وجوب أن يكون البيان لما ذكر المعلل من العلة والأصل غير أنه فرض المسألة وصورها فى غير ما فرضها القائل فيه .

ومثاله تعليلهم فى مسح الرأس بأنه من أعضاء الطهارة فلا يكتفى فيه بالاسم كسائر الأعضاء ؟

فيقول القالب : فوجب أن (1) لا يكون كذلك (1) فيكون القلب فى غير موضع التعليل ، وكل واحد من المعلل والقالب يدعى أنه صريح فيما نصبه فيه (2) [وغَرَضُ] (2) كل واحد منهما إبطال مذهب خصمه بما ذكره من اعتلاله ؛ لاتعيين مذهبه ؟

غير أن السائل يصير فارضا على المسئول ما لم يقصده بالتعليل .

وقد اختلفوا فيما هذا وصفه .

فمنهم من قال : هو مقبول من السائل ؛ لأن عليه وإن لم ينافِ تعليله

---

(١) مابين القوسين غير واضح فى الأصل ، ولعله يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢) فى الأصل بياض ، وقد أثبتناه « وغرض » على سبيل التخمين .

فى الحكم من طريق الصورة؛ فهما يتنافيان فى الحكم من طريق المعنى لاستحالة الجمع بين المذهبين!

ومنهم من قال: المسئول أن لايقبله من السائل؛ لأن تعليله فى إثبات الحكم على الجملة وقلبه فى تنويع ذلك الحكم، وذلك فرع على أصل الثبوت؛ فلم يكن للسائل أن ينصرف على المسئول؛ فإنه شىء يحكى على مذهبه بعد ثبوته، إن رأى قاله، وإن لم يره رده.

[ل ٤٠١ش] ولأنه ليس بينهما تناف(١) / من حيث نصبيهما؛ لأنه لو قال للمسئول بحكم قلبه لم يمتنع عليه، مع القول بحكم اعتلال نفسه؛ فإن تركه ولم يقل به؛ فإنما هو لدليل آخر؛ لا للتنافى بينهما فى الحكم.

٣٧٦ — ومن وجوه القلب: مايسمى القلب المبهم:

مثل: تعليلهم فى اعتبار الطلاق بالنساء بأنه من أحكام النكاح يختلف بالرق والحرية؛ فكان الاعتبار فيه بالمرأة كالعدة؟

فيقول القالب: فلا يكون الاعتبار فيه إلا بالمباشر كالعدة والإبهام فيه، أنه لا يمكن التصريح فيه بعين المباشر.

وهذا قريب من الوجه الذى بعده، والكلام فيهما متقارب.

والذى بعد قياس القلب ما يسمى: قلب التسوية؛ ويسمى أيضا: قلب التفرقة.

ويسمى قلب الاعتبار.

مثاله: تعليلهم فى نية الوضوء: بأنه طهارة الماء؛ فصحت بلا نية، كإزالة النجاسة.

---

(١) فى الأصل: «تنافى».

فيقول القالب: وجب أن يستوى فيه الجامد والمائع فى حكم النية، كإزالة النجاسة.

ومثل: تعليلهم فى النكاح بشهادة الفاسق: بأنه من أهل عقد النكاح؛ فهو من أهل الشهادة فيه، كالعدل؟

فيقول القالب: وجب أن يستوى فيه حكم الشهادة على النكاح وغيره، كالعدل.

ومثله كثير؛ إذ لا علة يصح فيها الفرق بين الأصل والفرع، إلّا وذلك الفرق يتأتى فيه قلب التسوية؛ ولذلك يسمى هذا القلب: قلب التفرقة.

وقد اختلفوا فى قلب التسوية؛ وذلك اختلاف فى أن قياس التسوية يصح أو لا؟

٣٧٧ — فمنهم من قال: قلب التسوية لا يصح؟ واحتج بأشياء:

منها ـ أن قال: القلب نقض فى الحقيقة، بدليل أنه تعليق؛ بخلاف حكم المعلل على علته بالرد إلى أصل اعتلاله، ولو وجدت العلة بخلاف حكمها فى غير أصلها: كان نقضا؛ فإذا وجد عينها بخلاف حكمها فى أصلها كان بأن يكون نقضا أولى!

ولأنه لو لم يكن نقضا لكان معارضة؛ والتعارض فى شىء واحد محال لأنه معارضة للدليل بنفسه، والشىء لا يعارِض نفسه.

ولأنه لو كان معارضة لجرى فيه التقديم بالترجيح.

وإذا لم يصح فيه ما ذكرنا علمنا أنها نقض لا معارضة.

٣٧٨ — ومنهم من قال: قلب التسوية، وقياس التسوية صحيح؛ لأنه معارضة بدليل أنه لا يصح إلا بأصل وفرع وجامع بينهما، وهو أقوى المعارضة؛

لأنه مثل عليه أصلا وفرعا يوجب خلاف حكم علة خصمه .

ولأن القلب لو ابتدأ به مبتدئ في الاحتجاج كان صحيحا ؛ ولا يصح الابتداء بالنقض احتجاجا ؛ ولأن القلب يُنقض ، والنقض لا ينقض .

ولأن القلب يراعى فيه الاحتراز ، ولا يراعى ذلك في النقض .

ولأن القلب يراعى فيه التأثير وعدم التأثير ، ولا يراعى ذلك في النقض .

ولأن القلب يراعى فيه التسليم والقول به على أصل القالب ، أو على الأصلين ، والنقض يصح بما لا يقول به الناقض ، إذا قال به المعلل ، أو قال : إن القلب معارضة .

اختلفوا في قلب التسوية : هل يصح أو لا ؟

فنهم ، من قال : لا يصح ذلك ، لا قلبا ، ولا احتجاجا ابتداء .

واحتج آخر أيضا بأن[1] قال : إن قياس التسوية قياس الضد ؛ لأنه بالكشف تبيّن أن حكم الأصل على مضادة حكم الفرع ؛ والقياس إلحاق الشيء بمثله وبأكثره وذلك وخلافه ، ولا القياس هو التشبيه والتمثيل ، وقياس التسوية مثل التمثيل والتشبيه .

ولأن القياس لإيجاد ، لا يعلم قياس التسوية لأنه معلوم يمكن العمل به ولا سَبيل إلى العمل بالتسوية لأنها مجهولة ولأن العمل إن وقع فإنما يقع فيما فيه الإجماع أو دليل شرع نفس الاعتلال ؛ ولهذا لم يصح الاحتجاج بالمجمل لأنه لا يفرض فيه ما يصح العمل به ؛ فإذا البيان أوجب بالمجمل أن العمل وأفعل البيان دون نفس المجمل !

ولأن قياس التسوية لو أن قائلا قال به لم يصح إلا بضم غيره إليه

(١) في الأصل : « أن »

من الحل الموصل إلى العمل ؛ فصار دون تلك القرينة هدراً فى العمل ، وهو كقياس ترك وصف منه لا يصح العمل به دونه؛ فلا يكون قياساً قبل، لعنوان ما يجب ضمه إليه ، كذلك هذا .

ولأن قياس التسوية وقلب التسوية أبداً يقع فى غير محل النزاع أو المطلوب بالقياس ، ولم يصح أن يكون قياساً وقلباً .

٣٧٩ — ومنهم ، من قال : قياس التسوية وقلب التسوية صحيح ؛ لأن التسوية بين أمرين حكم من الأحكام فى الشرع ، كنفى الإثبات / والحظر [ل٤١ ى] والإيجاب ، وما ثبت حكما فى الشريعة جاز الوصول إليه بالقياس .

ولأن القياس إلحاق الأمر بنظيره وشبهه ، وقياس التسوية يَبْنى مساواة الأصل والفرع فى حكم ما اتفقا فيـــه من العلة ؛ فكان أكثر أنواع القياس .

ولأن القياس نتيجة الخطاب ، والخطاب يَرِد تارة بحكم على الجملة يطلب تفصيله من دلالة أخرى ، وتارة مفصّلا معنًى مستغنى فيه عن دلالة التفصيل كذلك القياس إن لم يكن أكبر منه فى هذا الحكم ؛ لأنه نائبه فيكون أبعد عن البيان ، وجب ، ألّا يكون أضعف منه .

ولأن أكثر ما فى هـــذا النوع من القياس مما يعدونه عيبا فيه أن تحقيقه ، جمع وتفرقة : جمع بينه وبين ما يوافقه فى الحكم ، وفرق بينه وبين ما يفارقه فيه ، والمعنى الموجب المفرِّق آكد مما يكون لا بوصفه .

وما قالوه أنه كالمجمل الذى لا يفيد ؛ فليس كذلك ؛ بل هو مفيـد للتسوية ؛ فهو كمجمل يفيد حكما على الجملة ، يقف تفصيله على بيان ذلك

القـائس قصده إيجاب التسوية ـ وإن احتاج إلى تفصيل صار إلى بيان آخر يزيد على ما ذكر من القياس .

على أن الألفاظ المجمل منها لا يسقط رأسا بكونه مجملا ، بـل يكون وروده فى الشريعة لا لسقوطه ـ كذلك قياس التسوية .

وما قالوه من أنه يتوصل منه إلى المقصود بدرجة من إجماع أو غيره يوصِّل إلى تلك الدرجة ؛ فليس كذلك ؛ بل المقصود به التسوية وقـد أفادها بنفسه .

ثم بعد ثبوت التسوية ـ وهى المقصود بالقياس ـ عُلم بثبوت التسوية لا محالة مقصود ، آخر إما نقيضه الإجماع أو نقيضه دلالة أخرى ؛ فصارا جميعاً مقصودين وأحدهما تضمن بالآخر .

وقد يجوز أن يكون الحـكم مرتبا على درجات بعضها قبل بعض أو بعضها بعد بعض ـ ومبنى الأحكام ـ فى الشريعة والعقول ـ على هذا فلا وجه لهذا الاستبعاد .

وأيضا ـ فإنه قد يستتبع الشىء ما هو أقوى منه ؛ كشهادة النساء على الولادة فى فراش يستتبع النسب الذى لا يثبت بشهادتهن ابتداء ؛ كذلك يجوز قياس لجملة تستتبع ما هو صريح تلك الجملة .

٣٨٠ — فإن قيل : كل هذا وإن صح ؛ فإنه دون قياس خصمه فى التصريح بالحـكم المقصود ؟

قيل : فهذا إقرار بثبوته وتقدم غيره عليـه بضرب من الترجيـح وبعدها إن هم اختلفوا فى أن ذلك المصرح بالحـكم أولى أو يساويه قياس التسوية ؟

منهم ، من قال : يساويه ؛ بل يزيد عليه .

ومنهم ، من قال : بل المصرح أولى .

فمن قال : يساويه ويزيد عليه يحتج بأنه إذا ثبت صحة قياس التسوية فثبوت ضد حكم قياس الخصم يكون بالإجماع أو الحكم الثابت بالإجماع أقوى مما يثبت بمحض القياس .

والصحيح أن المصرح بالحكم أولى؛ لأنهما متفقا بلان أحدهما تكشف عن المقصود والآخر مبهم وهو كالنص أو الظاهر مع المجمل أو النص مع الظاهر .

ولأن أحدهما يترتب الحكم عليه بنفسه والآخر يترتب بحكم على ما يترتب عليه لا بنفسه ؛ فكان ذلك أولى .

٣٨١ — وأما ما قالوه : من أن أحد الحكمين من الإجماع فمع [1][أن ذلك][1] الإجماع مشروط بما لا يتحقق حصوله ، والمصرح يتحقق حصول حكمه قال قياس التسوية [هو][2] الخلاف صريح الحكم بالقياس ليس على الخلاف .

ولأن الإجماع فيه ليس على الحكم بدليل أنه يعارض [هذا الحكم][3] .

ولكنه على أنه إن ثبتت التسوية فيما[4] ادعى من القياس كان بعده يصير بالاتفاق إلى حكم القياس المستفاد .

بمعنيه أن الحكم يتوصل إليه بواسطة ودربة وما يعارضه ثبوت حكمه بغير واسطة .

---

(١) فى الأصل بياض بمقدار كلمة ثم كلمة «لك» هكذا : « . لك » وقد رجحنا أن يكون ماسقط على نحو ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل بياض بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) فى الأصل بياض بمقدار كلمتين وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا.

(٤) فى الأصل : « ما » .

وأما قولهم ، فى قياس التسوية : أنه يحتاج فى الحكم إلى شىء بعده فهو كنفى تخصيص أوصافه ؛ فليس ذلك لأن القياس إذا انخرم منه وصف هو شرط فى المعنى ، وقياس التسوية قياس بجميع أوصافه ، والحكم هو التسوية ؛ فلم يترك من الحكم ما يوجب نقضه ولا من العلة ؛ وإنما يطلب بعد التسوية حكم لم يدّعه القائس بقياسه يتوصل إليه بعد التسوية بالإجماع بين الخصمين .

٢٨٢ — وأما قولهم إن قياس التسوية قياس الضد لا يفيد فى الفرع نقيض حكم [ل٤١ش] الأصل ، فليس كذلك ؛ بل الأصل والفرع سواء فى التسوية / التى أوجبها بالقياس بين المستوين ، وهو مقصود القائس ، وإن تضمن حكما آخر على نقيض حكم الأصل ، أو على وفاقه ؛ فليس ذلك حكم القياس ؛ إذ لو كانا نقيضين فى الحكم لما انقاس أحدهما على الآخر .

فإذا تقررت هذه الجملة ، فمن لم يقبل قياس التسوية المتضمنة المتضادة بين الأصل والفرع فى الحكم أبطله رأسا ، حتى لا يجوز به الاحتجاج ابتداء ولا قلبا ولا معارضة ، والذى قبلوه لم يبلغ درجته إلى أن يسقط احتجاج الخصم بما هذا قلبه .

وهل يقبل فى مقابلة ما هو صريح فى موضع النزاع ؟

فمنهم ، من قال : لا يقبل ، ويتقدم الصريح عليه ؛ لأن من صرحت علته بالحكم يكفيه ضرب من الاجتهاد يحتاج القالب بالتسوية إلى ضربين من الاجتهاد : أحدهما فى إثبات التسوية ؛ والآخر فى الوصول إلى ما يحتاج إليه من الحكم فى موضع النزاع .

وما كثر فيه الاجتهاد كثر فيه جواز الخطأ ، وما قل قل ؛ فصارا كالظاهر والمجمل ، أو الظاهر والنص .

٣٨٣ — ومنهم ، من قال : تُساويه ؛ لأن الإجماع الذى بعد التسوية وإن كان بين الخصمين قائم مقام التصريح بالحكم .

قال: وإنما لم يعارض المجمل والنص ولا الظاهر؛ لأن الألفاظ معرّضة للتأويل ؛ فما كان أظهر كان أولى .

ولأن التجوّز والتوسّع محال فى الألفاظ ؛ فكان الأبعد من التجوّز أبلغ فى الحكم ، والقياس لا مدخل للتأويل والتوسّع فيه ؛ فإذا عُرف بهما الحكم كانا فى القضية سواء !

٣٨٤ — ومن قال بالأول قال : الإجماع لا يجعله صريحا ؛ لأنه مشروط بثبوته ، وفى ثبوته نزاع ، على ما بيناه .

وأما دخول التأويل والتجوّز يؤكد ضعف قياس التسوية ؛ لأن الألفاظ مع سعة الأمر فيها فى الاحتجاج بها ، لم يقابل التصريح منها المبهم؛ فالقياس مع ضيق الأمر فيه بأن لا يقابل الصريح منه المبهم أحق !

فهذا وجه الكلام فى قلب التسوية ؟

وفى هذا القدْر كفاية عن الإطالة بما نزيد عليه، إن شاء الله عز وجل.

٣٨٥ — قد ذكرنا أن قلب التسوية يسمى : قلب فرق أيضاً .

ووجه كونه فرقا :

مثل ـ أن يقولوا فى القىء والرعاف : إنه خارج نجس على سبيل الغلبة؛ فأوجب الوضوء ؛ كالخارج من السبيلين ؟

فيقول القالب : وجب بهذه العلة أن يستوى حكم سائله وواقفه . أو حكم الطاهر منه والنجس ، كالخارج من السبيلين . وبيان أنه فرق ، أنه فى السبيلين لمّا وجب فيما يقف من الخارج جاز أن يجب فى السائل ،

بخلاف سائر البدن لمّا لم يجب فى الواقف لم يجب فى السائل .

ولما لم يجب فى الطاهر لم يجب فى النجس بخلاف الخارج من السبيلين .

وقلنا : إنه يُسمى قلبَ الاعتبار :

وبيانه أن نقول : وجب أن يعتبر أحدها بالآخر ؟

مثل ـ أن يقول فى القىء والرعاف : وجب أن يعتبر قليله بكثيره وكثيره بقليله ، كالحدث .

وهذه العبارة إلى بيان السبب فى المسألة أقرب من عبارة التسوية .

٣٨٦ — واختلفوا فى أن قلب التسوية على قول من يقول به إيراده على جهة القلب أولى ، أو على جهة الفرق :

فنهم من قال : إيراده على جهة القلب أولى ؛ لأن القلب أقدح فى العلة من الفرق !

ولأن القلب مقدم فى الترتيب على الفرق ، وما تقدم من الأسئلة فى الترتيب كان أقوى فى القدح .

ومنهم من قال : إيراده على جهة الفرق أولى ؛ لأن جمهور الفقهاء على القول بصحة الفرق ووجوب قبوله ؛ إلا خلاف شاذ سندل على بطلانه .

وجمهور الفقهاء على المنع من قبول قلب التسوية أقرب إلى السقوط من [غير ذلك][1] .

لأنه بعرض أن يبنى المسئول فى إدراك يمنعه على [القطع][2] .

منازعته أصلا لنفسه فيسقط سؤاله . وفى [المرض][3] أتى ذلك

(١) زيادة لاستكمال العبارة ، وهى محل نظر .

(٢) فى الأصل بياض بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتنا .

(٣) فى الأصل بياض بمقدار كلمة . ولعلها على نحو ماأثبتنا .

[مرارا][1] على جهة الفرق يكشف عن فقه المسألة ويقلب التسوية لا يبين الفقه !

ولأن ذكره على جهة [القلب][2] فى [الفرض][3] يصير إلى اللجاج فى المسألة من حيث الجدل وبالفرق يخرجان إلى تحقيق معنى المسألة ؛ فكان ذكره على جهة الفرق أولى !

٣٨٧ — ومن وجوه القلب ما يسمى : قلب التقديم والتأخير، وهو أن يسقط القالب ما أخر المسئول ويؤخر ما قدم بجعل ما جعله أصلا فرعا ووصفا ، وما جعله فرعا أصلا يجرى فى جميع العلة على نقيض جَرْى المسئول وعكسه :

مثل : أن يقول فى صوم السبع : إنه لم يستوطن أهله ؛ فلم يصح صوم السبع كما لو لم يرجع من « مِنًى » ؟

فيقول القالب : إنه رجع من « مِنًى » فجاز له أن يصوم السبع ؛ كما لو رجع إلى أهله !

[ل٢٤ى] وهذا وإن / كان فى صورة المعارضة؛ فهو فى التحقيق عكس تعليل الخصم!

ومثله : أن يقول فى الاستنجاء : إنه حصل الإنقاء ؛ فجاز ، كما لو حصل الإنقاء بالثلاث ؟

فيقول القالب : لم يستوف عدد الثلاث ؛ فلم يُجزِءِ الاستنجاء كما لو لم يحصل الإنقاء !

وأكثر ما يأتى هذا القلب فى الطرديّات التى لا يبين بها فقه المسألة

٣٨٨ — ومن وجوه القلب ، وهو أضعف أنواعها قدحاً فى قياس المبتدئ به ، ويسمى ذلك : قلبَ تغيير :

---

(١) نفس الملاحظة السابقة . (٢) نفس الملاحظة السابقة .

(٣) نفس الملاحظة السابقة .

مثل : أن يزيد أو ينقص أو يتصرف فى اعتلاله بأن يبدل بعض أوصافه بغيره أو يستدل ببعض أوصاف علة المسئول بضم زيادة، أو بإسقاط البعض ، أو بزيادة فى الحكم ، أو نقصان منه؛ أو بتصوير الحكم فى غير ما فرضه القائس ابتداء .

فهل يكون ذلك قلبا ؟

فمنهم من قال : لا يكون قلبا ، ويكون ذلك صرفَ معارضة ؛ غير أنه مُعارضة قوية .

ومنهم من قال : هو قلبٌ يقدح فى علة الخصم .

وإليه ذهب الأُستاذ الإمام أبو إسحاق الإسفراينى -رضى الله عنه- وذكر مثاله :

تعليلهم فى سقوط التشهد الذكر لا يجرى مجرى القراءة فى خلال الصلاة فلا يكون واجبا كتسبيحات الركوع والسجود ؟

فيقول القالب : ذكر فى الصلاة لا يتوالى تكراره ؛ فكان جنسه واجباً كالتكبير والقراءة .

هذا إذا تصرف فى أوصاف العلة التى نصبها المسئول .

فأما إذا تصرف فى حكم العلة بزيادة ، أو نقصان ، أو تبديل عبارة مع ذكر العلة برمتها قبل أن يكون قالبا .

فمن قال تغيير العلة بالوصف لا يخرجه عن كونه قلبا ؛ فهاهنا أولى !

ومن قال : التغيير يخرجه عن كونه قلبا ؟

اختلفوا فيه :

فمنهم من قال : لا يكون ذلك قلبا ؛ لأنه إنما اضطر إلى الزيادة أو النقص فى الحكم لنقض بيّنه له فهرب عن تغيير وصف العلة إلى تغيير الحكم لدفع النقض عن القلب لو ذكره بأوصافه !

ولأن الزيادة والنقصان فى الحكم - إذا اندفع به النقض - أثر فى إيجاب الحكم ؛ فصار كالتغيير فى الوصف ، وذلك يخرجه عن القلب .

ومنهم من قال : لايخرجه عن كونه قلبا ؛ لأن تبديل الحكم وتغييره من ضرورة القلب ، دون تغيير الوصف ؛ فلهذا افترقا .

٣٨٩ — وأما قلب القلب فهل يجوز ؟

منهم من قال : لايجوز أصلا، فمنعه على الإطلاق ؛ وقال : لأنه ذكر طرده الأولى إما بلفظها أو بمعناها ؛ فلا فائدة فيه !

ومنهم من فصل الكلام فيه وقال :

إذا كان مثالا يستفاد بذكره كثرة الشبه وتحقيق موجب الحكم إلا تكرير معنى واحد بعبارات متغايرة يدونها أحدهما على صاحبه أبدا إلى أن يتفقا أو أحدهما عن مادة التحرير فيه بالعبارة ؟ لم يسمع ذلك.

وإن كان مما يفيد بقلب القلب وهو رأى بينه المسئول كفقهها كان ذلك صحيحا مقبولا :

مثاله : ما تقول فى السعى إنه ركن فى العمرة ، بأنها أحد شقى القران فكان أركانهما جميعا كالحج ؟

فيقولون : تكون أركانها شفعا كالحج ؟

فيقول : لا يكون أول الشفع كالحج .

أو يقول (١ليست أركانها جميعا كالحج فليس بها١) خطبة، فاختصت بزيادة كصلاة العيدين ؟

فيقولون: لا يكون فيها ركوعات(٢ كالعيدين٢) فيقول: (٣الركوعات٣) تلك من جنس ما فيها من الفرض كالعيدين .

فهذا النوع من قلب القلب وأشباهه مما تتضح به المسألة وتنفع على وجه الترجيح أيضا ؛ فكان مقبولا ! ؟

(١ــ١) بياض فى الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ماأثبتنا .

(٢ــ٢) بياض فى الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ما أثبتنا.

(٣ــ٣) بياض فى الأصل وقد رجحنا أن الكلام على نحو ماأثبتنا .

الفصل التاسع

فصل فى بيان ما يدفع به القلب

٣٩٠ — وذلك على وجوه :

منها ـ أن يكون القالب قد أحال بالحكم على غير موجب التعلل .

مثل ـ أن تقول فى قتل المرتدة من قُتِل بالزنى قتل بالردة كالرجل ؟

فيقول القائل : من قتل بالزنى كالكافر بالدوام على الكفر ؟

فدفعه أن يقول : إنما أقتلها بابتداء الكفر والتعليل منى وقع له ومنك لكفر مستدام ؛ فإنا متفقان !

٣٩١ — ومنها ـ أن ينكر المعلل من القول بقلبه من غير تسليم بالمسألة ؟

مثل ـ أن يقول فى المغرب : إنها صلاة طرف فينفصل وقتها عن وقت ما يليها كالصبح ؟

[ل٤٢ش] فيقول القالب / وجب أن يكون لها وقتان كالصبح ؟

فيقول المعلل : أقول : للمغرب وقتان ـ وليس خلافنا فيه !

٣٩٢ — ومنها ـ ألا يظهر تأثير وصف الاعتلال على أصل القالب حسب ظهوره على أصل المعلل :

مثل ـ قولنا فى أذان الصبح : إنها صلاة نهار يجهر فى جميعها فجاز تقديم أذانها على وقت استباحة فعلها كالجمعة :

فيقولون : لا يجوز تقديم أذانها على دخول وقتها كالجمعة .

فيقول المعلل : قولى صلاة نهار[1] فى جميعها لا يؤثر عندك فى هذا

(١) فى الأصل بياض بمقدار كلمة ، ولعلها على نحو ما أثبتنا .

الحكم ، ويؤثر عندى ؛ لأنه بهذا الوصف تفارق سائر الصلوات .

٣٩٣ — ومنها ـ أن يكون القلب منقوضا على أصل القالب دون أصل المعلل :

مثل ـ قولنا : مبيع مستور بغير المبيع فلا يجوز فيه البيع كالحمل فى البطن ـ ويقولون : وجب جواز بيعه على صفته بحال ؛ كالحمل فى البطن يباع مع الأم ؟

فيقول المعلل : هذا القلب منقوض بدقيق لا يُدْرَى مَوْضعه وبالآبق فإنه لا يجوز بيعه على صفته[1] بحال !

٣٩٤ — ومنها ـ أن يكون القلب فى غير موضع فرض المسئول ، كما قلنا فى المغرب فرض الكلام فى الفصل بين الوقتين ـ وهو فى قلبه يوجب تعدد الوقت وليس للسائل ذلك الفعل[2] فى أثناء المسألة .

٣٩٥ — ومنها ـ أن يكون القلب صريحا كالعلة ؛ وهما فى الظاهر فى مسألة واحدة ؟ فيحتال المعلل فى إخراج علته عن الحكم الذى قلب القلب عليه فى نقيضه :

مثل ـ أن يقول فى إزالة النجاسة : إنها طهارة تستباح بها الصلاة فلا تختص بالماء كالوضوء .

فيقول : وجب ألّا يجوز بالخل كالوضوء .

أو يقول فى تقدير المهر : أنه مما يُملك بعقد النكاح ، فوجب تقديره كعدد الزوجات .

فيقول : وجب ألّا يتقدر أقله .

أو يقول فى مسح الرأس : إنه من أعضاء الطهارة فلا يتقدر بقدر الاسم كسائر أعضاء الوضوء .

---

(١) فى الأصل : « صفة » . (٢) فى الأصل بياض وقد رجحنا أن تكون الكلمة على نحو ما أثبتنا

فيقول : وجب ألّا يتقدر بالربع .

فيقول المعلل : علتى منصوبة فى المهر فى التقدير لا فى محل التقدير وفى إزالة النجاسة : لنفى الاختصاص ، لا فى كيفية الاختصاص ومحله .

وفى مسح الرأس : لنفى الاجتزاء بقدر الاسم لا فى تعيين القدر وقلبُك فى محل — ومثله — قياسها بصرف الطعام فى الكفارة إلى مسكين واحد فى ستين يوما على ستين مسكينا ليسقطوا اعتبار عدد المساكين الذين جعلوهم أصل القياس !

٣٩٦ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن يكون القائس مفرّقا بين ما جمع صاحب الشريعة بقياسه أو جامعا بين ما فرّق صاحب الشريعة بينهما .

كقياس غير الأب والجد عليهما فى باب الرجوع فى الهبة ، بعلة أنه ذو رحم محرم بالنسب ومثلهما على الأخ ، وقد قال عليه السلام :

« لا يحل لواهب أن يرجع فيما وهب إلا الوالد فيما وهب لولده »[١] ؛ فأثبت لها ، وحرم على غيرهما الرجوع ؟ فمن أبطل بقياسه هذا الفرق ، فقد أفسد فى الوضع !

وهذا الاعتراض لا يتم إلا بعد أن يصحح أولا الاستدلال بالخبر ويدفع عنه وجوهَ الاعتراض ؛ ليستقيم الكلام للمستدل بفرق صاحب الشريعة أو جمعه فيقر خصمه عند هذا التحقيق أن كل قياس بقدر هذا التحقيق من صاحب الشريعة فى مثل الفرق فذلك رافع للخبر وكان فاسداً ؛

---

(١) ورد فى الكنز الثمين بصيغة أخرى ، عن عمرو ابن عباس حديث رقم ٤٤٠٤

لكن هذا ممن لا يتعلق بالقياس أو لا ؛ فإذا ثبت[1] في الاستخراج مع الخصم لم يكن له الفزع إلى الخبر لا سيما أن [2][ذلك ليس][2] به ولا فيما يستدل عليه .

ومثال فرق ما جمع صاحب الشريعة قياس أهل الكوفة للنوم في نقض الوضوء معه على غير النوم أو على النوم في حال القعود وقد قال عليه السلام في خبر صفوان[3] : « . . . بول وغائط ونوم » ؛ فجمع بين هذه الثلاثة في إيجاب الوضوء والطهارة بها ؛ فمن فرق بينهما فقد وضع الفرق والقياس موضعه .

وهذا يتم بعد تحقيق المسألة بالخبر، وإذا حقق بالخبر الحكم سقط التعلق بالقياس والفرق بالمعنى ؛ لكن لا يكون حينئذ ناصرا لما شرع فيه من تحقيق المعاني في المسألة ، فيكون انتقالا وتركا لما تعلق به من المعنى أو الخبر؛ وذلك لا وجه له في الجدل ؛ لأنه انقطاع لا محالة !

[ل٤٣ى] ٣٩٧ — فإن قيل : أليس أصحابكم يتعلقون في تعيين التحريم / بلفظ التكبير بقوله عليه السلام : « فيضع الوضوء مواضعه ، ثم يقول : الله أكبر »[4] .

وقد قال لمن قاس غيرَ لفظ التكبير على لفظ التكبير : إن هذا قدحٌ في قوله عليه السلام : الله أكبر ، ومتى تم الحكم الخبر لم يُستدل بالقياس ؟

(١) غير واضحة بالأصل ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٢—٢) في الأصل بياض بمقدار كلمتين وقد قدرنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) ورد الحديث بصيغة أخرى منها « ... من غائط وبول ونوم إلا من جنابة » .
أخرجه النسائي طهارة ٩٧ ، ١١٢ ، ١١٣ — الترمذي طهارة ٧١ ، دعوات ٩٨ — ابن ماجه طهارة ٦٢ — ابن حنبل ٣٥/١ ، ٢٢٩/٤، ٢٤٠ .

(٤) وردت عدة أحاديث في مواضع الوضوء — راجع النسائي : جنائز ٣١ وابن ماجة : جنائز ٨

قيل : ليس هذا من هذا الوجه دفعه ؛ لـكن لما ذكرناه من أنه يرفع بقياسه ما ثبت من التعيين فى التحريم قبل هذا القياس ؛ ولولا هذا القياس لـكان اللفظ فيه معيّنا على ما بيناه !

٣٩٨ — واعلم أن كل قياس قابَلَ كلاما لصاحب الشريعة على المضادة وأراد القائس تأويله بالقياس على وجه لا يلائم اللفظ لا على ضرب من التعسف ، أو نوع من البُعْد : لا يقبل ذلك القياس مع ذلك الخبر بذلك الوجه من التأويل ؛ ولهذا رددنا قياسهم فى مقابلة قوله عليه السلام : « أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم ! »[1] فقال: فلا إذا حين سئل عن بيع الرطب بالرطب ، أو بالتمر ، لأن كل تأويل يوردونه فتعسف وبُعد فى الاحتمال .

وبمثله رددنا قياسهم فى تأويل حديث بسرة فى الوضوء عن مس الذكر[2] .

وكذلك قياسهم فى تأويل خبر الولوغ[3] وإيجاب العدد .

---

(١) أخرجه أبوداود : بيوع ١٨ والترمذى: بيوع ١٤ والنسائى: بيوع ٣٦ وابن ماجة : تجارات ٥٨ ـ مالك فى الموطأ : بيوع ٢٢

(٢) قال معمر « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمس الرجل ذكره بيمينه » هذا لفظ معمر ولفظ أيوب « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتنفس فى الإناء وأن يمس ذكره بيمينه وأن يستطيب بيمينه » ولابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ / ٥٦٧) رأى فى ذلك وهو : أن ما لا نص فى النهى عنه، وكل ما لا نص فى تحريمه فهو مباح بقول الله تعالى : « وقد فصل لـكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه [من الآية ١١٩ / ٦] (انظر لمزيد من التفاصيل فى رأى ابن حزم كتابه المحلى ج ٢ ص ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ وهى مسألة رقم ٢١٠ من الطبعة الأولى بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر. ويوجد للمحلى طبعة ثانية بمراجعة الشيخ حسن زيدان طلبة ـ وقد أثبتنا رأى ابن حزم على سبيل الإشارة إلى المذهب الظاهرى انظر أيضا البخارى علم ٥٣ : صلاة ٩ حج ٢١ ـ أبو داود : طهارة ٦٩ ـ الترمذى : طهارة ٦١ ـ النسائى : طهارة ١١٧ ـ غسل ٣٠ ـ ابن ماجه : طهارة ٦٣ ـ الدرامى : وضوء ٥٠ ـ مالك فى الموطأ : طهارة ٦٠ ، ٦١ ـ ابن حنبل ٢/٢٢٢ ، ٥/١٩٤ ، ٦/٤٠٦ ، ٤٠٧ .

(٣) انظر «باب فى ولوغ الـكلب» الدارمى : وضوء ٥٩ حيث ورد «إذا ولغ الـكلب فى إناء أحدكم فيه » وأيضا البخارى : وضوء ٣٣ ـ ومسلم : طهارة ٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ وأبو داود : طهارة ٣٧ والترمذى : طهارة : ٦٨ والنسائى طهارة ٦٨ وابن ماجة طهارة ٣١ والدارمى وضوء : ٥٩ وابن حنبل ج ٢/ ٢٤٥ ، ٢٥٣ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٣١٤ ، ٣٦٠ ، ٣٩٨ ، ٤٢٤ ، ٤٢٧ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٥٠٨ ، ٤/٨٦ ، ٥/٥٦ .

وكذلك قياسهم فى تأويل خبر المفلس[١] ، وخبر تخصيص المغرب بالوقت الواحد[٢] .

وكذلك فى تأويل خبر الأذان قبل طلوع الفجر[٣] .

وخبر وجوب الفاتحة فى الصلاة[٤] .

وخبر إيجاب الزكاة فى مال الصبى بقوله عليه السلام : « اتجروا فى أموال اليتامى كيلا تأكلها الزكاة »[٥] .

وخبر الخلطة[٦] .

وخبر العفو عن صدقة الخيل[٧] .

وخبر اعتبار النصاب فيما يجب فيه العشر[٨] .

وخبر الخرص والعرايا[٩] .

---

(١) انظر البخارى استقراض ١٤ وقد وردت عدة أحاديث فى المفلس . انظر مثلا : ابن حنبل ٢/٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٣٤٧ ، ٥/١٠ والدارمى بيوع ٥١

(٢) ورد الحديث التالى « إن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس » : أخرجه الترمذى مواقيت ١ — وابن حنبل ٢/٢٣٢ وانظر أيضا باب وقت المغرب فى البخارى مواقيت ٨٨ — الترمذى صلاة ٨ — ابن ماجة : صلاة ٧ — الدارمى: صلاة ١٩ — النسائى: مواقيت ١٥ ، ١٢

(٣) الآداب : البخارى : أذان ١٤، ١٦ مسلم: مسافرين ٤٠٤ ، أبو داود : تطوع ١١ — الترمذى صلاة ٢٢ ، النسائى: أذان ٣٩ — ابن ماجة : إقامة ١١٠ — الدارمى: صلاة ١٤٥ — ابن حنبل ٤/٨٦ ؛ ٥ / ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٤) ورد الحديث الآتى :— « لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » رواه البخارى ج ١ ص ٣٥

(٥) أخرجه مالك فى الموطأ : زكاة ١٢ — الترمذى زكاة ١٥

(٦) ورد فى الخلطة : « جرت بيننا . أشربة وبيوع وشركة » أخرجه النسائى: إيمان ٤٧ وأيضا ورد « فأحل لهم خلطتهم » أخرجه النسائى : وصايا ١١ .

(٧) قال عليه الصلاة والسلام : « إنى عفوت عنكم عن صدقة الخيل والرقيق » أخرجه ابن ماجه زكاة ٤ ، ١٥ — أبو داود : زكاة : ٥ ، ١١ ومالك فى الموطأ : ٣٩ ، ٤٠ وجهاد ٢١ ، وابن حنبل ١/٩٢ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٣٢ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٩٤٨

(٨) انظر باب العشر والخراج ابن ماجة زكاة ٢٢

(٩) راجع البخارى زكاة ٥٤ — وأبوداود : زكاة ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، بيوع ٣٤ ، ٣٥ وابن ماجة: زكاة ١٨ والدارمى : بيوع ٧٦

وحديث شبرمة فى مسألة الصرورة[١] .

وخبر وجوب العمرة[٢] .

وخبر أبى سلمة فى صلاة الصبى[٣] .

وخبر الخثعمية فى جواز النيابة فى الحج[٤] .

وخبر المرأة التى دفعت الصبى من هَوْدَجها فى جواز حج الصبى[٥] .

وخبر خيار المجلس[٦] إذا تأول على التفرق بالقول .

وخبر بيع اللحم بالحيوان[٧] .

وبيع الثمار قبل الإبار[٨] .

وخبر التصرية[٩] .

والنهى عن ثمن الكلب[١٠] .

وخبر المساقاة[١١] .

---

(١) ورد : « من كان صرورة فلا يصلح أن يعتمر » أخرجه ابن حنبل ٦/٢٩٧ راجع أيضا باب « لا صرورة فى الإسلام » أبو داود مناسك ٣ ـ وابن حنبل ١/٣١٢ .

(٢) ورد « يا رسول الله العمرة أواجبة هى ؟ قال : لا » أخرجه ابن حنبل ٣/٣٥٧ .

(٣) راجع : الترمذى : مواقيت ١٨٢ وأبو داود صلاه ٢٦ والدارمى : صلاة ١٤٠ .

(٤) انظر البخارى : صيد ٢٢ ، اعتصام ١٢ . ومسلم صيام ١٥٧ والترمذى حج ٧٥ . والنسائى : حج ٧ ، والدارمى صوم ٤٩ ، ونذور ١ وابن حنبل ١ / ٢٣٩ .

(٥) انظر النسائى مناسك ١٥ .

(٦) راجع ابن حنبل ٢/٤٩٤ و ٥/٢٠٣ والبخارى : مرض ١٥ ، وأدب ١٠٥ ، واستئذان ٢١ ومسلم : جهاد ١١٦ .

(٧) راجع باب « اللحم » عند ابن ماجه : أطعمة ٢٧

(٨) راجع:البخارى : بيوع ٩٠ ، ومساقاة ١٧ ، وشروط ٣ ومسلم بيوع ٩ ، ٧٥ وأبو داود : بيوع ٤٣ وأيضا الترمذى بيوع ٢٥ والنسائى بيوع ٧٦

(٩) راجع ابن حنبل ٢/١٦٥ ، ٢١٩

(١٠) راجع مسلم : مساقاة ٤٠ ، ٤٢ ، وأبو داود : بيوع٣٨والترمذى: بيوع ٤٦ والنسائى بيوع ٩١ ، صيد ١٥ والدارمى بيوع ٧٨ وابن حنبل ٢/٤٦٤ و ٤٦٥ .

(١١) راجع مسلم : مساقاة : ٤١ ، ٤٢ .

وخبر الوقف[١] .

وخبر الرجوع فى الهبة[٢] .

وتوريث ذوى الأرحام[٣] .

والآية فى سهم ذوى القربى[٤] .

والخبر فى النكاح بلا ولى وشهود عدول ذكور[٥] .

والأخبار فى الحدود والكفارات[٦] .

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة التى تحتاج إلى تكلف وتعسف فى التأويل ؛ فإذا تأولها بالقياس لم يقبل ذلك القياس ، ولا ذلك التأويل ، وكان القياس فى مقابلة هذه الأخبار من باب فساد الوضع ، وصح وصفه بهذا !

٣٩٩ — فإن قال بعض أهل التحقيق : أن ذلك لا يسمى قياسا ؛ فإنه بمنزلة من يسمى مايخالفه النص الذى يحتمل: قياسا ؛ لأن التأويل البعيد الذى لا يليق

---

(١) راجع : البخارى : وصايا ٢٨ .

(٢) راجع البخارى : هبة ٣٠ والنسائى هبة ٢ وابن ماجه هبات ٢ وابن حنبل ٢ / ١٨٢ انظر أيضا هامش رقم ١ من صفحة ٢٤٣ .

(٣) راجع البخارى فرائض ٧ ، ٩ والترمذى : سير ٤٤ ، ومسلم : وصية ٩ والدارمى : فرائض ١٨ .

(٤) انظر مثلا قوله تعالى : « وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى » [من الآية ١٧٧ / ٢] وقوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى » [٩٠ / ١٦].

(٥) راجع الترمذى : نكاح ١٤ ، وابن ماجة نكاح ١٥ — والدارمى : نكاح ١١ ومالك فى الموطأ ، نكاح ٥ ، وابن حنبل : ٦٦/٦ .

(٦) راجع مسلم : طهارة ١٤ ، ١٥ والترمذى : مواقيت ٤٦ ، وابن ماجه : طهارة ٧٩ ، ١٠٦ ، وابن حنبل ٢ /٢٢٩ ، ٣٥٩ ، ٤٠٠ ، ٤١٤ ، ٢٨٤ ، ٥٠٦ .

باللفظ إلا على ضرب من التعسف كتأويل النص بالقياس ، وذلك لا سبيل إليه فى تسميته : قياساً .

٤٠٠ — فإن قيل : وما دليلكم على أن القياس إذا عاد على أصله بضرب من التغيير كان فاسد الوضع ؟

قيل : لما بيناه من أن القياس نتيجةُ الأصل ، ونتيجة الأصل زيادة عليه غير منقص عنه والتغيير بألفاظ وتبديل ولا يجوز أن يكون نتيجة الشىء وفرعه ؛ إذ نتيجة المقدمة أقل أحوالها أن يكون موافقا لها ؛ فإذا غيرها جره جرا ، ومن حرج إلى مشاهد لم يمكن من الاستشهاد به ؛ لأن فرع الشىء يكون مثل الأصل أو دونه !

فأما ألّا يصير فرعا له إلا هذا رفعه دونه فرعا له ؛ لأن فى رفعه للأصل رفعا له ؛ فمن حيث أراد الثبوت ارتفع ، وذلك نهاية فى المناقضة !

ولأنه إذا غير أصله صار حكمه المقطوع به قبل فرعه موقوفا على ظهور فرعه وتابعا لفرعه ؛ فصار مما قطع به فى حكمه قبل القياس غير مقطوع به عند القصد إلى القياس عليه .

ولأن الفرع ثانى الأصل وثانى برفع أوله لم يصح أن يصير ثانيه ؛ فصار من العقليات ؛ كالأوائل والضرورات يرتفع بما يقاس عليها من الثوانى والثوالث.

ولأن الأصل يتأكد ويظهر تأكده بما ينتج من الفروع ، وإذا صار أدنى مما كان أو على خلاف حكم كان عليه شىء من الفروع التى ادعى فرعا له ظهر خطأ من ظن فى الشىء أنه فرعه ونتيجته ، ولأن العلم بحكم الأصل قبل العلم بحكم فرعه ؛ فإذا تغير حكم الأصل بالفرع امتنع كونه معلوما قبله ، وأصل لم يعلم حكمه / فلم يصح القياس عليه . [ل٤٣ش]

٤٠١ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن يجعل الحكم فى غير محل العلة ، كالتعليل فى وجوب الصوم بالشروع فيه بأنه عبادة تجب الكفارة بإفسادها ؛ فيلزم بالشروع فيها ، أو يجب القضاء بفسادها ، أو بالخروج منها ؟

قالوا : ووجوب الكفارة فى غير محل النزاع ؛ بل فى موضع يجب القضاء بالخروج منه ، وهو صوم رمضان .

وقد قيل : إن هذا من باب المنع لإفساد الوضع ؛ فكأنه منع من وجوب الكفارة بالجماع فى صوم التطوع ، حتى إذا قالوا : الصوم فى الجملة له هذا الحكم ؟

قيل: ولم يقع النزاع فى صوم -على الجملة - وإنما وقع فى صوم مخصوص معين ، والتعليل فيما لم يقع فيه النزاع ربما أفضى إلى أن يكون الحكم فى غير محل العلة وادعى لأجله الفساد فى الوضع .

٤٠٢ — ومما عُد فى فساد الوضع :

التعليل بالإثبات للنفى و بالنفى للإثبات :

كاعتراض أهل الكوفة على أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - فى التعليل لمنع اعتكاف المرأة فى مسجد بيتها حين قالوا : إنها ممن يجزىء اعتكافه فى المسجد ، فلا يجزىء فى مسجد بيته كالرجل . إن الاثبات ضد النفى ؛ فلا يستدل بأحدهما على الآخر .

وهذا غلط - بل التعليل فى الإثبات بالنفى ، وبالنفى فى الإثبات فى أحكام الشرع جائز ؛ لما بينا أنه يصير علة الحكم بجعل الجاعل ، ويقف على اختياره؛فإن شاء علق الإثبات بالنفى - وإن شاء علق النفى بالإثبات ،

ـ وإن شاء علّق النفى بالنفى ـ وإن شاء علق الإثبات بالإثبات .

ولأن علل الشرع أمارات ؛ فلا يمتنع أن يصير النفى عَلَمًا وأمارة للإثبات ، والإثبات للنفى !

وما قالوه فى الاعتكاف ففى التحقيق تعليق الإثبات بالإثبات كأنه قال : إذا صح اعتكاف الشخص بالمسجد اختص به ، فخص صحته بالمسجد ، وفساده بغير المسجد ، فكان تعليقا للصحة بالصحة والفساد بالفساد ، فكان من أقوى الشواهد فى الأحكام .

ولهذا عِبْنا على من رد من أصحابنا وغيرهم اعتلال الإمام أحمد ابن حنبل رضى الله عنه فى المنع من تطهير جِلد مالا يؤكل لحمه بالدباغ حين علل بأن الدباغ يطهِّر جلد ما يؤكل فلا يطهر جِلد ما لا يؤكل كالذكاة : بأنه تعليل بالإثبات فى النفى ؟

فقلنا له : أن يجيب فيقول : لما طهر ما يؤكل اختص بالتطهير به ؛ فإذا لم يكن مأكولا انتفى التطهير به .

فكان فى التحقيق تعليقا للنفى بالنفى والإثبات بالإثبات ؛ لأن مالا يؤكل وما يؤكل يتضادان فى هذا الحكم ؛ فتضادا فى حكم الدباغ .

وإنما يُدفع أحمد عن ذلك الاعتلال بوجوه أخر .

فيقال : الدباغ يرد الجلد إلى حكم الحياة ؛ ولهذا صح ممن لا تصح منه الذكاة ؛ فلهذه القوة كان فيما لا يعمل فيه الذكاة وغير ذلك مما يتكلم عليه فى هذه المسألة من وجوه الحجاج والأدلة !

وبمثله ـ أنكرنا على من عاب على أصحابنا فى تعليل صحة الصلاة مع كلام السهو بأنها تبطل بكلام العمد؛ فلا تبطل بكلام السهو ؛ كالو كان

ذلك الـكلام سلاماً ، بأن قال : هذا انتفاء الشيء من ضده ؛ إذ الصحة لا تستفاد من الفساد .

وكذا الإنـكار غير صحيح ؛ لما ذكرنا أن ذلك جائز في الشريعة وأنه في التحقيق ليس إلا التعليل على الوفق ؛ فإنه جعل فساد الصلاة في باب الكلام مخصصا بالعَمْد منه دون السهو ؛ وهو القياس الصحيح ؛ لأن العمد إذاً يكون نقيض السهو جاز ثبوتها في الحـكم أيضا حتى يجعل من حكم العمد الفساد ولا يجعل ذلك من حكم السهو لعمري في علل العقول مالا يعلل النفي بالإثبات ولا الإثبات بالنفي ؛ فإنه يقع فيـــه التناقض ولا يستمر .

وقد أشبعنا الـكلام في هذا فيما أملينا من الـكلام فيما يجب تعليله وإفساد قول من أثبت حكما في نفي وإثبات لا لعلة ، وقلنا : لا حكم نفيا كان أو إثباتا إلا ويجب تعليله ؛ فإن كان نفيا وجب تعليله بالنفي — وإن كان إثباتا وجب تعليله بالإثبات — على ما ضربنا له في الأمثلة في ذلك الـكتاب .

ولعل مَن قال في الشرع مثل هذا . قاله من سماعه ذلك في العقليات — والفرق بينهما ما ذكرنا من أن في العقليـات يجب الحـكم للعقل ، لا يجعل جاعل — وفي الشرعيات يقف على اختيار / الشارع . [ل ٤٤ ى]

فإن قيل : أليس منعتم من تعليل من يقول في جواز وطء الرجعية بأنها معتدة بحكم النـكاح ؛ فحلّ وطؤها .

فقلتم : لما جعل العدة علة في منع الوطء لم يجعل علة في حِلّ الوطء ؛ لأنه تعليل للحكم بنقيضه !

قيل : لم يمنع صحة هذا الاعتلال لهذا المعنى؛ لكن لأن هذا الاعتلال غير سليم على أصول الشريعة ؛ فإن الإجماع فى أكثر العدد على خلافه — ولو سلمت لهذه العلة على الأصول لم تمتنع صحتها؛ لأن تحقيقه أن الكفاية فى المنع من الاستمتاع لا تقع بالعدة حتى ينضاف إليها غيرها — ومثل هذا الاعتلال غير ممتنع فى الشريعة !

٤٠٣ — ومما عُدَّ فى فساد الوضع :

أن تنصب علة ما ثم تعل مرة للإيجاب ومرة للإسقاط ؛ فقالوا : هذا فاسد الوضع ، ولو كان صحيحاً لم يجعل للإسقاط اذا جعل علة للإيجاب — ولم يجعل للإيجاب إذا جعل للإسقاط !

قالوا : وذلك مثل — تعليل أهل الكوفة البُرّ وغيره بتأتى الكيل ؛ فيجعلونه مرة علة لتحريم الربا، ومرة علة فى إسقاط الربا، وهو عند التساوى فى الكيل !

ولهم أن يقولوا : جعلناه علة لحكمين مختلفين ، لا فى موضع واحد ؛ بل جعلنا التساوى فيه علة الإباحة ، والتفاضل فيه علة للتحريم ؛ فما به حرمنا لم يُبَح ، وما به أبحنا لم يُحَرَّم .

وهذا كما قلتم فى الطعم أنه علة فى التحريم مع التفاضل ، وعلة للتحليل مع التماثل ، ثم لم تمتنع صحته لما ذكرنا ، كذلك فى الكيل !

٤٠٤ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن يجمع المعلل فى علته بين وصفين لهما حكم ، فيجعلها لأجل الحكمين لحكم ثالث ، ويرده إلى الأصل :

مثل — أن يعلل العتق ذى المحرم وإيجاب النفقة بأن يجمع بين وصفين ،

فيقول : قرابة موجبة للتحريم والإرث ؛ فمُوجبة للعتق والنفقة كالولادة ؟

فيقول من يدعى فساده فى الوضع : وُجِدَت المَحْرَمِيَّة فى ابن العم إذا كان منهما[1] أخوة بالرضاع تقوم مقام القرابة بالنسب فى الإرث والتحريم ؛ فإنّ ابنَ العم إذا كان أخا من الرضاع يَحرُم ويَرِث ؛ ثم لم يقم فى العتق والنفقة مَقام القرابة الموجِبة للإرث والتحريم بالموجب للإرث والتحريم[2] ، وليس هذا من باب فساد الوضع ؛ لكنه ضربٌ من المفاقهة يسميه الفقهاء : كسرا ، فيُجاب عنه بالفرق ، ويصح - ولو كان نقضا لما صح جوابه بالفرق؛ لكنه لما فاقه ولم يناقض [3][صح جوابه][3] بالفرق ، ولم يمتنع وهو فى فرقه متبرع ، إن شاء فعله وإن شاء أعرض عن جوابه ؛ فإنّ فى اعتلاله من الاحتراز ما يكون جوابا عنه : كمن كان فى علته مايدفع النقض ، لم يكن عليه الاشتغال فى دفع النقض إلا إظهاره لما يدفعه من علته بيانه فيما أورد من المثال ؛ فإنه قال : قَرَابة مُوجبة للتحريم والإرث ؛ مشبّه بالقرابة لا يقوم مقامها فى كل الأحكام ، لكن فى البعض ؛ فجاز أن يكون حكم العتق والنفقة من ذلك البعض ، وبهذا يسقط قول من يقول: إن هذا دفع الإلزام بمجرد الاسم ؟

قيل : باختلاف الأسامى يُتوصل إلى اختلاف الأحكام والمعانى فى أكثر الألفاظ والخطاب :

ألا ترى أن الرضاع والتحريم به خالف النسب فى أنه لا يساويه

---

(١) فى الأصل: « معها » .

(٢) بعد كلمة « التحريم » : يبدو أن هناك كتابة ساقطة من الصلب وردت بالهامش ، وهى غير واضحة ومعها تعليق لعله : « فعلمت فساد تعليق حكم العتق والنفقة بالموجب والتحريم فرقة » ثم كلمة صح .

(٣) يوجد بعد كلمة « تناقض » سقوط آخر بالصلب غير واضح بالهامش لعله على نحو ما أثبتنا .

فى العتق والنفقة فاتفقا[1] أن كانا على الخلاف فى محل النزاع ؛ فتعلقهما بالقرابة ـ فى الجملة ـ دون الرضاع على الاتفاق !

٤٠٥ — ومما عُدّ فى فساد الوضع :

أن يكون الشرع قد قرر حملتين[2] على حكمين مختلفين فيجعلهما المعلِّل فى حكم واحد فى بعض المواضع؛ فيُقال: قد وضعت بالتعليل فى غير موضعه؛ فكان فاسدا :

مثل ـ أن يعلل فى أرْش ما دون الموضِّحة : أن العاقلة لا تَحْمله بأنه أرش غير مقدّر ؛ فهو كالجناية على الأموال ؟

فيقول من يَدّعى الفساد فيه إن موضع الجنايات على النفوس المحرّمة إذا كانت خطأ : أن العاقلة تحمل أرْشها ، وهذا جزء من هـذه الجملة ؛ فالتفريق بين الجزء والكل فى هذا الحكم فسادٌ فى الوضع ، كما لو فعله فى الأموال .

وللمجيب أن يقول : لم يتقرّر بالشريعة أن تكون بعض الجملة ككل الجملة وأنت تدعى فيه .

ألا ترى أن الجزء لا يكون كالكل فى حكم الكفارة فى تقدير أرشه، إلى غير ذلك ؟

وللمانع أن يقول : إنما امتنع التفريق بينهما فى حكم واحد فأما [ل٤٤ش] فى حكم / وحكم ؛ فيجوز ألّا يمتنع التفريق .

وللمجيب أن يقول : الكفارة حكم واحد وُجوبها ؛ وقد فرقت بين الجزء والجملة فيه ، وكذلك التقديرُ حُكم واحد ؛ وقد فرقت بين القليل والكثير فى التقدير ؛ ففرِّق فى التحميل .

(١) لعلها على نحو ما أثبتنا . (٢) فى الأصل : « حالتين » .

وللمانع أن يقول : الكفارة لحفظ حرمة الأرواح ، وكذلك فى كثير من الأرش ، فإن زاد على بَدَل النفوس لايجب فى غير النفوس وامتنع التقدير فى الحرّ للتقليل والتحقير؛ فأما تحميل العاقلة فلدفع الضرر عن الجانى إذا أخطأ ، وإذا قدرت العاقلة على تحميل الكثير: كان على القليل أقدر؛ فكان التحمّل أولى .

٤٠٦ — ومما عُد فى فساد الوضع :

أن يجعل المعنى لضد ما جعلته الشريعة له :

كن يقول فى المرتدة : إنها كافرة ، فلا تقتل كالكافرة الأصلية ؟

فيقول المدّعِى لفساده : إن صاحب الشريعة جعل الردّة جناية على الإسلام ، موجبةً لإباحة الدم ؛ فجعلها سببا لحقن الدم منازعةٌ للشريعة ومن شرّعها .

وأيضا: فإن الشرع قد فرّق بين الكفر الطارئ والأصلى فى الرجل ، وأنت تجمع بينهما فى المرأة ، والأصل أن التفرقة بينهما واجب بكل حال ؛ فمن جمع بينهما بحال فقد خالف الشريعة فى وضع القياس ، فكان فاسداً فى الوضع .

وأيضا : فإن التغليظ واجب فى الردة ، والتخفيف فى كفر الأصل ؛ فإذا جمع بينهما فى إسقاط القتل فيه فقد آثر التخفيف فى الموضعين وأزال التغليظ بالقتل ، والجناية على الدِّين أبلغ من الجناية على النفس ؛ فإذا سوى بين الرجل والمرأة فى الجناية الموجبة للقتل بسبب النفس ؛ فالتسوية بينهما فى الجناية الموجِبة للقتل على الدِّين أحق .

٤٠٧ — ومما عُد فى فساد الوضع :

أن يعلل بحكم شرعى لإثبات أمر حسى عقلى :

كمن يجعل الاستباحة بالنكاح، والتحريم بالطلاق: علماً وعلة لإثبات الحياة فى الشرع ؟

فيقال : هذا وضع فاسد من وجهين :

أحدهما : أن الحياة تعلم حسا وضرورة ، والتحريم والإباحة تعلم حكما بظاهر الشرع ؛ فكيف يقف العلم به على الحكم بالشرع ؟

وأيضا : فإن الضرورة هى أصل الشريعة ؛ فمن يقف فيها على الشريعة فقد قلب الأصل فرعا ، والفرع أصلا ؟

وأيضا : فإن أحكام الشرع يُقتصر فى أكثرها على غلبة الظنون ؛ فكيف يستفاد بها ، ويرتب عليها مايجب به إزالة الظنون .

وللمعلِّل أن يقول: لست أُوجب بهذه العلة وجود الحياة ، أو وجوبها فى هذا المحل ؛ لكن الشرع لما اتبع ما ذكرت من الحكم هذه الصفة من العقل، فقيد الاشتباه ووجود الشك فى حصول هذه الصفة فى بعض المواضع علمت بوجود حكم الشرع فيه ، وجود هذه الصفة ؛ وإنما يمتنع ذلك أن لو أوجبت بهذا الحكم وجودَ أمر حسى عقلى بعد أن علمت أن علل الشرع غير موجِبة ؛ لكنها علامات وأمارات ؟

وأيضا : فإنى لم أُوجب العلم لهذه العلة بوجود الحياة فى محل الخلاف ؛ لكن أوجبتُ عليه الظن ؛ فكنت موافقا لما بنى على غلبة الظنون فى أكثر أحكام الشرع ، ولو صرح صاحب الشريعة بمثله لم يمتنع .

ألا ترى أن الرسول عليه السلام لو قال لبعض الناس: إنى أوجب

عليك دخول دارى أو دارك فاعلم أن أباك أو أخاك حى ؛ أو هو فيها ، أو هو ميت ، أو طويل أو عريض ، أو قائم أو قاعد ، إلى غير ذلك من الصفات العقلية المحسوسة ؟

٤٠٨ — ومما عُد فى فساد الوضع :

أن يتمكن الخصم من جعل ما جعله علة للحكم أن يجعله لخلاف ذلك الحكم ، فيكون منه أوجب كذا أسقطه خصمه به :

مثل : أن يقول الاحتياط للصلاة أن يخرج المتيمم عنها عند رؤية الماء فيكون مؤديا للصلاة بأصل التيمم ، وهو الوضوء بالماء .

فيقول له الخصم : الاحتياط لها والمحافظة عليها لمن أوجب عليه إبطال ما تلبس به منها وأتى بالفعل علته منها ، فبا به أوجبت الخروج منها أوجبنا الصبر عليها .

[ل٤٥ى] ومثله : فى تعليله لتقدير بدل العبد بالدية عند / الزيادة على الدية ؛ فإن كمال الدية يتبع الكفارة ؟

فيقول الخصم : لما أوجبت الكفارة فى العبد لم يجز تقدير له إيجابا للتفريق بين الحرّ والعبد ، وإسقاطاً للتسوية فى المزية والشرف بالجمع بين تقدير البدل وإيجاب الكفارة ، حتى لم يكن يبخس حظه من الأموال ؛ فإنه واقع بين الحر والمال ، وكنا وفّينا حق الأصلين ، ووفّرنا حق الشبهين .

٤٠٩ — ومما عد فى فساد الوضع :

أن يكون حكم العلة تسوية بين الأصل والفرع عند الكشف يكون الأصل على مضادة الفرع .

وسنذكر من ذلك جملة مقنِعة فى أقسام القلب — إن شاء الله عز وجل — .

٤١٠ — ومما عُد فى فساد الوضع :

ما يمكن فيه تبديل الحكم بالعلة ، والعلة بالحكم ؛ وذلك لا يكون إلا فى العلل المأخوذة من أحكام الشرع ؛ لأن علل الشرع فى أكثرها يكون المعلول غيرَ العلة .

فأما عللُ العقل فإن العلة والمعلول فيها واحد على ما بيناه ؛ فلا معنى لدعوى التبديل فيها مع إقرار المعلِّل أنهما واحد .

ومثالُه فى الشرعيات – تعليلهم فى جواز نكاح الأمة الكتابية بأنها جاز وطؤها بملك اليمين ، فصح نكاحها كالمسلمة ؟

فيقول لهم أصحابنا – إنما جاز وطؤها بملك اليمين لصحة نكاحها ؛ لا صحة نكاحها ؛ لجواز وطئها – يعنى به فى أصل المسألة ، وهى أصل العلة – فيبقى الفرع بلا دليل – وهى الكتابية – فإنه لا يمكن فيها أن نقول : صح نكاحها لجواز نكاحها لجواز وطئها بملك اليمين – بل يجب أن نقول : لمّا صح نكاحها وجب أن يجوز وطؤها بملك اليمين ؛ فلايستقيم ذلك فى الفرع ، فإنه موضع النزاع ؛ وهو صحة النكاح .

ومثله : قياس أصحابنا فى ظِهار الذمى : أنه لمّا صح طلاقه صحّ ظِهاره ، كالمسلم ؟

فيقولون فى المسلم : صحة الطلاق بصحة الظهار ، لا صحة الظهار[1] لصحة الطلاق ؟

ومثله : قياس أصحابنا فى المنع من التيمم بغير التراب : بأنه مما يستعمل فى اليدين إلى المرفقين ، فاختص بنوع كالماء ؟

(١) بالأصل أقرب أن تكون « الطلاق » .

فيقولون فى الأصل لم يختص بالماء لأنه إلى المرفقين ، لكن لمّا اختص بالماء وجب إلى المرفقين ، ولا يتم هذا فى التيمم ؛ لأنه لا ماء فيه .

٤١١ — وهكذا كل قياس جُعل حكمه فى الشرع من حكم آخر فى الشرع أمكن هذا فى أصل الاعتلال ، فيقع ذلك فى الفرع على النزاع ، أولا يوجد ذلك الاعتلال فى الفرع أصلا ، ولا يتصور مثل هذا الاعتراض فيما جعل المعنى من صفات الوجود والحس لكونه مكيلا ، أو مطعوما ، أو ذكوريّة ، أو أنوثية ـ أو حيوانا ، أو آدميا ؛ لأن هذه المعانى سابقة على أحكام الشريعة ؛ فلا يمكن الدعوى بأن هذا العقلى فى الأصل ثبت لثبوت الحكم الشرعى .

ومتى تُصور فى الأحكام الشرعية تُصوِّر فى كل ما ذلك وصفُه ، غيرَ أنه فى كثير منها ينتقض على أصل المعترض بهذا ، فمن تأمّله كفى نفسه شغل الانفصال بغير المناقضة :

مثال ما يقول أصحابنا فى نية الوضوء : بأنه عبادة تنشطر فى السفر فوجبت فيها النية ، كالصلاة ؟

قالوا فى الصلاة : إنها شُطِرَت لوجوب النية فيها ، لا وجوبِ النية لشطرها ؟

فقيل له : لو كان شطر الصلاة لوجوب النية ، لوجب شطر الزكاة ، والصوم ، والاعتكاف ، والحج ـ وسائر الكفارات ؛ لوجوب النيـة فيها كلها ؟!

٤١٢ — واعلم أن هذا ليس من باب فساد الوضع ، لكنه ضربٌ من المنع فى الأصل ، للعلة المدعاة ـ إن صح ـ وهو غير صحيح أيضـا منها ، وهو المنع الذى

يستعمله نظار سمرقند ، وهو من متاع الزمني يتعلق به مثل هذا المنع ما ضعفت بجريه ولم ينبعث للتصرف فيما يرد عليه ويورد .

وكثيرا ما كان يستعمله القاضى أبو الهيثم نُصْرةً لأهل الكوفة فيقول : لم قلت إن المعنى لحكم الأصل ما ذكرت ؛ فإنى لا أسلم أن الموجب لهذا الحكم ـ فى الأصل ـ ما ذكرت فدل عليه ، وإلا فهو ممنوع أشد المنع .

وهذا صورة تبديل العلة بالحكم ؛ فإنه يقول فى الأصل : ليست العلة للحكم ما ذكرت ؛ بل ما ذكرتَ هو الحكم لا العلة ؛ فلم يجب الحكم لما ذكرت من الحكم .

[ل٥٤ش] وإن كان يدعى أن الموجِب لما ذكرت / من العلة هو ما ذكرت من الحكم فى الأصل ؛ فبان بهذا أن هذا منع عن علة الحكم فى الأصل أن يكون الحكم لما فيه ؟

وهذا من أضعف الأسئلة على علل الشرع .

٤١٣ — والوجه فى دفع هذا الاعتراض أن يُحقق المعترض به معنى القياس فى الشرع؛ فإن فُهِم وتركه ، وإلا وجب الإعراض عن مناظرته ؛ فإنه لا يكون من أهل النظر والجدال ، فضلا من أن يعد كلامه سؤالا .

٤١٤ — وتحقيق القياس فى الشرع أن يُجعل سرط صحته جَرْيه على أصول الشريعة ، وسلامته مما يدفعه من نص بكتاب أو سنة أو إجماع ، أو قياس أقوى منه ، وسلم من القول بموجبه ، أو منع بأحد الأصلين ، أو على الأصلين .

فإذا وُجِدَ شرطه صحّ ، ولا يسقط بأن يقول الخصم : ليس هو علة هذا الحكم ، أو دل على أن الحكم له ؟

برهانه : أنه لو دل المعلِّل على صحة اعتلاله بأقوى دليل ، وأقر الخصم بقوة ذلك الدليل ، ثم وُجد له نقض بأصل من أصول الشريعة ، لم ينفعه ذلك الدليل مع قوته بإقرار الخصم ؟

يؤيد هذا أنه لا شيء يورَد عليه فيمنع به عن صحته بعد سقوط المطالبة بالعكس بعد الطرد ، إلا وما يُورده ؛ فبان أن هذا من أصول الشريعة مضاد لما قلت من العلة ؛ فإذا سلم من ذلك وجب الانقياد له .

٤١٥ ـ فإن قيل : وبماذا يُعلم سلامته على الأصول ؟

قيل : بألا يتمكن الخصم من إيراد ما يدفعه ـ إن كان به يجادل خصما ـ أولا يجد فى أصول الشريعة ما يدفعه ـ إن كان مجتهداً ـ فى تصحيح حكم به .

٤١٦ ـ فإن قيل : إذا طالبه الخصم بتصحيحه ، وَجَب عليه تصحيحه ، بالدلالة مع خصمه ، فقد جاء ما قلنا إن له أن يقول : لم قلت : إن الحكم لهذا ؟

قيل : يكفيه اتفاقهما على القول بالقياس ؛ فإذا كان كلامه مع من يقول بالقياس ، كفاه أن يريه صورة القياس فى هذا الذى تعلق به ؛ فإذا كان خصمه قد أقر بقياس فى الجملة ـ وهذا فى صورة ذلك القياس ـ لزمه قبوله ، أو الدفع له بأحد ما ذكرناه ؛

وإن كان كلامه مع من لا يقول بالقياس لم يتمكن من الكلام فى هـــذا الفرع ؛ فإن الفقهاء اتفقوا أنهم لا يناظرون فى الفروع مَن ينفى القياس ، ولا مَن ينفى خبر الواحد ، ولا من ينفى القول بصفة العموم أو الأمر ويتوقف على الألفاظ ، حتى إذا كان نافيا لدليل الخطاب فبنى كلامه عليه : استضعفوا نَظَرَه ، إذا التجأ فى نظره مع الخصم إليه !

٤١٧ — فإن قيل: فهل للخصم أن يطالب القائس بأن يريَه سلامة قياسه على الأصول؟

قيل : ليس عليه أكثر من أن يريه صورة القياس ؛ فإذا أراه ذلك؛ فعلى الخصم إيرادُ ما يدفعه به ؛ لأنه لو أراه سير الأُصول واستقراءها فإنه ليس فيها ما يدفعه نفى الخصم أن يقول : إنك ترينى ما تدفعه دونَ ما تدفعه ، ويكفى فى الدفع : دافع واحد ؛ وذلك سهل على الخصم إيراده، إذا وَجَد إليه سبيلا ؛ فإذا لم يتمكن من إيراده : عُلم أنه فاقد الدفعة ، فلزم المصير إليه .

وهذا بمنزلة المعجزة يأتى بها المدعى للنبوة والرسالة فى أن ليس عليه جمع ما لا يدفعها من المعارضة وغيرها من أنواع الطعن ؛ لكن على ما ينكر دعواه ، وكونها معجزة : أن يورد الدافع لها وإن كان دفعا واحداً ؛ لأن ذلك يقرب على المنكر لها — إن كان صادقا فى إنكارها؛ ومتى لم يمكن أحد على وجه الأرض من إيراد ما يدفعه عن دعواه أو معجزته: عُلم صحة برهانه وصدقُه فى دعواه .

كذلك هنا القائس يدعى قياسه معجزة فى حكم حادثته؛ فإذا لم يتمكن الخصم ، ومن ينكر حكمه من دفعه بشىء من أنواع الدفع : عُلِم صدقه فى دعواه وبرهانه عليها .

٤١٨ — فإن قيل : متى بيّن الخصم دفعاً فى أصل القياس أن الحكم تعلق بغير ذلك المعنى لا به ؛ فقد اضطر القائس إلى تصحيح معناه بالتقديم عليه بأى وجه كان ؟

قيل : لعَمْرى إنْ بيّن أن الحكم لم يتعلق به : كان قدْحا يجب عليه الخروج عنه .

فأما إذا قال : هذا الحكم تعلق فى الأصل بغيره ؛ فليس هذا بقدح ؛ [ل٤٦ ى] لأن القائس لم يدّع فى الأصل أن الحكم لم يتعلق إلا / بمعناه ؛ بل جوّز تعلقه به وبغيره .

وإن كثر عدد ذلك الغير ؛ فإن الحكم الواحد قد يثبت بمعانٍ وأدلة - إلا أن يتفق الخصمان : أن لا علة فى الأصل إلا واحدة ؛ فحينئذ يجب عليه تصحيح معناه بالتقديم على غيره ، وإفساد كل غير يُدعى فى مقابلته - كما فى علة الربا - لما وقع الاتفاق على أن الحكم فى الأصل الواحد من المعانى ، لا غير .

فكل من يدعى لذلك الحكم علة وجب عليه إفساد ما سواه ، وتقديم معناه على كل ما تمكن من المعانى .

٤١٩ - فإن قيل : فهلا قلتم فى علل العقل مثل هذا ؟

قيل : لا نقول مثل ذلك فى علل العقل ؛ فإن الحكم العقلى إذا علل بعلة كان هو نفس العلة ؛ فلا تكون غير تلك العلة ؛ فإذا نوزع فيه وجب عليه البيان كما قلنا فى علة لحكم وقع الاتفاق على أن ذلك الحكم فى الشرع غير معلل بأكثر من معنى واحد .

وأيضا - فإن علة الحكم فى العقليات لا تقبل ، ولا تعلم صحتها إلا بطريق القطع ؛ فجازت المطالبة بالإبانة عن تعلقه بها إلى أن تعلم .

ولو طولب بمثل هذا فى فروع الشريعة عند الاجتهاد والاختلاف لطولب بما يوجب القطع والكشف عنها على وجه يزيل به الطعن ؛ وذلك محال فى مواضع الاجتهاد فى فروع الشريعة بالإجماع .

وبالله التوفيق .

٤٢٠ ـ فإن قيل : قد اقتصرتم إذاً على مجرد الطرد في علل الشرع ؛ وقد قلتم في العلل العقلية : الاقتصار فيها ، وفي المعرفة بصحتها على الطرد والعكس غير جائز حتى يدل على الطرد والعكس دليل على صحتها ؛ فكيف كان مجرد الطرد في علل الشرع دليلَ صحتها ؟

وأكثر ما في علل الشرع ألّا يشترط العكس في صحتها ، كما يشترط في علل العقل ، فكيف اكتفيتم بمحض الطرد في المعرفة بصحتها ؟

ولو ساغ هذا لم يمتنع لكل من سوّى طرداً على مذهبه أن يكون مقيما للدليل على ما صار إليه ـ ولزم في العقليات إذا جمع بين الطرد والعكس في شيء وادّعاه علة عقلية أن يكون مقيما لما ادّعاه من الحكم عليه وحجّة .

وإذا لم يجد هذا، لا في العقل، ولا في الشرع، بانَ أنه لابد من زائد على الطرد حتى يُعـ به صحة القياس في الشرع .

كما لابد من زائدٍ في العلم بصحته في العقل على الطرد والعكس .

قيل : لافصْل بين العقلي والشرعي في أنه يُعلم صحة كل واحد بما يزيد على الطرد والعكس في العقليات ، وعلى مجرّد الطرد في الشرعيات ، حتى لو ضُم العكس إلى الطرد في الشرعيات لم يعلم بذلك القدر أيضا صحته ؛ لكن الذي به يعلم صحة العقلي أمر زائد، وهو ماقدمناه في أول الكتاب.

والذي به يُعلم في الشرع صحته ألّا يدفعه بعد الطرد ، وصورة القياس دافع من الشرع ولا من العقل ، وقد كشفنا عن هذا الفصل بما يغني عن رده .

فأما أن يعلم في العقل ضرورة صحة كون القياس قياسا فليس ذلك

شرطه ؛ بل إذا علم بضرب من البرهان ، وهو ما ذكرنا قبل : وقعت الكفاية في العلم بصحته ، وإن لم يكن ذلك العلم ضرورة كذلك ، إذا غلب الظن من طريق الظاهر ألّا دافع له بأحد ما ذكرناه من الأصول : وقعت الكفاية في الحكم بأنه قياس ، وإن لم يعلم قطعا أنه موجب كذلك الحكم لا محالة ؛ إذ لا سبيل إليه في أكثر مُفصّلات أحكام الشرع .

٤٢١ — فإن قيل : فما الذى دلكم — سوى الطرد — على أصول الشريعة على صحة القياس ، حتى يبين لكم أنه لابد فى تصحيح القياس الشرعى عن واحد منه ؟

قيل : ومتى وافقنا على القول بالقياس كان ذلك الوفاق أبلغ من كل دليل يدل على صحة القياس ؛ فإنه إنما يحتاج إليه مع من ينفى القياس .

وأنا أكشف لك عن بعض ما يُستدل به فى الوصول إلى المعنى الذى به يقع القياس ؛ ثم أبينُ أنه مع جميع مَن يستدل به عليه لابد من الطرد الذى قلت إنه يكفيه فى وجوب الحكم به بعد تسليم نتيجة[1] القول بالقياس :

فمن ذلك — أن يكون النص وارداً به ، كقوله تعالى : ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ ﴾ [من الآية ٢٣ / ٥٧] .

وقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [من الآية ٣٢ / ٥] .

وقوله تعالى : ﴿ كَيْلَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [من الآية ٧ / ٥٩] .

[ل٤٦ش] بعد قوله تعالى : ﴿ مَّا أَفَاءَ / اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ﴾ [من الآية ٧ / ٥٩] .

(١) فى الأصل أقرب إلى أن تكون « شيخه » .

وأمثال - قوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [من الآية ١١ / ٤٧].

وقوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [من الآية ٦٢ / ٢٢].

وقوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [من الآية ٣ / ٤٧].

وقوله تعالى : ﴿لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ [١٥ / ٧٨].

وقوله تعالى : ﴿وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ [من الآية ٤٩ / ٢٥].

ومثل - قوله تعالى : ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ﴾ [من الآية ١٩ / ١٠].

وقوله تعالى : ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [من الآية ٣٣ / ٤٣].

وقوله تعالى : ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ [من الآية ١٠ / ٢٤].

ونحو ذلك من حروف العلل المذكورة فى كتاب الله سبحانه ، مما يطول تعداده .

٤٢٣ — ومن السنة :

قوله عليه السلام لمّا قال : « أينقص الرطب إذا يبس ؟ قالوا : نعم ، قال : فلا إذاً »[1] - فى المنع من بيع الرطب بالتمر .

وقوله عليه السلام : « إنها ليست بالحيضة ؛ إنما هى ذا عرض ، أو عرق انقطع »[2] .

---

(١) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٢٤٤ .

(٢) ورد بصيغ أخرى . أخرجه البخارى : وضوء ٦٣ - ابن حنبل ج ٦ / ٣٠٤، ٣٢٣ ، =

وقوله عليه السلام : « إنما هى ركضة من ركضات الشيطان »[١] .

وقوله عليه السلام : « إنما الولاء لمن أعتق »[٢] .

وقوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات »[٣] .

وقوله عليه السلام: « لست كأحدكم؛ إنما يطعمنى ربى ويسقينى »[٤] .

وقوله عليه السلام : « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ؛ إذا نسيت فذكرونى ؟ »[٥] .

وقوله عليه السلام : « إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة » ثم قال : ألا فكلوها وادخروا منها ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكلوا ، إلا ما كان من سن ، أو ظفر » .

ثم علل فقال : « وسأخبركم عن ذلك :

أما السن ـ فلأنه عُضْو ـ وفى بعضها : فلأنه عَظْم .

وأما الظفر : فلأنه مُدَى الحبَش »[٦] .

= وأيضا البخارى : حيض ٨ ، ١٩ ـ ومسلم : حيض ٦٤ ـ وأبو داود : طهارة : ١٠٨ ، ١١٠ ـ والترمذى : طهارة ٩٣ والنسائى : طهارة : ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، وحيض ٤ ، ٦ وابن ماجة طهارة : ١١٥ ، ١١٦ ـ والدارمى وضوء ٨٠ .

(١) أخرجه أبو داود : طهارة ١٠٩ ـ والترمذى : طهارة ٩٥ ـ الدارمى وضوء ٩٤ ـ مالك حج : ١٢٤ وابن حنبل ج ٤٣٩/٦ ، ٤٦٤ .

(٢) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من صفحة ١٨٤ .

(٣) انظر هامش٢ من صفحة ٩١ .

(٤) ورد بصيغ أخرى : « إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى » أخرجه البخارى : صوم ٤٩ ، ٥٠ وحدود ٤٣ ، محاربين ٢٨ ، تمنى ٩ اعتصام ٥ ـ مسلم صيام ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦١ والترمذى صوم ٦١ والدارمى صوم ١٤ وابن حنبل ٢٣/٢ ، ٢٣١ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ .

(٥) للحديث صيغ أخرى ورقه فى الكنز الثمين ١١٢٧ رواه ابن حنبل عن ابن مسعود رضى الله عنه .

(٦) أخرجه مسلم:جنائز ١٠٦ وأبوداود : أشربة ٧ ـ والترمذى: أضاحى ١٤ والنسائى:جنائز ١٠٠ ، ضحايا : ٣٦ ـ فرع : ٢ ـ أشربة ٤٠ وابن ماجه أضاحى ١٦ ـ الدارمى أضاحى : ٦ ـ مالك فى الموطأ : أضاحى (٦ ـ ٨) ابن حنبل ٢٣/٣ و ٥٧ و ٦٣ و ٦٦ و ٨٥ و ٢٣٧ و ٢٥٠ و ٣٨٨ ـ ٧٦/٥ ـ ٣٥٠ (٣٥٥ ـ ٣٥٧) و ٣٥٩ ـ ١٨٧/٦ و ٢٠٩ و ٢٨٢ .

٤٢٣ — وقد يكون النص وارداً باسم مشتق من معنى :

نحو قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [من الآية ٢ / ٢٤] .

وقوله تعالى : ﴿ والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ [من الآية ٣٨ / ٥] .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا ﴾ [من الآية ٣٣ / ٥] .

وما روى : أنه زنى ماعِزٌ فرُجِمَ(١) .

وسها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد(٢) .

وقوله « فى سائمة الغنم : زكاة »(٣) .

٤٢٤ — وقد يكون تنبيها بالأدنى على الأعلى :

كقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [٧ ، ٨ / ٩٩] .

ومثله : حديث عمر رضى الله عنه حين سأل الرسول عليه السلام عن قُبلة الصائم ؟ فقال : أرأيت لو تمضمضت ؟ »(٤) .

---

(١) ورد الحديث بصيغة أخرى: « وأقر ماعز عند النبى صلى الله عليه وسلم بالزنا أربعا » أخرجه البخارى أحكام ٣١ ــ والنسائى حدود : ٥ .

(٢) ورد بصيغة أخرى : « أن الرسول صلى الله عليه وسلم سها فسلم فى الركعتين » أخرجه ابن ماجه إقامة ١٣٤ ــ انظر أيضا الترمذى : صلاة ١٧٤ .

(٣) انظر « باب فى زكاة الغنم » الدارمى : زكاة ٤ وأيضا ابن ماجه زكاة : ٢ .

(٤) ورد حديث : « فتمضمضت واستنثرت ثلاثا » أخرجه النسائى : طهارة ٨٢ ــ انظر أيضا فى المضمضة والاستنشاق والاستنثار : البخارى : وضوء : ٧ و ٢٤ و٢٨ و ٣٨ و ٣٩ و ٤١ و ٤٢ و ٤٦ وغسل ٥ و٧ و ١٠ ــ مسلم : طهارة : ٣ و ٤ و ١٨ وأبو داود طهارة ٥١ ــ وللترمذى طهارة ٥٢ ، والنسائى: طهارة ٦٧ ، وابن ماجة طهارة ٦ ، والدارمى: وضوء ٧ ومالك : والموطأ : طهارة ١ وابن حنبل ١ / ٥٨ .

فنبه بالمضمضة مع تقديه نزول الماء إلى الجوف على حكم القُبْلة إذا لم يكن معها إنزال .

ومثله :

قوله عليه السلام : « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ أكنت تقضيه .. » الخبر[1] .

٤٢٥ — وقد يُدَل على العلة بالحال ؛ فيستدل بالحال على علة الحكم :

كنهيه عن قتل النساء : حين رأى عليه السلام امرأة مقتولة في المعترك[2] ؟

فعلمنا أنه إنما نهى عن قتلهن لفقد النُّصرة فيهن ؛ حتى إذا قاتلن حل قتلهن بالإجماع .

٤٢٦ — وقد يكون الحكم مُحالا على سبب ، أو سؤال ؛ فيكون السبب علة فيه :

كإيجابه عليه السلام للكفارة على الأعرابي حين سأله عن مواقعته امرأته في نهار رمضان[3] .

ومثل ـ رده صلى الله عليه نكاح خنساء حين كرهت[4] . فصارت كراهتها علة في الردّ .

---

(١) للحديث صيغ أخرى : النسائي : مناسك ١١ قضاة ١٠ ـ الدارمي مناسك ٢٤ ابن حنبل ١٢/١ ، ٤٢٩/٦

(٢) ورد في الموطأ : « نها رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا ابن حقيق عن قتل النساء والولدان » جهاد ٨ وورد الحديث أيضا بالصيغة التالية : « فنهى ونهى ثم نهى عن قتل النساء والصبيان والولدان » أخرجه أبوداود : جهاد ١١ وابن ماجة : جهاد ٣٠ والدارمي : سير ٢٥ ومالك في الموطأ : جهاد ٩ وابن حنبل ٢٢/٢ ، ٢٣ .

(٣) انظر باب كفارة من أتى أهله في رمضان : أبو داود : صوم ٣٧

(٤) ورد الحديث في البخاري بصيغة أخرى وهي« إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود» أخرجه البخاري نكاح : ٤٣ .

ومثله ـ ما ذكرنا من جعل السهو علة فى السجود .

وجعل الزنى مع الإحصان علة للرجم .

٤٢٧ — وقد يرد النص فى محكوم يكون فيه معانٍ يعلم من النص تعليق الحكم بأقواها :

كمن يسرق ، ويقذف ، ويشرب ، ويقتل ، ويكذب أَمَرَ صاحب الشرع بقتله ؛ فإذا علمنا أن مجموعها ليست هى العلة فى إباحة دمه ، جعلنا أقواها علة فيه .

٤٢٨ — وقد تكون علة الحكم أظهر لمعانى المنصوص على حكمه : كالحلاوة فى السكر ، والتمر .

والطُّعم فى البر .

والرِّق فى العبد والأَمَة .

وقد يضرب صاحب الشريعة المثل بأمر فيجعل منه العلة للحكم :

كقوله عليه السلام : « لعنِ الله اليهود ، لعن الله اليهود : حُرِّمَتْ عليهم الشحوم ؛ فباعوها وأكلوا أثمانها »[١] .

٤٢٩ — وقد يوجد من الإجماع لحكم علة أجمعوا على تعليله بها كتبليغهم حدّ الشرب ثمانين بعلة أنه فى الغالب ، إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى .

فأوجبوا على من يشرب المسكر حد المفترى .

ومثله :

إجماع الصحابة رضى الله عنهم على وجوب الضمان على عاقلة الإمام .

كما روى من حديث عمر رضى الله عنه أنه استشار الصحابة

---

(١) رواه ابن عباس . انظر الكنز الثمين رقم الحديث : ٢٩٨٧

رضى الله عنهم فى المرأة التى أجهضت داء بطنها ، حين بلغتها رسالة عمر رضى الله عنه وهى ترتقى سلما فسقطت وأجهضت داء بطنها ؛ وعلمت الصحابة رضى الله عنهم أن ذلك كان من خوفها عن عمر . فأوجب علىّ رضى الله عنهما الضمان على عاقلة عمر رضى الله عنه ؟ فسكتوا على حكم علىّ عليه السلام بعد أن قالوا بخلاف ما قال ؟[1] .

[ل ٤٧ ى] فجعل ذلك الخوف من فعل عمر رضى الله عنه / سببا وعلة للضمان عليه فى عاقلته ؟ !

وقد قيل : إن هذا الإجماع لا يتم مالم يُعلم رجوع من قال قبله بخلافه إلى وَفق قوله .

٤٣٠ — وقد يُعلم كونُ حكم الإجماع معللا بعلة معينة لا يجوّزون لذلك الحكم علة غيرها ، ولا يجدون سبيلا إلى غيرها ؛ فتعلق الحكم بها على الطرد والعكس فتصير علة لذلك الحكم لا يجوز غيرها .

كوجوب الرجم بعلة الزنى مع تقدم الإحصان ؛ فلا يعلم للرجم علة موجبة غير هذه العلة المبينة من وصفين ؛ فمتى وجد الوصفان : ثبت الحكم. وإذا فقدا ، أو أحدهما : انتفى الحكم – وما هذه صفة من صفته[2] لعلل يكون حكمه حكمَ ما أُخذ منه ؟

بأن كان مأخوذاً من كتاب أو سنة مقطوع بها : وجب القطع على العلة أيضا .

وإن كان غير مقطوع بأصلها ؛ فكذلك هى ؟ !

---

(١) وردت أحاديث أخرى فى إجهاض المرأة مثل : « نطحت إحداهما الأخرى فأجهضتها » ، أخرجه ابن حنبل ٥/١٧٣

(٢) فى الأصل : « صفة » .

ولهذا أقدمت على مالا ينعكس منها ؛ لأن مالا ينعكس يجوز تعليق الحكم بغيرها ؛ فلا يقع القطع بكونها علة الحكم - وفيما لا علة له غير هذا المطرد المنعكس - لايجوز غيرها .

فكان المنعكِس هو المعلوم تأثيرُه دون مالا ينعكس ، فإنه يجوز أن تكون موجبة ومؤثرة غيره .

ولهذا لم يُشترط فى علل الشرع العكس ، فإن ذلك يوجب فى أكثر المسائل : أن تكون كل مسألة مختصة بعلة لايشاركها فى حكمها غيرها ؟

٤٣١ — وقد يكون الحكم ثابتا فى أصل لاتُعلم علته فيقسم ويبطل كل مايذكر فيه من العلة إلا واحد لا يأتى عليه الفساد بوجه ؛ فيصير علة مستورة تحت القطع بأن الحكم فى الأصل لتلك العلة . »

ثم إن كان فى الأصل مقطوعا بثبوته كانت العلة كذلك ؛ وإن لم يكن فكذلك .

٤٣٢ — وقد لا يكون فى حكم الأصل شىء من هذا ؛ لكن يكون الأصل موصوفا بأوصاف يمكن جعلُ واحد من تلك الأوصاف ، أو اثنين أو ثلاثة ، أو أربعة ، أو أكثر : علة لذلك الحكم ؛ فيردّ إليه الفرع ؛ بما يسلم منها فى ذلك للحكم .

هذه وجوه يمكن التوصل بها إلى معرفة علة الحكم فى الشريعة وغيرها وجوه يطول الكتاب بذكرها — غير أن شيئا منها لايوصِّلنا إلى المعرفة بكونها علةً مالم يسلم على أصول الشريعة ؛ فإذا سلمت ولم يدفعها منها دافع — إذ ذاك — علم صحة كونها علة ، وقياسا .

واستغنَى الناظر مع الخصم عن تصحيحها بشىء ، سوى جَرْيِها على

أصول الشريعة سليمة ، غير مدفوعة بشىء منها ؟

فسقط عند هذا البيان سؤال مَن يدفع العلة بقوله :

لم قلت : إن العلة لهذا الحكم ماذكرت — أو ماله يجوز أن يكون أحد الأمرين من الحكم والعلة مبدلا بصاحبه ؟

ولعلنا إذا صرنا إلى الكلام فى أقسام القلب زدنا وضوحا لفساد مايضاهى هذا الاعتراض .

إن شاء الله عز وجل

٤٣٣ — ومما عُد فى فساد الوضع :

أن تأخذ نفس المسألة بعباراتها فتجعلها علة بارد إلى نفس المسألة بعينها ، وتضيف إليها ماله مثل حكم مايدعيه فى موضع النزاع من مواضع الاتفاق :

كمن يقول فى وجوب الوضوء بمس الذكر : إنه مس ذكره فصار كما لو مس وبال .

أو قال فى بيع الكلب : إنه باع كلبا فلايجوز كما لو كان مغصوبا .

أو قال فى القهقهة فى الصلاة إنه يقهقه فى الصلاة ، فبطلت طهارته ، كما لو انقضت مدة مسحه على الخف مع القهقهة .

أو قال : لأنه مال الصبى فلا زكاة فيه ؛ كمال الصبى الذمى .

أو مسح رأسه قبل غسل وجهه ؛ فلا يجوز كما لو توضأ القدير أو محل الاختصاص — أو تعيين القدر ؟

فهل يكون هذا جوابا يدفع به القلب ؟

فنهم — من قال : هو جواب صحيح فى دفع القلب والعلة فيه ما ذكرنا من أنه فى غير موضعه .

ومنهم — من قال : ليس يندفع بمثله القلب — وهو الصحيح ، لأنه لاقصد للمعلِّل فى اعتلاله إلا إثبات مانفاه القالب عليه بقلبه السؤال من القالب فى ابتداء المسألة اختص بما جعله حكم قلبه .

ولأن مانفاه بقلبه مؤثِّر فى موضع الخلاف،بل هو نفس الخلاف ؛ فلامعنى للهرب منه بتغيير العبارة .

ولأنه لو لم يصح هذا النوع من القلب مع تصريحه بمحل النزاع لم يصح قلب لقياس من أصل واحد فى الشريعة .

لأن القلب الذى هو على مضادِّه لفظه اعتلاله فى حكم لايتصور قط من أصل واحد ؛ وإنما يكون ذلك من أصل آخر ، فيكون إذ ذاك صورةَ النقض .

وقد اتفق النُّظّار على ثبوت قلب لايتأتى به نقض الاعتلال ؟ ومَن دَفَع هذا النوع من القلبَ فقد خالف هذا الإجماع ، ولا سبيل إليه .

[ل٤٧ش] ٤٣٤ — ومنها — أن يكون القلب مبهما فى الحكم / وهو ماذكرنامن قلب التسوية . فجوابه ماذكرنا ، من أن المبهم لايدفع المفسَّر ؛ فلا معنى لإعادته .

ومنها — أن يكون القلب بتغيير شىء من أوصاف الاعتلال ؛ أو زيادة ، أو نقصان ؟

فجوابه : أنك لم تورد فى القلب الاعتلال على ماوضعه المعلل من أوصافه؛ أو حكمه ؛ فيكون معارضة لاقلبا ؟

فجواب مايُجاب به عن المعارضة ؛ لأنه قادح فى نفس الاعتلال منه !

واعلم — أن كل مَن نصب علة مبهمة الحكم ابتداء تيسّر قلبه بحكم

مصرح ـ ولا جواب له إلا بدفع الفرض من السائل ؛ وبنحو ذلك الجواب لا يسقط القلب ـ إذا كان مؤثرا فى موضع الخلاف ـ بل يكون حكم ذلك القلب مقصود المسألة .

وإنما فرّ المسئول إلى الإبهام فى الحكم : لما يتعذر عليه من التصريح بحكم المسألة ـ فلم يَصِرْ عجز المسئول عن التصريح بحكم العلة عيبا على السائل فى قلبه :

ومثاله :

تعليلُ من يشترط الصوم فى الاعتكاف بأنه لُبثٌ فى مكان مخصوص ؛ فلا يصحّ دون قرينة ـ كالوقوف ؛ فإذا قلبه السائل بأنه لا يشترط فيه الصوم ، كالوقوف .

فإذا قال المعلل للقالب : هذا فرض مسألة علىّ ، فإن اعتلالى فى حكم على الجملة ، وأنت تقلب فى حكم التعيين : ظهر عجزه ؛ لأنه عما صرح به القالب فى حكم القلب : وقع السؤال والنزاع فيه ؛ فكان القالب أسعد حالا بذلك الاعتلال من المعلل وهو يكثر الشغب فى هذا الفصل وأنواعه بين الخصمين فى النظر .

ومَنْ وقف على ماحققناه : هان عليه الأمر فيه .

وبالله التوفيق .

٤٣٥ — ومنها ـ أن يتصرف القالب فى حكم العلة عند القلب فيحصر بحكم القلب على بعض ما كان من حكم العلة ، أو يَعدِل به عن مقصود المسألة مثل :

قولنا فى ظهار الذمى : من صح طلاقه صح ظهاره ؛ كالمسلم .

فيقول القالب : وجب إذا شبه المرأة فى ظهاره بمن يعتقد إباحتها

ألّا يقع التحريم ؟ كالمسلم إذا شبه المرأة بزوجة أخرى له ؟

فجوابه — أن هذه علة أخرى زائدة فى الأوصاف على علتى مخصصة فى الحكم موجبة لبعض ما أوجبته باعتلالى ؛ لأنه تعليل فى المجوسىّ يُظاهر على زوجته ، والخلاف فيه دون اليهود والنصارى . وعلتى تتناول جميع هؤلاء ؛ فلا يكون ماقلبه قلبا لها ، ولا مما لو تركته عن اعتلالى : ضرّنى فى تناوله لموضع الخلاف ؛ فأقصى مافيه : أن الاستدلال به فيه ، ولا يخرج استدلالى عن سلامته فى موضع الخلاف .

بلى ، لو عيّنت الكلام فى المجوس ، أو ذكرته مع غيره لم يكن لى إسقاط ذلك عن عموم علتى فى الحكم .

فأما إذا كانت العلة فى حكم والقلب فى حكم آخر :

مثل — أن تقول فى صحة البناء على الجمعة : أن من له الدخول فى ركعتى الظهر له أن يبنى فيتمها أربعا كالمسافر ، ينوى القصر ثم الإتمام فيقلب بأنه لا يبنى بخروج الوقت كالمسافر ، نظر فيه ؛ فإن كان حكم القلب بعض حكم الاعتلال ، ولا يؤثر فى موضع الخلاف ، فلا يضره كما بينا فى فصل الظهار .

وإن كان يؤثر فى الخلاف كما ذكرنا (١) فإلى جمعة (١) ؛ فهو الذى تكلمنا فيه لأن الخلاف فى خروج الوقت ؟ هل يصح البناء .

وإن أطلق المعلل علته عن ذكره فيكون صحيحا أولا ، على مابيناه .

٤٣٦ — ومنها — أن يدفع قلبه بنوع من الفرق فهذا ينظر فيه : فإن كان صريحا ؛ فلا فرق يقدح فى القلب إلّا وهو قادح فى الاعتلال ؛ فلا يكون صحيحا :

(١) فى الأصل : « فى الجمعة » .

مثل :

أن تقول فى مسح الرأس : إنه عضو من أعضاء الطهارة ؛ فلا يقدّر بالربع .

فيقول : لا يكون بقدر الاسم كسائر الأعضاء .

فيقول المفرق : سائر الأعضاء مقدرة بالشرع ؛ فلذلك لم يجز التقدير فيه بالاسم ، وفى الرأس لم يوجد التقدير من الشرع ؟

فيقول القالب : فسبيلك ألّا تسقط التقدير فيه بالربع ؛ ثم تقدره بالاسم ، وليس واحد منهما موجوداً فى أصل الاعتلال ؛ فيكون هذا الفرق قادحا فى الجمع ؛ لأنه فرّق من حيث جمع :

وهو كمن يستشهد بشاهدين فى ألف درهم له على رجل فشهد له بالألف ؛ ثم استشهد الشهود عليه أولا بهما فى الألف على المدعى الأول ؛ فأراد المدعى جرحهما ليُسقط عن نفسه الألف ؛ فجرحهما بنوع من الفسق ؛ فقد قدح فيما له وعليه جميعا ، وسقط الحقان معا ، ولا سبيل له إليه ما دام يريد ثبوت حقه بهما ؟

كذلك القدح بالفرق فى القلب الصريح : قدح فيه ، وفى الاعتلال الذى نصبه أولا ؟ فليس له ذلك وهو مريد لصحة اعتلاله .

[ل٤٨ى] ٤٣٧ — فأما إذا كان / القلب مبهمَ الحكم :

مثل : قلب التسوية وغيره ؛ فيصح فيه الفرق لا من حيث وقع فيه الجمع .

مثاله :

تعليلُنا فى ذكاة مالا يؤكل لحمه بأنها ذكاة لاتبيح اللحم ؛ فلا تُطَهِّر الجلد ؛ كذكاة المجوس .

فيقول القالب: وجب أن يستوى فيه ما يؤكل وما لا يؤكل كذكاة المجوس.

فيقول المعلل فى الفرق: إنما يستوى فى ذكاة المجوس؛ لأن الذكاة غير مُبيحة للحم؛ فالمأكول وغيرُ المأكول فيه سواء؛ وليس كذلك ذكاة المسلم فإنها تبيح اللحم فى المأكول؛ فلا يساويه غير المأكول؛ فكان هذا فرقا فى غير موضع الجمع؛ لأنه بيان علة المساواة، ولم يكن حكم المعلل هذا؛ وإنما كان امتناع طهارة الجلد عند امتناع إباحة الأكل؛ فلم يقدح فَرْقه فى هذا الموضع فكان صحيحا.

وهو كشاهدين يشهدان له وعليه فى مجلسين للحاكم؛ فيقدح فى شهادتهما عليه بوجه لا يؤثر فى شهادتهما له:

مثل:

أن يقول: بينهما وبين خصمى قرابة، أو شركة؛ فكان قدحا فى حق الخصم، لا فى حقه فضرّ الخصم دونَه؟

كذلك فى الفرق الذى يذكره فى قلب المهم، وتنبيه من يدفع القالب بالفرق للفصل بين هذين النوعين من الفرق، حتى لا يُلبس القالب عليه فى دفعه لفرقه بأنه قادح فى الجمع الذى ذكرت أولا، فيضطرب عليه الكلام فى ذلك.

وبالله التوفيق.

الفصل العاشر

فصل فى بيان عدم التأثير

٤٣٨ — واعلم أن ما كان وجوده وعدمه فى الاعتدال بمنزلة صح استعمال لفظ : « عدم التأثير » فيه .

ويصح أن يقال : إنه حشو فى العلة ، أو لغو، أو لا فائدة فى ذكره ؟

مثل :

أن تقول : مملوك لمالك ؛ فصح أن يضمن باليد ؟

فإضافته إلى مالك ، أو إلى شخص معيّن لا يتغير به الحكم، ولا يعصم به الاعتلال عن النقض .

أو تقول : مطعوم حسن مملوك .

أو قال : لأنه طهارة بماء البحر ، أو بماء الفرات ، أو بماء عذب أو ماء زمزم ؛ أو غير ذلك ، مما لا يبين أثره ، ولا يتأكد بذكره حكم ولا عبارة بعبارة ، لم يجز وضعه فى الاعتلال ، ومن فعله نسب إلى الغىّ والتقصير .

ثم إن كان لا يحكم بهذا القدر على فساد قوله واعتلاله ، أو ضعف فى دليله .

وكل وصف عُصم به الاعتلال عن النقض ، أو تغير بوجوده الحكم؛ كان مؤثراً لا محالة إذا كان مذكورا على شرط القياس .

٤٣٩ — وأما ما لا يكون حشوا ولا يسميه الفقهاء : « عدم التأثير » ؟

فعلى وجوه :

منها : مايدعيه المعترض فى الوصف .

ومنها : مايدعيه فى الأصل .

ومنها : مايدعيه فيما قيد به الحكم .

ومنها : مايدعيه فى موضع النزاع .

ومنها مايدعيه فى جملة الاعتلال .

ومنها مايدعيه فى تعيين الأصل .

٤٤٠ — فأما دعواه فى الوصف :

مثل ـ أن يعلل لأذان الفجر : بأنه أذان صلاة لاتقصر فتجوز ليلا كالمغرب ؟

فيقول : لاتأثير له لأنها[1] ـ وإن كانت مما يقصر فيجوز أداؤه ليلا وهو العشاء الآخرة .

٤٤١ — وأما دعواه فى الأصل :

مثل ـ أن يقول فى الوضوء بغير نية : إنه طهارة بالماء ؛ فهى كإزالة النجاسة ؟

فتقول : إزالة النجاسة ـ وإن كانت بغير الماء ـ فلا تحتاج إلى النية.

ومثل ـ أن يقول فى التحريم بالزنى : لأنه وطء من يُشتهى جماعها كالحلال فتقول : فى الحلال وإن يُشته جماعها فإنه يحرم .

(١) غير واضحة فى الأصل .

٤٤٢ — وأما دعواه فيما قيد به الحكم :

فمثل - أن يقول فى نفقة المتوفى عنها زوجها ؛ لأنها فى عِدّة منه ، فكانت لها النفقة إذا كانت حاملا ، كالمطلقة ؟

فتقول : لا تأثير لكونها حاملا فى المطلقة .

ومثله - أن يقول الكوفى فى إسقاط الضّمان فيما يُتلِف أهلُ الردة - إذا كانت لهم شوكة فى حال القتال - بأنهم كفار ممتنعون ؛ فيجب ألّا يضمنوا ما أتلفوا فى حال القتال ، كأهل الحرب ؟

فتقول : لا تأثير لقولك فى حال القتال ؛ لأن أهل الحرب ما يتلفون فى غير حال القتال لا يضمنون أيضا .

٤٤٣ — وأما دعواه فى غير موضع النزاع :

فهو كل مسألة لها جوانب ، يختص بعض جوانبها باسمه الخاص ويجعله تعليلا :

[ل٤٨ش] مثل - أن نقول فى مقاسمة الجد الأخ : إن الأخ ذَكَر / يُعَصِّب أختَه ؛ فلم يَسقط بالجد كالابن .

فتقول : لا تأثير لتعصيبه الأُخت ؛ لأن الأُخت لا تُعَصِّب ، ولها هذا الحكم - عندى .

ومثل - أن يقول: طهارةٌ بالجامد فلا يجب فيها ترتيب كالاستنجاء ؟

فتقول : خَصَّصتَ التيممَ بالفرض - والطهارةُ عندك وإن لم تكن بالجامد فلا ترتيب فيها ؛ كالوضوء والاغتسال .

وربّما يُلْبِسُ المدّعى لسلب التأثير على الخصم الضعيف ، فيُورده موردَ النقض ؟ فيقولُ مايقول من الاعتلال منقوض ؛ فإن حكم اعتلالك حاصل بخلاف هذا الاعتلال .

فإذا تنبه المعلِّل لذلك عاد فدفع حجتَه التلبيس بأنى نقضتُ به عكسَ علتك ، ظنا منى أنك تقبله ؛ فإن كنتَ لاتقبله عدلتُ إلى شىء آخر .

٤٤٤ — وأما عدم التأثير فى جملة الاعتلال :

فهو ماحكيْنا عن بعض المشايخ أنه يقول فى وجوب الترتيب : إنه لم ترتب ؛ فهو كمن مسح رأسه أولا بالبول ، أو لأنه مسّ ؛ فصار كما لو مسّ وبال ؟

فتقول : لا تأثير للمسّ فى الأصل؛فإن الإيجاب فيه بالبول.وقد أطلنا فيه بعض الإطالة ؛ فلا معنى لإعادته .

وليس هذا من باب عدم التأثير ؛ بل لا يُعدّ فى جملة القياس أصلا ولا فى جملة شىء من الحجج ، فضلا من أن يقال : له تأثير أولا ! ؟

٤٤٥ — فأما وجهُ الجواب عن سؤال عدم التأثير فعلى أضرُب :

منها ـ أن تقول : ما أوردتَه مطالبة منك إياى بطرد عكس العلة حتى لاأوجد الحكم إلا وأوجِد هذه العلة ـ ولا يلزمنى ذلك فى علل الشرع.

ومنها ـ أن تقول : لا يمتنع تعليق الحكم فى هذا الموضع بهذا الاعتلال وإن كانت له علل أخر . غير هذه فى موضع آخر .

كما أن القتل يجب بالزنى والقتل فى موضع ؛ فيجب[1] بالردة فى موضع آخر ـ وإن لم يكن هناك قتل أو زنى .

ومنها ـ أن تقول : التأثيرُ يجب أن يكون على أصل المعلِّل وإذا أريتُه من أصلى فى موضع واحد كفانى ؟

مثل ـ أن تقول فى الجد مع الأخ : إن الأخ ذكر يعصِّب أخته فلم يَسقط بالجد كالابن .

(١) فى الأصل : « يجب » .

فنقول : لا تأثير لهذا الوصف ؛ فإن الأخ الذى يعصِّب ، والأُخت التى لا تُعصب سيّان عندك فى مقاسمة الجد :

فنقول : فإن لم يؤثر فى الموضع الذى ذكرت ـ وهو الأُخت ـ فله تأثير فى الأخ من الأُم ؛ لأنه لما لم يعصِّب أُخته سقط بالجد .

ومنهم : من قال : ماذكرنا من بيان ماذكرنا من التأثير على أصل المعلل تبرعٌ منه لا يُلزمه ذلك البيان .

بل يكفيه أن يقول : له تأثير على أصلى ؟ فإذا طولب ببيانه قال : لا يلزمنى بيانه .

وقد يجيب فى مثل هذا : بأنى إذا بيّنت المقاسمة فى الموضع الذى فُرِضَت فيه المسألة ثبت لى حكم ما عداه من جوانب المسألة .

ومنها ـ أن يقول : الحكم الذى نصبت له العلة ـ وإن وجد مع فقد العلة ـ فى الأصل الذى جعلته عادَ العلة فلا يمتنع أن يكون ثابتا لما ذكرته أيضا من العلة ؛ فيكون الحكم معلولا بعلتين فى الأصل وفى الفرع بعلة واحدة .

مثل ـ أن يقول فى بيع ما لم يره : إنه باع ما لم يره ، ولأنها[1] منه فهو كبيع الطير فى الهواء ، والسمك فى الماء ، لم يجز بيعه .

فيقول المجيب : إذا لم يره فلم يصح لما ذكرت ؛ وإذا رآه فلم يصح لعلة أخرى ؛ فله فى الأصل علتان ، أيتهما ثبتت أوجبَت الحكم .

ومنها ـ أن يقول : ثبوت الحكم فى الأصل مع فَقْد العلة ، ومع وجودها يدل على تأكد ثبوته ، وذلك لا يمنع من القياس عليه ؛ بل يؤكد صحة الإلحاق به .

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « ولاشيئا » .

ومنها ـ أن يقول : إذا وُجد فى الأصل موضع ما يعقد الحكم يعقد العلة بان تأثيره ، وذلك أن السمك والطير لو كانا مقدورين على تسليم مرتين صح البيع عندى؛وإذا لم يُرَ لم يصح فبان تأثيره على أصلى ، والتأثير يجب أن يراعى على أصلى .

٤٤٦ — فإن قيل : هذه الوجوه من الأجوبة تحقيق جميعها يرجع إلى بيان كون الوصف مؤثرا فى عصمة العلة عن النقض ، وذكْر الوصف لمجرد الاحتراز عن النقض لا يدل على صحتها ؟

ألا ترى أنكم إذا علّلتم بجواز التحرى فى الإناءين ـ أحدهما طاهر ، والآخر نجس : بأنّ معه طاهر بيقين يمكن تمييزه عن الماء النجس ؛ فجاز له [ل٤٩ ى] التحرى فيه / كالثلاثة من الأوانى ؛ فكان يفسد لعصمتها عن ورود النقض عليها ، ولا تأثير لذكْره فى أصول الشريعة ، لأن المقصود بالتعليل إجازة استعمال الماء بعد التحرى ؛ فلا معنى لذكْر الماء إلا لمجرد الاحتراز ؛ لأن الماء النجس ، والمائع النجس فى عينه سواء فى المنع من الاستعمال ؛ فلم يكن لذكْره الماء فائدةٌ ؛ فإذا سقط ذكْرُه ، وكان نجس العين .

قالوا: فلو كان هذا جائزاً لم يَعْجِز أحد عن الاعتلال فى حكم يريده؛ لأنه إذا نَصَب علةً سلمت عن النقض وجب أن يصح ؛ حتى إذا نصب علة فى تحليل نكاح الأُم بحيث لا ينتقض أن يصح ذلك فى موجبه .

فلما كان ذلك بالإجماع باطلا عُلِم أن سلامتها من النقض ليس يعلم به كونه قياسا .

قيل :

لم نقل : إن العلة إذا سلمَتْ من النقض صحتْ لأجل ذلك فقط ؛

لكن لما ذكرنا قبل من الدلالة على صحة العلة ونَصْبه العلة فى تحليل نكاح الأم قط لا يسلم عن النقض ؛ لأنها منصوصة فى مقابلة إجماع يخالفها فى حكمها ؛ ولا نقض أَبْيَنُ من مخالفة الإجماع لها .

وقولكم : إن ذكر الماء لا تأثير له إلا للاحتراز فهو خطأ ؛ بل هو مع كونه دافعا للنقض مؤثر على أصل المعلل .

وقد ذكرنا أن التأثير يُراعى على أصل المعلل ، كما أن دفع النقض يراعى بأصل المعلل ، والحكم عندنا فى الأوانى فى الأصل والشرع يتعلق بالماء لأن أصل هذه العلة ثلاثة أوانٍ ؛ وإنما يصح التحرى فى الثلاث ، إذا كان الجميع ما نجس بعضها بعارض حتى إذا كان بعضها بولا لم يصح التحرى ، وأى تأثير أبلغ من وجود الحكم بوجود المعنى وارتفاعه بعدمه؟

٤٤٧ — واعلم أن هذا السؤال يدل على قلة بصيرة السائل بمواقع العلل فى الشرع ؛ وذلك أن العلة فى الشريعة إنما تُعلم صحتها بجَرْيها على الأصول سليمة ، لا يكون فيها ما ينقضها ، على ما بيناه قبل .

وليس سلامتها منها إلا بعد انتقاضها بشىء منها .

ولو اجتمع الجن والإنس على أن يذكروا للوصف فى علل الشرع تأثيراً سوى امتيازها ومفارقتها بذلك الوصف عما ليس بوصفه ، لم يقدروا عليه .

فبان أن الوصف فى العلة لا يكون قطٌّ إلا لدفع النقض ؛ حتى إذا سَلِم عكسُه عن النقض ، كما سلم طردُه : كان أقوى ؛ لأنه اندفع النقض عنه من الوجهين ؟

ولهذا قيل: أصح ما يُدفع به النقض أن يبيِّن من العلة وصفا به يفارق

موضع النقض حتى إذا أراد بيان مفارقتها له بشيء آخر من أوصاف العلة.

قيل : هذا فرقٌ بعد النقض وفرق مع وجود العلة ؛ فبان أن العلة تأثيرها ليس إلا دفعَ النقض .

ثم النقض قد يكون بوجود تلك العلة مع عدم الحكم ؛ وقد يكون ذلك بنص من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع على مخالفة حكمها ؛ فإذا احترز عن نص يدفعها بأحد هذه الوجوه كانت سليمة على أصول الشريعة ؛ وكونُها سليمة ليس إلا عدم انتقاضها ؛ فبان ما قلناه .

وبالله التوفيق .

الفصل الحادى عشر

فصل فى الكلام على القياس بوجوه الفرق

٤٤٨ — واعلم أن حقيقة الفرق هى الفصل بين المجتمعَيْن فى موجب الحكم بما يخالف بين حكميهما[1] ؛

ثم هو على ضربين :

أحدها ـ فصل الحكم عن العلة .

والثانى ـ فصْل الفرع عن الأصل بمعنًى يُفرِّق بينهما بَيِّنٌ .

٤٤٩ — فأما فصل الحكم عن العلة ، فهو فرق فى الوصف ـ وذلك غير صحيح ليس فيه خلاف يعتد به ؛ لأن الفصل إنما يكون[2] بين مجتمعين ، وليس بين الوصف والحكم اجتماع بمعنى حتى يفرق بينهما .

ولأن الفصل بينهما لا يكون إلا بمعنى يعلل به الوصف المقرون به الحكم ـ وتعليل الوصف تأكيد له فى حكم المعلّق عليه ، وزيادة إقرار من الخصم بوجوده فى موضع الحكم ؛ وذلك تقوية لاحتجاجه ، لا توهين لدلالته .

مثالُه ـ فى قولنا ؛ مَن صح طلاقه صح ظهاره ؛ كالمسلم .

فيقول : إنما صح طلاق الذمى ؛ لأنه لا يتضمن معنى يستحيل مع [ل ٤٩ ش] / الكفر ، وهو التكفير بالصوم ؛ بل هو التحريم فحسب ؛ والظهار منه لا يصح ؛ لأنه يتضمن مالا يصح مع الكفر ؟

---

(١) فى الأصل : حكمتهما . (٢) فى الأصل : « به » .

فيقول المعلّل : أنا قلت ـ صح طلاق الذمى ؛ ولم أدل على صحة طلاقه؛ لأنك سلمته لى فزدت على التسليم بأن دللت على صحة طلاقه بدليل آخر سوى الوفاق ، فكنت مؤكداً لما سلمتَ ، لا قادحاً فيه .

وقولك فى الظهار : إنه تضمن ما يضاد الكفر فوجب ألّا يصح ؟ فقياس منك ابتداء ـ ولم أجعل الظهار قياسا على الطلاق ، حتى يلزمنى الكلام على تفريقك بينهما ؟

فإنْ رَدَدْتَ قياسك هذا إلى أصل صرتَ مُعارضا من غير أن تعرضت لأصل الاعتلال ـ وهو المسلَّم .

فإن قال : إذا صح منى هذا الكلام على أصل الاعتلال صح على وصفه ؛ لأنك فى الاحتجاج بهما على سواء .

قيل : لستُ أحتج بالأصل عليك ؛ لكن حجتى نفسُ الوصف فقط ؛ والأصل مستشهَدٌ به ؛ وما هو حجتى . هو الوصف الموجِب للحكم سلمت وأكدت ثبوته بذكر ما لأجله كان ثابتا .

ثم لماذا[1] صح فرقك فى الأصل وهو حجة عليك وجب مثله فى الوصف وإن كان حجة عليك فلا فصل يجد إليه سبيلا ، ثم إنما صح فرقك فى الأصل ، لأنه موضع الجمع ؛ والوصف ليس محل الجمع ؛ وإنما هو موجب للجمع ؛ فيكون فرقك فى الموجِب بينه وبين ماذا ؟

فإن قال : بَيْنه وبين الحكم .

قيل : لم يكن حكمه موضعَ جمعه ؛ بل كان ثمرةَ علته ؛ والفرق فيما لا جمع فيه مُحال !

(١) فى الأصل « لماذا » .

ولأن الفرق يكون بعد التسليم ، والحكم ـ أبداً ـ يقع على النزاع ؛ فكيف صح فيه الفرق ؟

ولأنه إذا فرق فى الحكم فقد علّله بعلة أخرى غير علة المعلل وضمّ علة أخرى لإيجاب علة الخصم إقرارٌ بثبوت الحكم وصحته بالعلتين جميعا ، لا قدح فيهما .

وبالله التوفيق .

٤٥٠ — فإن قيل : إذا جعلتم صحة الطلاق عَلَماً على صحة الظهار : صح الشأن فيه بأنه لا يصح كونُه عَلَماً عليه ؛ لما بينهما من المخالفة ؟

قيل : لا يشترط الموافقة ولا المفارقة بين الدليل والمدلول فى الشبه ، حتى ينفصل أحدهما عن الآخر ما بينهما من المباينة فى الصفة .

ألا ترى ـ أنه لا شَبَه بين الخلق والخالق ، وإن كان أحدهما دليلا على الآخر !

وكذلك لا مفارقة بين المعجزِ وصدق المدّعى للنبوة ـ وإن كان دلالة على صدقه ؛ وإنما يراعى فى الدليل تعلّقُ أحدهما بالآخر ضرباً من التعلق .

وإذا صح فى العقول أن يصير صحةُ الطلاق دلالةً على صحة الظهار بجعل جاعل ، واستمرّ على شرط القياس ، وُجد التعلق بينهما إذا وجد لهما أصل فى الشريعة ـ وهو المسلّم ـ صح أن يجعل دليلا ، وصحة الظهار مدلولا كصحة ذلك فى سائر أنواع القياس .

٤٥١ — وأما الفرق بين الأصل والفرع :

فقد اختلفوا فى صحته :

فمنهم – من قال : لا يصح – على معنى أنه لا يفيد إلا ابتداء معارضة من حيث لحق الفرع بأصل آخر فى خلاف حكم المعلَّل أولًا .

ومنهم – من قال : هو صحيح مفيد زيادةً على صرف المعارضة .

وعليه جمهور الفقهاء .

ثم اختلف[1] هؤلاء :

فمنهم – من منع القول بالمعنيين فى أصل العلة ، وإن اتفق حكمها ، حتى تأكد منه القول بصحة الفرق ؟

ومنهم – من لم يمنع منه ، وصحح معَه القول بالفرق !

واحتج من لم يقل بصحة الفرق بأمور :

منها : أن قال : إذا صح جمعى ولم يرتفع بفرقك جمعى لم يقدح فيه ولا ضَرَّه ؟

ألا ترى : أن عِلتى الجامعةَ الموجبةَ موجودةٌ مع فرقك ؛ ولو كان قدحاً لأثّر فيما جمعتُ فى أصله أو وصفه أو حكمه ، وإذا لم يؤثِّر بوجه لم يقدح !

قال : ولأنه يفرق بمعنى غير ماجمعتُ به ؛ ولم يكن جمع كل المعانى أو كل الوجوه ، حتى يقدح فيه الفرق بوجه غير ماجمعت به .

قال : ولأنى سبقتك إلى هذا الفرق ، حيث لم أجمع بينهما ، إلا بمعنى واحد ، وتسليمى لك ذلك أكد من تجشمك له !

فإذا لم يضرّنى سبقى إليه بدعواى وتسليمى كيف ضرّنى ذكرُك إياه !

قال : ولأن مابينهما من الفرق هو الذى دلّ على صحة جمعى ؛ لأنه لولا

---

(١) فى الأصل : « اختلفوا » .

[ل ٥٠ ى] تلك الفروق ، لَمّا احتجنا إلى الجمع بينهما / ولكان هو الآخر ، أو الجنس الآخر .

ألا ترى : أنه إن قاس الحنطة على الحنطة فى الربا بجمع ما لم يصح ذلك الجمع ؛ لأنهما لا يفترقان .

قال : ولأن المعنى الذى ادعاه فى الأصل على خلاف معناى ؛ فهو على وفاقه فى الحكم ؛ فلم يتنافيا ؛ فبقى علةُ الفرق منفرداً عن المعاونة بمعنى الأصل ؛ فكان شرف معارضة ؛ وذلك لا أنكر .

قال : ولأن قول المفرّق ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت إن أراد به أن معناى فى الأصل مقصود ، فالحس يكذّبه ، والعيان يرده .

وإن أراد[1] أن ليس كل معانيه فى حكمه هذا .

فلقد صدق ؛ فإنى حين علقتُ الحكم به لم أدّع أن كل معانيه هذا ؛ بل جوزتُ له معانىَ أخر ؛ وربما أوجبت ذلك فى أكثر الأصول التى تقاس عليها الفروع ؛ فليس فى قولك هذا ما يؤثر فيما قست غير صرف المعارضة فى الفرع .

قال : ولأنك لو قلت فى هذا الفرع ، أو فى هذا الأصل معانى أخر غير ما ذكرت ، لم يضعف به ما قلت[2] فذلك إذا قصدت إلى معنى واحد وقلت هو معنى هذا الحكم فى الأصل وهو غير معناك كيف ضَعُفَ به ما قلت .

(١) هنا إشارة إلى سقوط كلام ورد بالهامش ولكنه غير واضح تماما . ولما كان سياق المتن متصلا على ما يبدو ، فأغلب الظن أن ما ورد بالهامش تعليق شرح ، خاصة وأنه يبدو أنه بخط مختلف ولعله لأحد القراء المتأخرين .

(٢) هنا إشارة تبدو وكأنها لتنبيه إلى كلام ساقط من الصلب وما بالهامش غير واضح تماما . وإن كانت الآثار الباقية تشير إلى أنه بخط مختلف ، مما يرجح أن يكون تعليقا لقارىء متأخر خاصة وأن الكلام متصل فى صلب النص .

ومن قال بصحة الفرق احتج بأن الامة أجمعت على أن الفرق معارضة ؛ فمن قال إنه على غير وجه الفرق[1] فقد صرح بتكذيب الأمة ، وذلك باطل ، فبطل المنع من الفرق !

٤٥٢ — فإن قيل : فكيف تدعى الإجماع ونفاةُ القياس قضوا ببطلان كل قياس وكل فرق .

قيل : إن الأمة أجمعت على صحة الفرق والقياس ؛ لكن قلنا : من قال بالقياس ومن نفاه ، أجمعوا على إطلاق القول بأن الفرق بكونه فرقا معارضة ؛ سواء قالوا بصحته، أو لم يقل بعضهم بصحته فالإجماع فى تسميته معارضة ؛ لا فى غيرها ؛ فسقط هذا السؤال .

وأيضا : فإنهم قالوا: إنه آكد المعارضين على أصل من يقول بالفرق وهذا صحيح ؛ لأنه معارضة فى الفرع ، يقرون بعكسه فى الأصل عكسه فى الأصل طرد فيه له عكس فى الفرع ؛ والعلة المطردة المنعكسة أقوى العلل فى العقول والشريعة ؛ حتى إذا لم ينعكس فارق فى القوة العقلية ؛ ولأن من لم يقل بالفرق يقول لأنه لا يضرنى معنى فى الأصل يوافق فى الحكم معنى المعلل فيه ؛ وليس كذلك ؛ لأن له فى الفرع عكسا يضره ؛ فحصل له طرد وعكس فى الأصل والفرع وعلة مطردة منعكسة ، إن لم يضر الخصم طرده ، ضره عكسه ، وإن لم يضره عكسه ، ضره طرده .

فإذا امتنع منه فى الفرع ؛ لأنه يضره ، امتنع فى الأصل ؛ لأنه عكس ماضره فى الفرع ؛ والعلة له واحدة غير أنها مطردة منعكسة فمن لزمه القول بأحد شقيه ، لزمه القول بالآخر .

---

(١) نفس الملاحظة السابقة .

ولأن التمييز بين المختلفات فى العقول والشريعة ، إنما يكون بافتراقها فى الأوصاف ؛ إذ التمييز نفس الافتراق ، ولو بطل الفرق بطل معرفة الاختلاف .

وإذا لم يُعرف الاختلاف لم يُعرف الاتفاق ؛ لأنه إذا لم يفارق المفارِق مايفارِقه بما يشتركان فيه وجب أن يشتركا فيما لم يفترقا فلم يحصل التمييز بين مايشتركان فيه ولا يفترقان ، وبين مايشتركان يفترقان .

وهذا تناقض ظاهر تدفعه العقول والشريعة .

ولأن الجامع بينهما قال فى الأصل بمعنى يجتمع فيه الأصل والفرع والذى قال المفرّق من المعنى فى ذلك الأصل ، افترق فيه الأصل والفرع ، وما افترق فيه الأصل والفرع مناقض لما اجتمعا فيه ؛ فكان الأصل إذن على مناقضة الفرع فيما افترقا فيه – على الجملة – وإن لم يفترق حكم المعنيين فى أحدهما ؛ لاستحالة أن يفارق الشىء نفسه فيما ثبت له من حكمه .

ولأنّ بين معنى الأصل والفرع فى الفرق تعلقا ؛ إذ أحدهما يشهد لصاحبه على العكس بالوجود والعدم – والاستشهاد فى إثبات الحكم أو الدعوى بالوجود على الإثبات أو النفى بالعدم على نقيضه على النفى أو الإثبات : هو الاستشهاد الحقيقى ؛ فصار أصل المعلل مستشهداً به – على نقيض حكم الفرع إذا كان على نقيض علته ؟

وبمثل هذا قوى تحقيق أدلة العقول ؛ فكيف لا يقوى به تحقيق .

[ل ٥٠ ش] أدلة / الشريعة – ولأن من جمع بين القديم والمحدَث بالوجود فى إيجاب الحدوث أو القدم كان الفرق بينهما إنما يفرّق بأن يَذكر فى أحدهما – وهو الأصل – معنى موجوداً ، مع معنى الجامع بينهما يمكن تعليق الحكم

عليه ؛ إلا أنه إذا عاد إلى الفرع يذكر خلاف ذلك المعنى وجب افتراقهما لامحالة لذلك فهو جمع بين شيئين فى حكم يفترقان فى ذلك الحكم من وجه آخر ، كان فرقا صحيحا يُشعر اختلافهما فيما جمع بينهما من الحكم .

٤٥٣ — فإن قيل : أكثر ما فى الفرق أن يَطلب السائل به زيادة على المسئول عند المعارضة ، ومادام يُعارض فإنما يطلب مساواة المسئول ؛ لا الزيادة عليه فيما يُفيد طلب الزيادة بالفرق ؟

قيل : قد يكون ذلك الفرق من جانب المسئول ، يُسقط بتلك الزيادة معارضةَ السائل إياه فى اعتلاله فيستفيد بتلك الزيادة ، على أن السائل ليس يدّعى الفرق إلا معارضة المسئول كما لا يدعى بعلة مطردة منعكسة معارضةَ المسئول فى علة منعكسة إلا صرف المعارضة، غير أنهما إذا بلغا محل الترجيح أظهر منه وجه الترجيح ؛ فيُحوِج المسئول إلى ضربين من الترجيح بضرب واحد .

٤٥٤ — فإن قيل : نحن إنما نروم بإبطال القول بالفرق أن ذكر علة أخرى فى الأصل على موافقة علة المعلِّل فى الحكم ؛ لافائدة له فى الحال ؛ لأن المعلل يذكر علة فى الأصل لحكم من الأحكام ، إما أن يدعى صحتَها لذلك الحكم من طريق التقسيم ؛ فقد أبطل بكل علة سوى ماذكر مايذكره المفرق من المعنى فيه ؛ أو ثبت ذلك الحكم لتلك العلة بنص من كتاب أو سنـــة أو إجماع ، أو دليل مقطوع ، على أن الحكم لتلك العلة ؛ فقد بطل ماعداه بما يورده المفرق وغيره — وإن لم يعمل شيئا من هذا ؟ فحق للسائل أو من نصّت عليه العلة فى ذلك الأصل أن يطالبه ببيان صحته ؛ فإما أن يُورد معنًى موافقة معناه فى الحكم من ذلك الأصل ؛ فلا فائدة فيه .

قيل : إنما يصح الفرق فى أصل لم يَقطع على أن الحكم بمعنى واحد ، لكن جوّز أن يكون ذلك الحكم معلّلا بعلل ، إلا أن المفرق يقصد إلى معنى لذلك الحكم يجد عكسه على عكس حكمه فى الفرع حتى يصير معارضا المعلل بعلة مطردة منعكسة فى مقابلة علة مطردة ، فيستفيد به زيادة ، أو يساويه إذا كانت علةُ المسئول أيضا مطردةً منعكسة ؛ فيكون فائدة الفرق هذا .

وبالله التوفيق

٤٥٥ — فإن قيل : المسئول يتمكن من مثله فى علته بعلة نفسه بأن يعكسها فى أصل اعتلاله بحكم فرعه ؛ بأن ذلك لا محالة موجود فى علته التى ابتدأ بها ؟

قيل : فلا جَرَم يصير معارضاً له فى فرقه؛ متساويان فى الفرق والمعارضة.

ولو كان فرق المسئول بعلة أخرى غير ما ابتدأ به فى الاحتجاج كان مرجحا لتعليله بما يُسقط فرق السائل ومعارضته .

غير أن المسئول إن أجاب إلى مثل هذا فقد سَلم القول بصحة الفرق .

ومن أصحابنا من سلك فيه طريقة أخرى فقال :

يجب إذا أراد الفرق أن يبتدىء بالفرع فيقول :

ليس المعنى فى الفـــرع المتنازَع ماذكرت من العلة لكن العلة فيه ما أذكره وهو على مضادة حكم علتك ويرده إلى أصل آخر ويستشهد بعلة أصل خصمه فى عكس حكم اعتلاله ؛ فيكون مفرقا بفرق يتعذر على المسئول منعُه من حيث القول بالعلتين ؛ وكان هـذا فى ضمن اعتلاله ، وإن لم يصرح به :

مثاله ـ أن يقولوا فى نية الوضوء : إنه طهارة بالماء ؛ فيصح بغير نية كإزالة النجاسة .

فنقول : ليس المعنى فى الوضوء أنه طهارة بالماء ؛ لكن المعنى أنه يبطل بالحدث ؛ فلم يصح بغير النية كالتيمم ، وأما إزالة النجاسة فعكس اعتلالى يشهد لى ؛ لأنها لما كانت طهارةً لا تبطل بالحدث لم تحتجْ إلى النية ، وكان فى ضمن اعتلاله هذا لو ابتدأ بالمعارضة وإن لم يصرح به وفى اعتلال خصمه مثل هذا أيضا ؛ لأنه لما قال : لأنه طهارة بالماء فقد قال ليس المعنى فيه أنها طهارة تبطل بالحدث .

وهذه طريقة اختارها الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله .

ومتى عَلَّل السائل بعلة وردَّها إلى أصل مُعارِضه فى علة المسئول فقال المسئول : ليس المعنى فى الأصل / ما ذكرت ؛ وإنما المعنى فيه علة أخرى ؟ [ل ٥١ ى]
فقال السائل : أنا أقول بالعلتين والمسئول ممن يدعى أنه لا يقول بالعلتين .

فيقول : أنا أبنى على أصلى وأمنعك من القول بالعلتين ؛ فهل له ذلك .

منهم ـ من قال : إذا كان ذلك أصله ؛ فله ذلك كسائر أصوله .

ومنهم ـ من قال : ليس له ذلك فى هذا الموضع ؛ لأنه يصير مثل خصمه فى كلامه عند التحقيق ؛ لأنه إن كان القول بالعلتين غير جائز ؛ فحين علل السائل فى معارضة علته فقد ذكر فى أصل المسئول وفرعه أن العلة ليس كما ذكره وإنما هى ما ذكره السائل حتى إذا علل المسئول بأنه طهارة بالماء فهو كإزالة النجاسة ؛ فقال السائل : لأنه طهارة تبطل[1] بالحدث فقال فى إزالة النجاسة وإن لم يصرح به أن النية لا تجب فيها ؛ لأنها طهارة بالماء ؛

(١) فى الأصل : « لا تبطل » .

لكن لأنها لا تبطل بالحدث؛ فيجب إذا لم تجب عند المسئول القول بالعلتين أن يترك علة نفسه في الأصل بعلة السائل ، أو يرجحها على علته .

فلما لم يعمل هذا في نفس الأصل عاد إلى ترجيح علة الفرع ؛ فقد قال بالعلتين في الأصل الذي هو اعتلاله وبان قوله : إني لا أقول بالعلتين .

غير أن السائل إذا ابتدأ بالمعارضة على الوجه الذي اختاره الأستاذ فقد تعذر على المسئول دفعه عن الفرق بمنع القول بالعلتين ، وإن تناقض كلامه إذا قاله على ما بيناه .

٤٥٦ — وأما القول بالعكس في الأصل إذا كانتا بحكم واحد .

فمن الفقهاء — من قال :

لما ضاق به الكلام على الفرق إني لا أقول بالعلتين وإن اتفق حكمهما في أصل القياس والصحيح الذي عليه جمهور الفقهاء ، وهو طريقة السلف والقدماء من العلماء جوازُه .

وإنما كان كذلك ؛ لأن العلل إذا اجتمعت على حكم واحد فهي أدلة اجتمعت عليه ، ويجوز ثبوت الحكم الواحد بطرق من الأدلة .

ألا ترى — أن الحكم الواحد يدل عليه طرق من الكتاب ، أو طرق من السنة ، أو طرق من العبرة ، أو وجوه من الإجماع وقد يجتمع الجميع في ذلك ؛ فمع منع ثبوت الحكم بعلل لزمه فيما ذكرناه ؛ وذلك ساقط بالإجماع ؛ فصح ما قلناه .

وأيضاً — فلو لم يجب الحكم الواحد بعلل لما صح ثبوت القتل ووجوبه إلا بسبب واحد : إما ردة ، أو زنى ، أو قتل .

فلما لم يكن كذلك ؛ بل يجب القتل على الشخص الواحد :

مرة بالقتل ، ومرة بالزنى ، ومرة بالردة ، ومرة بسب الرسل .

ويجتمع جميع ذلك – نعوذ بالله من قليله وكثيره – فى الشخص الواحد فيجب قتله .

وكذلك الماء القليل ينجس بالبول ، والخمر ، والدم ، وولوغ الكلب، والخنزير، والروث ؛ وكل واحد منها – بانفراده – علة لهذا الحكم الواحد.

وقد يجتمع الجميع فيه – دفعة واحدة – فيكون محكوما بنجاسته بجميعه ، وبكل واحد على انفراده .

وكذلك يخرج من المكلف فى حالة واحدة : البول، والغائط ، والمنى ، والودى ، والمذى ، ودم الحيض – وجميعها ، وكل واحد بانفراده علة لإيجاب الطهارة ونقض ما كان من تَطَهُّرٍ .

وكذلك المرأة تحرم على الرجل :

للحيض ثم للصوم ثم للإحرام ثم للطلاق .

ويجتمع الجميع منها – غير الصوم – ثم يحدث فيها :

التحريم بالرضاع ثم بالردة وتصير موطوءة أبيه أو ابنه .

ثم يحدث فيها العلة[1] .

فيكون الجميع علة على الجميع وعلى الآحاد .

فمن قال الحكم الواحد لا يكون لعلل فى الشرع فقد دل على جهله وغباوته.

ولأنه لو لم يجز القول بالعلتين بحكم واحد وجب ألّا يجوز بعد [2][ذلك أن يكون][2] الفرق بين أصل العلة التى عارضه بها السائل وبين فرعها

---

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « العفة » .

(٢) كان بالأصل ، مكان ما بين المعقوفتين ، كلام غير ظاهر بمقدار كلمتين أو ثلاث ، وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

بعد ما ابتدأ به من العلة أولا ، لأن الفرق نفس العلة التى قيل إن الفرق أكيس القياسين .

ولأن المنع من العلتين إنما يكون عند استحالة الجمع بينهما لتنافيهما وليس بين العلتين فى الأصل - إذا اتفق حكماهما - تناف وتضاد فصح الجمع .

ولأن حال العلتين - فى الأصل - مع توافق حكميهما ليس بأدنى من كان له علة ذات وصفين لحكم واحد .

فإذا لم يقع التنافى بين الوصفين فى علة واحدة صح ثبوتهما علة للحكم - وإن لم يستند كل واحد منهما فى إيجاب الحكم بأن يصح ذلك فى علتين وصفتين مع استقلال كل واحد بانفراده فى إيجاب ذلك الحكم أولا [(١)] .

٤٥٧ — فإن قيل كيف لا يتنافيان وأحدهما لا يتعدى حكما [(٢)] والآخر يجلب فرعا ؟

قيل : هما فى حكم الأصل لم يتنافيا ، وليس إلا وجود أحدهما بحيث [ل٥١ش] لا يوجد / الآخر ، وذلك لا يوجب تنافيا بينهما بحال ؛ بلى لو اجتمعا فى الفرع لتنافيا ، وذلك محال ؛ وإنما يوجد أحدهما فى الفرع دون الآخر والتنافى مع فقد الاجتماع محال .

ثم يقال : تتفق علتان فى حكم أو أكثر ثم تفترقان وتختلفان فى الفرع .

ألا ترى - أن البول والمنى يجتمعان فى نقض الطهارة وإن اختلفا فيما يجب بهما !

---

(١) فى الأصل : أولى .

(٢) يوجد فى الأصل بعد كلمة « حكما » كلام بمقدار كلمتين أو ثلاث يبدو أنه استغنى عنه وهو غير ظاهر وأقرب إلى أن يكون مشطوبا . ولذا فقد أسقطناه خاصة وأن سياق الكلام متصل فى النص بدونه .

وكذلك ولوغ الخنزير ، والبول يجتمعان فى التنجيس وإن تنافيا فى كيفية مايجب لهما من الإزالة والغسل .

٤٥٨ — فإن قيل : إذا قال به فى الأصل وله عكس فى الفرع لزمه القول بعكسه ؛ فيجب - إذ ذاك تنافيهما .

قيل : لزمه إن لم يمنعه القول بعكسه كذا ماهو أقوى منه وهذا لا يوجب تنافيا بينهما ، حيث اجتمعا مع توافق حكميهما .

٤٥٩ — فإن قيل : العلل إن كانت يجب القول بها ، أو صحة جميعها إذا لم يتمانع فى الحكم وجب القول كبيع ماعلل به تحريم الربا حتى إذا لم يتمانع فى تحريمه تعليل أبى حنيفة ومالك والشافعى رضى الله عنهم وغيرهم أن يكون القول بجميعها صحيحا ؟

قيل : إنما تمانعت علل تحريم الربا ؛ لإجماع الأمة على أن ما الواحد منها باطل ؛ غير أن ذلك الواحد الصحيح غير معين ؛ فأوجب على أهل الاجتهاد طلبه بالاجتهاد .

٤٦٠ — فإن قيل : إذا قلتم بصحة الفرق كيف يصح معه القول بالعلتين ؟

قيل فمَنْ قال بهـذا أبَى صحة القول بالفرق ، وأنه لايحصل منه إلا محض المعارضة فى الفرع .

ومَن قال بصحة الفرق يقول القول بعلل غير متمانعة فى القول صحيح فى الجملة ؛ كما لاتتمانع وجوهٌ من القياس فى مسألة واحدة ، كذلك فى أصل واحد ؛ غير أنه فى موضع الفرق إنما يمتنع عليه القول بهما فى الأصل لدليل يمنع منه ؛ فإذا ورد عليه عكسه فى الفرع يقول : قولى به فى الأصل لا يوجب علىّ القول بعكسه ؛ إذ ليس من شرط القول بعلة أن يقول بعكسه ،

إلا أن يقوم دليل يلزمه القول بعكسه كما قال بطرده ؛ حتى إذا قال لىَ المفرِّق : إذا قلت به فى الأصل لزمك القول بعكسه ؛ لأنى أظهرته فى هذا الأصل مع علتك لا عكسه فى الفرع وألزمك القول به ؛ لأنه صار هو مع عكسه كعلة واحدة ، لا يمكن القول به وترك القول به قلت له حينئذ إن قبلته معارضة فرقا[1] يلزمنى ترك القول بالمعنيين فى الجملة ، ولا لزمنى القول بعكسه فى الفرع ؛ لأن لى علة فى الفرع تضاد ذلك العكس فى حكم الفرع .

فإن قيل : إذا تمانعا فى الفرع صح التعارض وامتنع القول بالمعنيين مع صحة القول بالفرق .

قيل : التعارض بين العلل فى الفرع لم ننكره ؛ وإنما أنكرنا المنع من دفع العلة بالعلة مع اتفاقهما فى الحكم وفقد التنافى .

وبالله التوفيق .

٤٦١ — فأما الجواب عما تعلّق به من منع الفرق :

فمِنْ قولهم فى الاحتجاج :

إن قال : فرقُك لم يقدح فى جَمْعِى ؟

قلنا : هذا احتجاج فى إسقاط ما أجمعَت الأُمة على ثبوته فلا نسمعه ؛ لأن الأُمة قد قالت : الفرق بكونه فرقا معارضة .

وربما قالوا : هو أقيس القياسين .

وربما قالوا : هو أقوى المعارضات .

ثم يقول : الفرق القادح فى العلة يفسر[2] العلة ويرفعها مالم يسقطه المعلل بزيادة .

---

(١) فى الأصل : « مع » .

(٢) غير واضح فى الأصل . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

ثم وجه القدح به فى الجمع أنه صار فى مقابلة العلة بطرده وعكسه ، فصار أولى من مجرد طرد المعلل .

ثم يقول : لو لم يؤثر الفرق لم تؤثر المعارضة ؛ لأنها انفردت عن العلة والفرق أمالى له تعلق على وجه مّا بالعلة فكان بالقدح فيها أولى من مطلق المعارضة .

ثم يقال : إنما لا يؤثر الفرق إذا لم يكن من حيث جمع فإذا كان من حيث جَمَع أثّر .

وبيانُ أنه من حيث جَمَع أنه من علة الأصل تعدّى إلى علة الفرع مستشهداً بالأصل ومعناه لصحة عكسه فى فرقه فكان فرقا من حيث الجمع وذلك ضار[1] لا محالة .

٤٦٢ — وأما قوله أنه فرّق بغير ما جمَعْت فلم يضرنى ؟

قلنا : لو فرق بغير ماجمعتَ لكان ناقصا لملتك وقالبا لها فلا يكون فرقا .

[ل ٥٢ ى] / كما لو عارض بنفس العلة إياها كان نقصا ، أو قلبا ، وهذا لا يمنع صحة المعارضة بغير ما جمع وعلل ذلك لا يمنع من صحة الفرق بغير ما جمع .

وقولك : إنه ما أثر فى الحكم ، ولا فى الوصف ، ولا فى الأصل فيبطل بالمعارضة .

وقولك لم يكن جمعى بكل الوجوه والمعارض أيضا لا يجمع بكل الوجوه ، ثم تصير العلة مشغولة بها كذلك الفرق .

٤٦٣ — وأما قوله إنى سبقتك إلى هذا الفرق حيث جمعت بينهما بوجه قبل أن سبقت إليه فقد منعت نفسك من الجمع ؟

(١) نفس الملاحظة السابقة .

قيل للخصم : وإن لم تسبق فيلقاك به الخصم كما يلقاك بالمناقضة والمعارضة .

وأما قوله : لولا ما بينهما من الفرق لما صح جمعى !

قيل : لاجَرَم بالفرق لا يمنعك من الجمع ؛ لكن يُحوجك إلى تلخيص جمعك من قدح الفرق والمعارضة أيضا ؛ فإنك بالجمع توجب شبها بينهما ، والمفرِّق بالفرق يوجب البُعْد بينهما فى الشبه ، أو يوجب بيان زيادة قوة شبه المفرِّق على شبه المعلل ، ولم يوجب عليك تشبيه الشىء بجنسه ولا بنفسه ؛ لكن أوجبت شَبَهاً أقرب من شبهك ؛ فما حيلتك فى دفعه ؟

٤٦٤ — وأما قولك : إن المعنيين فى الأصل يتفقان ولا يتنافيان فيبقى صرف المعارضة !

قيل : ليس كذلك ، بل يستشهد به فى الأصل ؛ لكونه عكسا لطرد معناه فى الفرع ، فقد معاونة أصلك لعلته فى الفرع بأصل آخر فيصير أقوى من معناك فى النزاع .

٤٦٥ — وأما قولك : إن قول المفرق ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت إن أردت وأردت ؟

فالجواب : أنه يمنعك من أن تجعل الحكم بمعناك أولى من معناه الذى ذكر ، حتى إذا أراك فى الفرع عكسه على خلاف علته صار محتجا عليك فى الفرع على معارضة علتك فيه بعلة أخرى ، مستشهداً بمعنى الأصل على تقوية ما عارضك به فى الفرع فيريك زيادة لما قال على ما قلت ؛ فيحوجك إلى تكلف الجواب بعد وقوف ما قلت .

٤٦٦ — وأما قولك : إنك لو قلت فى هذا الأصل معان كثيرة لهذا الحكم غير ماذكرت لم يضرنى ؛ فكيف إذا قصدت إلى واحد منها بالذكر ؟

قيل : لو عاملك بذكر تلك المعانى بمثل ما عاملك بهذا الواحـــد

تضاعف الضرر عليك أضعافا مضاعفة؛ فإنه يكون جامعا عليك بين فروق لا قِبَل لك بها ، واحتجت فى الدفع إلى شُغْل يطول عليك الفراغ منه .

ثم هذه مقابلة الإجماع على المدافعة له ، ولا وجه لدفع الإجماع وخرقه؛ فوجب بحكمه القول بصحة الفرق .

وبالله التوفيق .

٤٦٧ — ومما يؤكد ثبوتَ الإجماع على القول بالفرق وصحته من الأُمة : أن السلف كانوا يطلقون العلة ، وإذا أُلزموا عليها نقضا دفعوه بنوع من الفرق ، بين موضع الاعتلال ، وبين موضع النقض ، ويعدُّون المفاقهة فى المناظرة ذلك فكان هذا دلالة ظاهرة من إجماعهم على الولوع بالفرق عند توجه الجمع .

ويؤكد هذا الإجماع : إجماعُ أهل النظر فى التوحيد ، والنبوات ، وإثبات الصفات : أنهم يرون أشد الإلزام ، وأقوى السؤال : المعارضاتُ وعندهم المعارضات فى العقليات : هى النقوض .

ثم لم يشتغلوا فى دفع تلك المعارضات: إلا بالفروق الفاصلة بين ماقالوه، وبين ماألزموهم ؛ فكيف يصح دفع الفرق مع ظهور هذه الإجماعات ؟

ثم إن الله سبحانه فى كتابه ، والرسلَ فى مخاطباتهم مع الكفار : لم يكن أكثر الاحتجاج إلا بالفروق — بين ما كانوا عليه من أنواع الضلالات ، والتقرب إلى الأصنام بالعبادات ، والالتجاء إلى أكابرهم بالانقياد لهم والطاعات — وبين ما دعاهم الله ، والرسل إليه من التوحيد والعبادات ، وذلك فى قصص الرسل مع الأُمم أظهر من أن يحتاج المحصِّل فيه البيان ، بذكر الآيات من الكتاب والمحاجَّاتِ من الرسل ؛ فكيف

يستجيز من يُنسَب إلى أهل النظر والحجاج فى الشرعيات أن يُنكر صحة الفرق مع هذا الظهور والانتشار؛ مِن كل مَن وجد الهداية إلى شىء من المخاطبات فَضْلا عن المناظرات .

وبالله التوفيق .

٤٦٨ — وقد اختلف الذين قالوا بالفرق فى أنه هل يكفى فى الفرق الاقتصار على ذكر معنى آخر فى الأصل بحكمه من غير أن يَصْرِف عكسه فى خلاف حكمه إلى الفرع :

فذهب ابن سُرَيج (ا ب) إلى أنه يكفيه ذلك يصير بذلك مانعا له من علته فى حكمه .

[ل٥٢ ش] قال: لأنَّا إذا سميناه : معارضة فى الأصل / اكتفى بمعنى واحد فى المعارضة، ولا يكون من شرط المعارضة ذِكر معنًى آخر فى موضع آخر على عكسه فى حكمه .

كما أن ابتداء المعارضة يُكتفى فيها بذكر معنى واحد .

٤٦٩ — ومنهم ـ من قال : لا يكون ذلك القدر معارضة ، ولا فرقا ؛ لأن المعارضة هى الممانعة ، والمعنيان فى الأصل فى حكم واحد لا يتمانعان فلم تكن معارضة.

وإنما قيل : المعارضة فى الأصل كذا ، وفى الفرع كذا ، إذا قُرِنَ أحدهما بالآخر فيظهر التمانع إذا عكَسَه فى الفرع ؛ فينفصل ـ عند الكلام على الفرق ـ أحدَهما عن الآخر ؛ وكان الجميع فرقا ومعارضة .

فإذا كان لأحدهما بالآخر تعلُّق ، وبأحدهما يقع التعارض تبعه الآخر فى هذا الاسم ـ إذا ثبت هذا بمعنى الأصل ؛ هل يحتاج إلى ردِّه إلى أصل آخر ؟

فمن قال : يُكتفى في المعارضة به في الأصل ، قال . لا بد من ردِّه إلى أصل آخر في حكمه .

ومَن قال : لا يكتفى به حتى يعكسه في الفرع بمعنى آخــر على خلاف حكمه ، قال لا يحتاج معنى الأصل إلى أصل آخر ، كما لا يحتاج المعلِّل في علة الأصل إلى أصل آخر ؛ بل الاتفاق على وجود المعنى والحكم يُغنى عن أصل .

وإنما تحتاج علة الفرع إلى أصل يشهد لها بعلته وحكمه ؛ لأن حكمها في الفرع على النزاع أو الإشكال ؛ فلا يُعلم صحتها بعد حصولها في حكمها إلا بما يشهد له من ثابت بدلالة : إما إجماع أو غيره .

وأيضا فإنه لو احتاج معنى الأصل في حكمه إلى أصل آخر ؛ لكان كذلك ذلك الأصل ، وكل أصل — إلى ما لا يتناهى — وذلك محال .

فصح وقوعُ الكفاية في الأصل بكونه أصلا عن دليل من نصٍّ أو غيره !

٤٧٠ — فإن قيل : إذا كان أحد المعنيين في الأصل يمكن حمل الفرع به عليه ؛ هلّا قضيتم [1] بتنافيهما ؟

قيل : قد حكينا عن [2] قوم قالوا بالفرق قالوا : بتنا فيهما لهذا الذى سألتم عنه — وقوم لأجل هذا قالوا : يكفى في المعارضة الاقتصار على معنى آخر في الأصل وإن لم ينعكس في الفرع .

ومنهم — من قال : الفرق لا يصح — وبنى على القول بالمعنيين وأن لا تنافى بينهما !

---

(١) في الأصل « قصدتم » . (٢) في الأصل « من » .

والصحيح ـ ما قلناه من أن الفرق صحيح ، ولا تنافى بينهما فى الأصل إلا بعد أن ينعكس إلى الفرع فيصير كلاهما معنى واحد ـ طردا وعكسا فى معارضة المبتدئ بالقياس !

٤٧١ — ومما اختلفوا فيه من هذا الفصل :

أن يكون معنى المفرّق فى الوصف فى الأصل أكثر من وصف المعلل هل يكون معارضا مفرقا ؟

منهم ـ من قال : لا يكون ؛ لأن المعلِّل حين قال أوصافَ علته فقد علم فيه من المعانى غير ما ذكر ، إلا أنه اختار ما اختار من المعانى لأنه وحْده أقلُّ وصفا فيكون أبعدَ عن جواز الخطأ فيه من المركّب بأكثر من تلك الأوصاف ؛ وما أعرَضَ عنه المعلل لسقوطه فى مقابلة ما ذكر : لم يجز إيراده عليه معارَضَةً ، أو مطالبة .

وهذا القائل لأجل هذا الأصل لا يقبل فى معارضة علته إلّا ما يساويها فى حقائق ما يجب فى الاعتلال ، فيسقط بعلته كلما يعارضه به مما هو دون علته فى القوة والصحة .

ومنهم ـ من قال : يكون ذلك فرقا صحيحا ، ومعارضة ثانية لأن علة المسئول ـ وإن تقدمت ـ فى القوة لقلة أوصافها على علة المفرق المعارض فى هذه النوبة ؛ فقد يضيف السائل بعد هذه النوبة إلى ما عارضه به : ما يساويه فى الدرجة !

٤٧٢ — فإن قيل : أليست العلة إذا استقلت بوصف أو أكثر ، فضم ما زاد عليها إليها : حشو ؟

قيل : فى علة واحدة كذلك ؛ فأما فى علتين إحداهما تستقل

بوصف والأخرى لا تستقل إلا بوصفين ، لم يكن فى الوصفين حشو لأنه تحتاج العلة إليهما ، غير أن قليل الوصف أولى ؛ لأنه أبعد عن كثير الاجتهاد وجواز الغلط ؛ وهذا لا يمنع من صحة التعارض بعلة ذات وصفين وأكثر ؛ لإجماع الأمة على أن علة كثير الوصف يعارض بها قليل الوصف ـ ثم يقدم أحدهما بعلة الوصف من طريق الترجيح ويضاف إلى الثانى ما يساويه فى الترجيح ، ومن شرط المعنيين فى الأصل حتى يصح بأحدهما الفرق أن يكونا بحكم واحد من وجه واحد حتى إذا اختلفنا كان المدعى للفرق مانعاً ؛ لأنهما يختلفان ، بأن يكون أحدهما للنفى والآخر للإثبات ـ أو يكون أحدهما للحظر والآخر للإباحة ـ أو أحدهما [ل٥٣ى] للوجوب والآخر للندب ؛ فأيهما ادعى حكما منعه الآخر .

وهكذا إذا كان أحد الحكمين على التعيين ، والآخر على الجملة فيكون كل واحد منهما مانعا لصاحبه إذا ادعاه بتعليله :

فلو انفرد حكم المعنيين ، إلا أن المفرق إذا عاد إلى الفرق ذَكَرَ مَعْنًى لا على عكس معناه فى الأصل فلا يكون مفرّقاً على الصحيح من القول ، وإن زكّتْ صحته بعض من ضاق به الكلام فى تحقيق الفرق .

وإنما قلنا ، لا يكون مفرقا ؛ لأنه إنما قيل : المعلِّل من المفرق معنًى على وفق معناه فى الحكم ؛ لأن عكسه يشهد له فى الفرع عكس حكمه ، وإلا لم يكن لأحدها بالآخر تعلُّق ؛ فيكون مبتدئاً فى الفرع كلاماً مُبْتَدَأً ليس يتعلق بما قدّم من ذكر المعنى فى الأصل ؛ فلا يكون فارقا .

وهكذا لو عكسه فى الفرع ، غير أنه لا يَسْلَمَ عن النقض إلا بذكر زيادة فى الوصف على ما يقتضيه عكسُه فى الأصل : لم يكن عند هذا القائل

مفرِّقا ؛ لأنه يخرج بالزيادة أو النقصان عن كونه عكسا ، وإن عكسه فى الفرع غير أنه لا يجد له أصلا يقيسه عليه هل يكون مفرقا ؟

منهم – من قال : يكون مُفرقا ؛ لأنه لو جعله قَلْبَ التسوية لَتَمَكَّن، ومما يأتى منه قلب التسوية كان فارقا صحيحا ، على ما بيناه قبل .

ومنهم – من قال: لا يكون مفرِّقا بناء على أن قلب التسوية لا يصح.

ومنهم – من قال بصحته مع كونه فرْقا لعلة أُخرى .

وهو إن قال : إنما قبلتُ قياسَ التسوية ؛ لأنه ردّه إلى أصل ؛ بل هو أوْلى ؛ لأنه ردّه إلى أصل المعلل ؛ فكان أبلغَ فى القدح والمفرق لم يَقِسْه على أصل ؛ فيكون على صرْف الدعوى فى معنى الفرع .

ولأنا جعلنا الفرق أقوى القياسين ، وما لا أصل له ، فليس بقياس ؛ لأن القياس ، هو أن ينقاس الشىء على غيره ، وما لم يَنْقَسْ كيف يكون قياساً ؟

فأما إذا ذُكر فى أصل علة المعلل علة أُخرى على وَفق حكم علته وأراد أن يتقدَّم معناه على معنى المعلل بضَرْب من الترجيح ، أو يُريد المعلل ذلك ، هل يمكِّن من ذلك من قال بالمعنيين ولم يصحح الفرق ؟ لم يجوّز ذلك ، وقال : لأن الترجيح إنما يكون مع التعارض والتنافى بين المتعارضين ، وليس بينهما تناف فى الأصل .

وأيضا – فإن الترجيح يكشف عن قوة أحدهما ، وبأن يقوّى أحدهما لا يمنع أن يكون بما هو أضعف منه علة ودليلا على الحكم .

كما أن خبر الواحد ، والقياس على وفق التواتر ، أو الكتاب لا يخرجان عن كونهما دليلين على الحكم .

٤٧٣ — فأما من قال بالمعنيين ، ورأى صحة الفرق ، أو لم ير القول بهما ، فهل يجوز تقديم أحدهما على الآخر ؟

فعلى قول ابن سُريج (٦٧ ت) يصح ذلك بلا شبهة .

وعلى قول غيره ممن يوجب عكسه فى الفرع ؛ فعلى وجهين :

أحدهما — أنه يصح ذلك ؛ لأنه منع اتفاقهما فى الحكم جعلَه قادحا فى علة المعلل ، كان له القدح بالتقديم قبل المصير إلى الفرع .

والثانى — أن ذلك لا يصح ؛ لأنه فى الأصل لا يستقلُّ بالقدح ولا بكونه معارضة حتى يكون معه غيرُه ، وكانا جميعاً قياساً واحداً .

وترجيحُ بعض القياس على قياس تامٍّ مُحال ؛ فإذا جوزنا التقديم فهل تسقط علة المفرِّق فى الأصل فى معارضة علة المعلل ابتداء بنفس علته ؟

منهم — من قال بتقديم علة المعلِّل بنفسها لأنها مفيدة جالبة للحكم فى الفرع دون علة المفرِّق ، والجالب أولى .

فإن قيل — فقولوا : بتقديم علة أبى حنيفة (٦٨ ت) رضى الله عنه فى النقدين على علتكم ؟

قيل : على هذا يجب ذلك لولا قيام الدليل من وجه آخر على خلافه .

ولأن أبا حنيفة رضى الله عنه وافقنا على فساد التعليل بالوزن فى النقدين بإثباته فى غير النقدين من سائر الموزونات : كالحديد والقطن والصفر والرصاص وغيرها .

وكذلك يجوز إسلاف الموزون فى الموزون .

فبهذا الاتفاق لم تُقَدَّم علته .

ومنهم — من قال : حكمُها للفروع ، وتعدِّيها إلى غيرها ليس يفيد لها قوة وتقديما ؛ لأن الأصل لا يتقوّى بفرعه ، ولا يُستبان به قوته .

ولعلنا نستقصى هذا فى باب الترجيح ، إن شاء الله عز وجل .

الفصل الثاني عشر

فصل فى الجواب عن الفرق

٤٧٤ — واعلم أن ما يتوجه على مُبْتَدإ القياس من المنع والنقض [ل٥٣ ش] وفساد / الوضع وعدم التأثير والقلب والمعارضة ؛ فهو متوجّه على الفرق ، ويُجاب عنه بكل واحد منها ويذكر غيرها مما يَصْلح أن يكون جوابا ، على قدر التوفيق .

إن شاء الله عز وجل :

فمن ذلك — أن يَبْنِى المعلل — إذا كان مسئولا على أصله ، من القول بالعلتين والمنع من الفرق ؛ وإذا فعل المسئول ذلك لم يكن للسائل إثباتُ الفرق عليه بالدليل بلا خلاف .

وإذا منعه السائل فله إثباتُه عليه بالدليل ، على الصحيح من المذهب ، وإن خالف فيه بعضهم .

ومنها : أن يكون جَمْع المعلِّل موافقاً لجمع صاحب الشريعة ؛ كالحجِّ يقيسه على الدَّيْن على موافقة الخبر فى قصة الخثعمية :

« أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ فدين الله أحق »[1] .

فإذا فرّق الخصم بين الحج والدَّيْن : كان جوابُ المعلل أن فَرْقك يقدح فى جمع النبى عليه السلام فلا يقبله .

وللسائل أن يقول : لم يكن فى احتجاجك التعلُّق بجمع النبى صلى الله

---

(١) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٨٠ .

عليه ؛ لـكنك جمعتَ بمحضَ القياس من عندِك واجتهادِك ففرقتُ بينهما أيضا باجتهادى .

ولو كان فرق على النبي عليه السلام فى جمعه لـكنت أتبرأ عنه إلى الله سبحانه ـ اللهم إلا أن تُورده على طريق الترجيح حينئذ لزمنى حكم ذلك الترجيح .

وهكذا إذا جمع بين أمرين فرق بينهما صاحب الشريعة ؛ فإن أورده فى مقابلة الاعتلال الموجِب للجَمْع لم يقدح ذلك فى اعتلاله .

وإن أورده مَوْرِدَ الترجيح لما تعلق به من الاعتلال كان مقبولا ، وهو كجمع النبي عليه السلام بين الدّباغ،وتخليل الخمر أورده على تعليلنا الموجِب للفرق بينهما لم يكن مقبولا إلا على طريق الترجيح بأن يقول قال صاحب الشريعة فى شاة ميمونة : « هلا أخذتم إهابها فدبغتموه وانتفعتم به ؟ »[1] .

وقال فى خمر لشامى لما استأذنه أبو طلحة (٦٩ ت) فى تخليلها : لَا ، أريقوها . فيقدم به جمعُهم على تفريقنا بالقياس .

٤٧٥ — ومن ذلك : أن يكون نفسُ الفرق بموجبه للجمع والتسوية فيكشف عنه ليسقط الفرق .

وهو فى مثل تعليلنا فى بيع الغائب بأن المبيع مستور بغير المبيع فيمنع البيع : كاللبن فى الضرع :

فإذا فرقوا بأن قيل : على الحلْب وفى حال الحلب يختلط بالمبيع من اللبن الحادث ماليس بمتنع فيتعذر فيه التسليم .

(١) أخرجه مسلم : حيض ، ١٠٠،١٠٢ ، وأبو داود : لباس ٣٧ والترمذى: لباس ٧ والنسائى: فرع : ١٧ .

فهو كحنطة تنثال للبائع على ما اشتراه منه المشترى من الحنطة فيقول المجيب: اختلاط المبيع بغيره يوجب تعذر التسليم للجهالة بالمبيع وقت التسليم .

ولنفس هذا منعنا بيع مالم يره ؛ لأنه جاهل بما يتسلمه حين القبض: أهو الذى وقع عليه العقد أو غيرُه ؛ فوجب لأجله امتناعُ صحة البيع .

ولو كان هذه التسوية لامن فَرْقِه كان مبطلا لفرقه ؛ فماظنك إذا كان فى غير فرقه ؟

٤٧٦ — ومن ذلك ـ أن تسوّى بين ما فرّق بمعنى لا يكون فى فَرْقه .

مثل ـ تعليلنا لمن مسح فى الحَضَر ، ثم سافر : يمسح مسح مقيم بأنه عبادة تختلف بالحضر والسفر .

فإذا ابتدأ به فى الحضر لم يثبت له حكم السفر، كالصلاة ينشئها فى الحضر ثم تُدْفع السفينة ؛ فإذا فرّقوا بأن الصلاة يتعلق أولها بآخرها؛ لسِرَاية الفساد فيها والمَسَحَاتُ فى كل طهارة، وفى كل يوم طهاراتٌ وعبادات منفصلة بعضها عن بعض ؟

قيل : هما سواء ؛ لأنّ المدة كالصلاة والمَسَحات فى المدة كالركَعَات والأركان فى الصلاة ، وهى متصلة ، غير أن الاتصال والانفصال فى كل عبادة على حَسَبِ مايليق بها .

ومثلُه ـ فرّق أصحابنا فى تعليلهم السَّلَمَ فى المنقطع بأن الموهوم من الغَرَر الذى يمكن الاحتراز منه كالمتحقَّق فى السلم ؛ كما لو أسلم مكيال رجل بعينه .

فيقول أصحابنا : إنما لا يجوز فى مكيال رجل ، لأنه إثبات أجل فى الأعيان ، والعين لا تقبل الأجل ، كالسَّلَمَ فى ثمرة نخلة بعينها .

فيقولون : هذا وما قلت سواء فى المعنى ، وإن اختلفا فى الصورة لأنه لم يجز فى تمر نخلة بعينها ؛ لما ذكرتَ من أن الموهوم كالمتحقِّق فى السلم ـ وهذا معنى قولك إن الأعيان لا تقبل الآجال .

فهذا فرق بالصورة على وَفْق معنى الاعتلال .

٤٧٧ — ومن ذلك ـ أن يكون فرْقه بنفس العلة التى كانت معارِضة لها فتقول : هذا نفس علتك ، وقد عارضتُها بهذه فلا أقبلها فرقا ؛ لما ذكرت ؛ إذ لو قبلتَها لزمك من علتى مثله لعلتك [ل ٥٤ ى] فإن مثلَه موجود فى علتى ؛ فلا ينقطع الكلام بيننا فى شىء واحد على التكرار .

ولهذا كان الأوْلى بالمسئول أن يفرِّق فيما يُعارض بغيرما ابتدأ به من الاعتلال ، حتى لا يتوجه عليه مثلُ هذا الدفْع .

والأوْلَى لمن أراد أن يفرق إذا كان سائلا أن يُعارض بعلة مُبتَدأة بدل الفرق لينقل مَؤُنة الفرق إلى المعلِّل والمسئول فيتسارع الكلام بهما إلى حاجة المسئول إلى الترجيح .

٤٧٨ — ومن ذلك ـ أن يقول معناك فى الأصل يفيد فى موضع النزاع ؛ وما قلتُ من معنى الأصل يُفيد فى موضع النزاع ، وما لا يفيد فى موضع النزاع : لا حاجة بنا إليه ، وإنما الحاجة إلى ما يفيد فى موضع النزاع ـ وهو حاصل فى اعتلالى ، فسقط به فرقُك .

وهذا يرجع بالكلام بينهما : أن إحدى العلتين متعدِّية دون الأُخرى وقد أشرنا إلى طرف من الكلام فيه قدرُ الكفاية .

٤٧٩ — ومن ذلك ـ أن يقول معناك فى الأصل على وفق معناى فى الحكم ، فلا يلزمنى منه شىء ، وما عدت إليه من معنى الفرع ؛ فهو ابتداء معارضة .

وهذا الفصل أيضا قد مضى الكلام فيه ، فلا نعيده .

٤٨٠ — ومن ذلك ـ ألا يجد أصلا لما عَكس من المعنى فى الفرع ؛ فيقول : هذا فرق لا يُعتمد أصلاً ـ ويسمى ما هذا وصفه : الفرقَ الساذج وذلك غير مقبول ؛ إذ لو قُبِل ذلك لا نثال على المناظرة فيه ما لا قبل له به ؛ لأنه قبول صرف الدعوى .

وأيضا ـ فإنّ الفرق بمثل ذلك يكثر ولا يمنع الجمع :

كما لو قاس الماء على التراب ؛ فيقول : أحدهما مائع والآخر جامد

أو أحدهما رقيق لطيف ، والآخر غليظ كثيف .

أو أحدهما يستعمل عند الضرورة والآخر عند الرفاهية .

وحتى لو جمع بين البيع والنكاح يمكن أن يقول : أحدهما نملك به الرقاب دون الآخر .

أو أحدهما تثبت به المصاهرة دون الآخر .

أو أحدهما يحتاج إلى الشهود دون الآخر .

أو أحدهما لتملك العين ، والآخر لتملك المنفعة .

أو أحدهما يصح فيه التأقيت ، ولا يصح فى النكاح .

أو أحدهما يسمى بيعا والآخر نكاحا ، أو إجارة ، أو رهنا .

وهذا[١] ونحوه من الفروق التى يقال فيها : إنها غير قادحة فى الجمع .

فإن قيل : كيف الفرق القادح فى الجمع ؟

قيل : هو أن يجمع المعلل بينهما فى خاصٍّ وصفهما ؟ فيفرق بينهما بنحو من ذلك لا من حيث الصورة .

(١) فى الأصل : « هذه » .

ولهذا قيل فى مثل ذلك : إنه فرقُ صورةٍ لا فرقُ معنى ؛ وفرقُ الصورة لا يقدح فى جمع المعنى :

وذلك ـ مثلُ أن يقول فى الطهارة والتيمم : إنهما يجبان بالحدث ، أو يُشْتَرَطان فى صحة الصلاة على كل حال فِعلًا لا اجتنابا وتركا .

وفى النكاح والبيع : إنهما لا ينفكان عن العِوَض .

وفى الإجارة والبيع : إنهما عَقْدا مكاسبَة ومغابنة ونحو ذلك .

٤٨١ — ومن ذلك ـ أن يقول أليس افتراقهما لم يؤثر فى الوجه الذى به جمعت بينهما فى الحكم ؟

وكذلك لا يمنع اجتماعهما فى نفس ما أوجبت فيه من الحكم :

كمن يقول فى إيجاب النية فى الوضوء : إنها عبادة لا تبقى مع الحدث ، ولا بُدّ فيها من نية ، كالصلاة .

فيقول : الصلاة تبطل بالكلام ، والوضوء لا يبطل به أو الصلاة عبادة مقصودة دون الطهارة .

فيقول : افتراقهما فى هـذا ، أليس لا يُمنع من اجتماعهما فى أنهما لا يبقيان مع الحدث .

وكذلك لا يُمنع من اجتماعهما فى حاجتهما إلى النية متى فرق بينهما بوجهين ، يجب أن يَرى من هذا الوجه وجهين أيضا من الجمع لا يفترقان فيه حتى يستويا فى الدرجة .

وهذا الجواب من الفرق يسهل الإكثار به على من قَوِى حفظه للعلل.

ويسهُل عليه أن يُكثر الفرق بعلة ، كما يكثر بها الجواب عن الفرق، غير أن أهل النظر اختلفوا فى أن مثل هذا هل يكون جوابا عن الفرق ؟

فنهم ـ من قال يكون جواباً ؛ لأنه يبين أن ذلك الفرق لا يؤثر فى الجمع وفرق لا يؤثر فى الجمع لا يُجْعل قادحاً فى إسقاط الجمع .

ومنهم ـ من قال لا يكون هذا جوابا عن الفرق ؛ لأنه مُطالبة بفرق يرفع الجمع ـ والفرق لا يرفع الجمع ؛ لكنه يكشف عن مُباينة الأصل الفرعَ فى إيجاب الحكم .

[ل٥٤ش] ٤٨٢ — ومن ذلك ـ / أن يَجعل فرقه لمثل حكم علته ؛ فيقول : هذا المعنى الذى فرقت به لخلاف حكم علتى ، ونقيضه بأن يكون لإيجاب ذلك[1] أولى .

كفرقهم فى تعليلنا لفساد النكاح بشهود فُسّاق ، حين قلنا : لا يحكم بشهادتهما ؛ فلا ينعقد بهما نكاح ؛ كالصبيان والعبيد .

فيقولون : هؤلاء ليسوا من أهل الشهادة؛لأنه إذا زال نقصهم فأعادوا تلك الشهادة قُبلت ؛ وبعد زوال الفسق لا يقبل مَعَادُ تلك الشهادة .

فنقول : بأن نجعل هذا علة لتأكد خروجه من أهل الشهادة أولى

٤٨٣ — ومن ذلك ـ ألّا يعين لفرقه حكما على التعيين وتكون العلة لأمر على التعيين .

فنقول : هذا فرق منك بين الأصل والفرع على الجملة يوهم أنى جمعت بينهما فى جميع الأحكام ، وليس كذلك ، بل قستُ هذا على ذاك فى حكم كذا ؛ فيجب أن يكون فرقك بينهما فيه :

مثلُ ـ أن يقول فى عتق الراهن : إنه معنًى يُفيت حق الوثيقة من عين الرهن ؛ فجاز أن يزول ذلك الراهن عنه بلزومه الرهن كالبيع :

(١) فى الأصل كامة غير ظاهرة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ماأثبتنا .

فنقول المفرق بين البيع والعتق فرق ؛ لأن للعتق من القوة ما ليس للبيع ولذلك فيه السِّرَاية دون البيع ، ويعتق بالغرور والخطر دون البيع ، ويوجب الولاء دون البيع ؟

فيقول المجيب : لم أستدل بامتناع البيع على امتناع العتق فى كل المواضع ، حتى لا موضع يمتنع فيه البيع إلا وامتنع فيه العتق ؛ فيفرق بينهما بفروق على الجملة ؛ لكنى قستُ عتق المرهون على بيع المرهون ؛ فليكن فرقُك بين بيع المرهون وعتق المرهون وإلا لم يلزمنى منه شىء .

ومنها ـ أن يوجب فرقا على المعلل فيما جمع ؛ لأنه فرق بينهما من وجه آخر فى غير ما جمع .

ثم يقول فرق بينهما فى هذا الوجه الذى جمعتُ هو فرقك بينهما فى الوجه الآخر .

مثلُ ـ فرق أصحابنا فى قياسهم الوضوء على إزالة النجاسة فى إسقاط الترتيب بعلة أنه طهارة بالماء .

قلنا لهم أليس جعلتم الترتيبَ مندوبا فى الوضوء دون إزالة النجاسة ؟ فكذلك أوجبنا الترتيب فى الوضوء دونها ، ففرقنا بينهما فى الوجوب فَرْقَكم بينهما فى الاستحباب ؟

فيقولون : ولم إذا فرقنا بينهما فى الاستحباب لزمنا ذلك فى الوجوب ؟ وما العلة فى إيجاب ذلك ؟

فما لم يذكر وجها يوجب ذلك لم أقبله ، بعد أن جمعتُ بينهما فى نفى الوجوب بعلة ؛ لأن علتى دلالة توجب الجمع بينهما فى الإسقاط وذلك يناقض الإيجاب ؛ فلهذه العلة لم أوجب الترتيب فى واحد منهما ؛ وليس مثل هذه

العلة موجودة فى إسقاط الاستصحاب فلم أسقطه ، وفيه دليل آخر أوجب علينا ألّا نسقط الاستصحاب ؛ فلا يلزمنى إسقاط حكم ؛ لأنى أسقطت هذا بنفس الإسقاط حتى يظهر ما يوجب علينا ذلك !

ومثله ـ قياسُهم للنكاح بشهادة الفاسق على شهادة مَن ظاهرُه العدالة؛ بعلة أنه يَنكح لنفسه بنفسه ؟

فيقولون : أصحابنا أليس فرقتم بين الفاسق والمستور الذى ظاهره العدالة فقلتم يحكم الحاكم بشهادة المستور قبل طلب التزكية دون الفاسق فيما به فرقت بينهما فى الحكم بشهادتهما به ، فرقت بينهما فى انعقاد النكاح ؟

فيقولون : بالعلة جمعنا بينهما ، فلا نقبل الفرق إلا بمعنى مفرق ، فإما لأنى فرقت بينهما فى حكم آخر يلزمنى الفرق من حيث جمعت ؛ فمن أين ؟

وهذا سؤال جار فى كل أصل وفرع بينهما فرق عند المعلل من غير الوجه الذى جمع .

فيمكن أن يقول السائل : فرق بينهما فيما جمعت كما فرقت بينهما فى الحكم الآخر ؟

فجواب المعلل هاهنا : جمعت لموجب الجمع ، وهناك فرقت لموجب الفرق ؛ فلا يلزمنى تركُ أحدهما بنفس الآخر ؛ إذ لو كان ذلك لما صح جمعُ لجامع فرق بينهما بوجه، وكان يجب أن يجمع بين المجتمعين من جميع الوجوه، حتى يصح له جمعٌ ما ؛ وذلك محال ، وسدٌّ لباب القياس .

٤٨٤ — ومن ذلك ـ أن يكون فرقه لا تأثير لمعناه فى الفرع فلا يكون كذلك إلا ويكون معناه فى الأصل منقوضا به ؛ غير أن الأحسن أن يبتدئ

[ل ٥٥ ى] بمعناه فى الأصل فينقضه ؛ ثم يجىء / إلى ما ذكر من العكس فى الفرع فيبين عدم تأثيره .

٤٨٥ — ومن ذلك أن يُفرق بالنص فيقول : هذا منصوص عليه ، وذلك غير منصوص عليه .

مثل : قياسنا لرقبة الظهار فى إيجاب الإيمان فيها ؛ كالرقبة فى كفّارة القتل .

فيقولون : هى فى الظهار ذُكر مُطلَقا ، وفى القتل مُقيَّدا ؛ فقررنا كُلًّا على ما وَرَد .

يقول أصحابنا : هذا سد باب القياس ؛ فلا يجوز سَماعُه فضلًا عن الاشتغال بجوابه .

٤٨٦ — ومن ذلك أن يقول المعلِّل : إذا عللتُ أصل اعتلالى بعلة أخرى قصداً إلى الفرق بينه وبين الفرع فيما جمعت فقد سلمت معناى وأنا لا أسلم لك معناك فقد أقررتَ بصحة ما قلتُ ولم أقر بصحة ما قلتَ فلا يلزمنى منه شيء .

وهذا ضعيف فى دفع الفرق ؛ لأن هذا القائل إما أن يقول بالفرق ، أولا ؛ فإن لم يقلْ به فلا معنى لهذا ؛ بل يجب أن يقول : لا أصحح الفرق ولا أمكّنك من ذكر معنى آخر .

وإن كان ممن لا يقول بالفرق ، ويقول مع ذلك بالمعنيين فللسائل أن يقول : إذا قلتَ أقول بالمعنيين فقد سلمتَ معناى وأنا لا أسلم معناك ؟

غير أن هذا لا يُلزم المسئولَ ؛ بل له أن يقول : قلتَ بمعناك وذلك لا يمنع من صحة معناى أيضا .

وقولى بالمعنيين قولٌ بصحتهما ؛ كما أنك إذا فرقتَ سلّمت باعتلالى

ولم يمنع ذاك فى دعواك صحةَ ما ذكرتَ من اعتلالك للفرق فى الأصل !

فبان أن هذا سؤالٌ لا يصح للسائل ولا المسئول .

وأيضاً : فإنه متى قال بالقياس لزمه أن يبيِّن أنه لماذا لا يسلِّم أن يكون هذا المعنى الآخر فى الأصل معنى الحكم .

فأما مجرد قوله : إنى لا أسلم لك هذا المعنى لهذا الحكم ؛ فهو كقوله فى قياس الخصم : سلمتَ قياسى ، وأنا لا أسلم لك قياسك متى عارضتَنى بهذا .

فيكون كلاما ساقطا ؛ كذلك هذا .

وأيضاً : فإن للسائل أن يقول : إنما سلمت معناكَ فى الأصل إذا سَلِمَ عن معارضة معناى فيه ؛ فأما إذا تقابلا وأمكن هذه المقابلة لم يكن أحدُنا بصحة مايدعيه أولى من الآخر ، كسائر المعارضات .

٤٨٧ — ومن ذلك ألّا يُبَيِّن وجه تعلُّق الحكم بما يذكره من الفَرْقين أيضا فى الشيئين ، أو فى أحدهما .

مثلُ : أن يقول أصحابنا فى الفرق بين المُسْلِم والذمى إذا جمعوا بينهما فى جزاء القصاص : بأن المسلم من أهل الدار ، والكافر بخلافه .

فيقولون : والكافر أيضا من أهل الدار .

فيقول أصحابنا : نريد به دار الإسلام .

فيقولون : فالذمى أيضا من أهل دار الإسلام .

فيقول أصحابنا : هو بإسكان المسلم يسكن دار الإسلام .

وإنما لا يظهر وجه الفرق لعدوله فى فرقه عن نكتة الحكم ، حتى إذا صار إلى النكتة وهو عدم المساواة بينهما فى الدين وتراجُع الكفر عن الإسلام أبلغَ التراجع ، وعلو الإسلام على الكفر أبلغ العلو ، وهذا غاية

ما يكون من عدم المساواة ، وجزاء القصاص بين الشخصين من على المساواة.

فهذا مثالٌ ما يتعلق به الحكم من المعنى ، وما لا يتعلق ؛ وأظهر ما يكون من تعلق الحكم بالاعتلال والفرق أن يصير إلى نكتة المسألة فيها تفرق وتجمع كيلا تبقى عليه الدعوى تارة علقت به الحكم لا يظهر تعلقه به .

وبالله التوفيق .

الفصل الثالث عشر

فصل فى صحة الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصلين بين الخصمين

متفقى الحكم مختلفى موجب الحكم وما يتعلق بذلك

من وجوه الكلام فيه

---

٤٨٨ — واعلم أن هذا النوع من القياس هو الذى يسمى : العِلّة المركّبة وذلك يقع على أوجه :

منهـا — ما يكون تركيبُه فى وصفه .

ومنها — ما يكون تركيبه فى أصله .

ومنها — ما يكون تركيبه من أصل ناقَضَ به الخصم مذهبَه فى نظائره [ل٥٥ش] التى خالفك / فيها ، وإن وافقك فى هذا الأصل الذى ناقَضَ به فيجعله أصلَ اعتلالك ، ويتعذر عليه الكلام بالفرق أشدَّ مما يتعذر فى غيره من المركّبات .

٤٨٩ — فأما ما يكون تركيبُه فى الوصف وكثير :

منها — أن يقول فى إسقاط الطهارة بغير النية ، أو بغير الترتيب ، أو بغير وَلَاء : إن كل طهارة لا تصح بسؤر السباع لا تصح بغيره ، كسائر الطهارات الفاسدة .

أو كل طهارة حُكم بفسادها مع القيء ، أو الرعاف ، أو القهقهة فى الصلاة : كان محكوما بفسادها قبله كسائر الطهارات الفاسدة .

ومثل — أن يقول فى فساد الصلاة بقراءة الفاتحة ، أو بغير لفظ

التكبير ، أو بغير التشهد ، أو بغير الطمأنينة ، أو بغير لفظ التسليم أو بغير شرط يخالفونك فى ثبوته : بأنها صلاة حكم بفسادها خلف المتنفِّل ، أو خلْف الصبى ، أو مع رؤية الماء فيها ، أو بجنب المرأة ، أو غير ذلك مما يُفْسِد على مذهبهم ، دون مذهبك .

ومثل – أن يقول فى الزكاة : إنها لا يجب إخراج الحسَن مع القدرة : لم يجب أصلا ، أولا تجب فى مال الصبى ، أو لا يُطالَب بها مع تلف المال ، أو بعد الموت والاستقرار ، أولا يجب عليه تفريقه بنفسه ، أولا يجب فيها النصاب – يعنى العُشر ، وفى الإحرام بالحج قبل أشهر الحج : إنه لاتنعقد بمجرد النية ، أو لا تنعقد عنه من الصبى ، أو من ابن خمسة عشر ، أو لا يجب فيه السعى بين الصفا والمروة ، أو لا يلزمه قضاؤه بالوطء بعد الوقوف ، أو لا يجب فى طوافه الطهارة فلا ينعقد به الحج ، كإحرام المجنون وغيره ، ويقول فى بيع الغائب : لا ينعقد من ابن خمسة عشر بنفسه ، أو لا يصح على النخل ، أو لا يثبت فيه خيار المجلس ، أو لا يثبت فيه الرد بعيب التصرية . وفى نفى وجود القوَد على المسلم بقتل الذمى : أنه لو قتله بمثقّل ، أو لو قتله ابنُ خمسة عشر ولو شارك فيه أبو المقتول لم يجب القود فكذلك بغيره ، أو لا يجب بذلك القتل القودُ أصلا كقتل الحربى وقتل المعاهَد وقتل البهائم والحشرات .

وأما مثال – ما يكون التركيب فى أصله فكثير :

وهو أن يأخذ علة المسألة فيردّها إلى هذه الأُصول التى جعلناها على التركيب فى الوصف :

مثل – أن يقول طهارةٌ عن حدث فلا تصح دون النية ؛ كما لو تطهّر بسؤر السباع .

أو يقول فى بيع الغائب : إنه باع مجهولَ الصفة عند العاقد حالَ العقد؛ فهو كما لو كان المبيع مخلا .

أو شَرَط فيه خيارَ المجلس .

أو بيع ابن خمسة عشر ــ وغيرها .

فكل ما جعلناه وصفا فى المركّب صح أن يجعل أصلا، وما جُعل أصلا صح أن يجعل وصفا كغير المركّب من العلل .

٤٩٠ — وأما تركيبه من أصل ناقض به مذهبه فى نظائره التى خالفك فيها ، وإن وافقك على ذلك الأصل :

مثل ــ أن يقول فى المحرِم إذا قتل سَبُعا : إنه حيوان لا يُضمن بمثله، ولا قيمته ؛ فلا يجب الجزاء بقتله ، كما لو قتله المحرم فى الصَّوْل عليه دفعا ـ فوافقك فى السبُع إذا صال على المحرِم : أن لاضمان عليه فى قتله ــ ويقول فى غير السباع : إذا قتله دفعا عليه الجزاء ، وتعذر الفرق عليه انتبذها هنا؛ لأنه فى غيره يمكنه الفرق بمعنًى على أصله وههنا لا يمكنه الفرق على أصله أيضا .

وفى هذا النوع من المركب لا يَسهل أن يجعل الأصل وصفا ، كما يسهل فى غيره :

ألا ترى ـ أنه لو قال فى السباع : إنه حيوان ، أو صالَ على المحرم لم يجب الجزاء ؛ فكذلك ؛ وإن لم يَصُل انتقض بسائر القيود .

وقد يَحتال فيه ، فربما يمكنه أن يقول هاهنا :

كل من لو صَال عليه السبع لاجزاء عليه فيه فكذلك وإن لم يَصُل كالمجنون والصبى ، غير أنه لا يتبين وجه المفاقهة .

واعلم أن كل مسألة نصبنا فيها علة مركّبة فى وصف أو أصل فمن تلك المسألة يتمكن الخصم أن يركِّب علينا فى ذلك الأصل، أو الوصف علةً مركبة للأصل أو الوصف .

مثاله — أنا إذا نصبنا من القتل بالمثقّل بأن لا قصاص على المُسْلم الذمى بأنه لو قتله بمثقّل لم يجب عليه القصاص ، فكذلك بغير المثقّل كسائر الحيوانات إذا قتلها — وكقتْل من أخطأ وغيره ، فيمكنهم أن يقولوا فى القتل / بالمثقل : بأنه إذا لم يجب به القصاص الذمى على المسلم ، [ل٥٦ ى]
لم يجب به القصاص أصلا ؛ كسائر مالا يجب به القتل من الخطأ وغيره ، وهذا لا يختلف ؛ بل يطرد فى كل المسائل ، مَنْ ضَبَطَه سُهل عليه أكثر ذلك على المذاهب المخالفة للخصوم على الخصوم — إن شاء الله عز وجل .

٤٩١ — وقد اختلف الناس فى القول بما هذا وصفه من القياس : فمنهم من أباه ، وسلك فيه طريق عدم التأثير ، فقال :

إنما يجب القول بما له تأثير من العلل ؛ فأما ما علم الخصمان أنه لا تأثير له إما على المذهبين ، أو على أحد المذهبين فلا معنى لتعليق الحكم به .

وهذا خطأ ؛ لأنا قد ذكرنا أن التأثير يُطلب على أصل المعلل ، وما هذا وصفه فلا تأثير لا محالة على أصل مَن نَصَبَه .

فأما مالا يؤثر على أصل من نصب عليه ؛ فليس يضرُّه ؛ لأن فقد التأثير عنده ليس بأشد من إنكاره له عن الأصل؛ وذلك لا يضرُّ القايِس، بل يُلزمه القايِس الخروج عن عهدته شاء أم أبى .

وأيضا : كيف يضره ألّا تأثير له على أصله ، ولا تأثير عنده لشىء من مذاهب خصمه مع سائر ما يقوم على تلك المذاهب من الأدلة ؛ فهل

ضرّ ذلك المصائر إلى تلك المذاهب بأدلتها حتى يضره فقْد تأثير دليل واحد عند خصمه ؟

وأيضاً : فكل مخاصِم لخصمه فإنه ينُكر خصمه ، وحججه ، وسائر ماله من البيِّنات ، غير أنه يفقره عما في يده بما له من الشهود والبيِّنات ، أفيضرُّه جَحْده له ، ولبيناته بعد أن ظهر عجزه عن القدْح فيها ؟

وقد علمنا أنه إذا قال : كل طهارة لم تصح بسؤر السباع كان هذا وصفا مُجمَعا عليه ، ومدلولا عليه عند المعلل بأوضح دليل ومخالفته له في دليله لتقصيره في طلب الأدلة ؛ فكيف ضرّ من اجتهد في طلبها حتى وجدها ، وصار إلى إثبات أحكامها منها ؟

٤٩٣ — ومنهم من قال هو قياس صحيح،وغير المركب من المختلف أولى منه،واحتجّ بأن في غير المركبة يتفقان من أصليهما على أنه يمكن دون ماذكر علة للحكم ، وفي المركب من المختلف يعلم الناصب أنه لولا اعتقاد الخصم بأن سؤر السباع نجس ، وإلّا جوز الوضوء بغير النية أو الترتيب .

وهذا أيضا خطأ ؛ لأن المعلل دلّه الدليل الواضح أن ماوافقه من فساد الطهارة إذا وقع بسؤر السباع افتقد النية ، لا لفساد الماء فإن السؤر تثبت طهارته عنده بأوضح دليل، وأجلى برهان ، والتعليل وَقَع لفساد الطهارة ، لا لشيء لايذكره الخصم ، وقد وقع الاتفاق على ما وقع له التعليل ؛ فلا يضرُّه مالا تعلق له به .

٤٩٣ — ومنهم من قال المركب كغير المركب إذا استويا في شروط الصحة في المعلل، ولا يتراجع المركّب بكونه مركبا عن غير المركب .

واحتج بأنه وجد فيه شروط القياس؛ فساوى غيره في الصحة والتركيب، إن لم يثمره ضعفا فلم يثمره قوة .

ومن أصحابنا ـ من قال بكونه مركبا له مزية على ماساواه فى سائر الشروط سوى التركيب ؛ سيما إذا كان تركيب الوصف !

مله : أولى واحتج هـذا القائل لكونه مذهب الشافعى أولا ـ بأن الشافعى رضى الله عنه فى إبطال الشفعة بالجوار قال :

لو ملكه بالنكاح لايجب للجار فيه الشفعة ؛ فكذلك إذا ملكه بغير النكاح ، كما لو كان بينهما طريق نافذ ، وكالمقابل ، وكل ما لا شفعة فيه شاهد له ؟

وهذا يسقط دعوى من قال : إن هذا شىء لم يحتجّ به السلف .

فأما طريق الحجاج فعليه بكونه مركبا أولى؛ إذله منها : أن التركيب إذا كان فى الوصف فيكون الوصف متفقاً عليه لامحالة ، إما عند الكافة أو عند الخصمين .

والوصف للعلة إذا لم يقع ، قط ، إلا مجمعا عليه : كان أقوى العلل !

ومنها ـ أن يركب الوصف ـ قط ـ لا يرد عليه نقض قط !

ومنها ـ أن المركب فى الوصف يستقل بوصف واحد فى إيجاب الحكم وماقلّ وصفه قلّ فيه الاجتهاد ، وماقلّ فيه الاجتهاد قل جواز الخطأ فيه.

ومنها ـ أن هذا الجنس من القياس ـ أبداً ـ يستقل بوصف واحد ؛ فيكون أقوى العلل ـ ولهذا قويت علل المعقول !

ومنها ـ أنه إذا قل وصفه كثرت أصوله وشواهده؛ وكثرة الشواهد تقرّبُ الأمرَ من القطع ـ حتى قال قوم من أهل الكوفة / يترك قياس [ل٥٦ش] الأصول خبر الواحد ـ وإن صح فى سنده ومتنه .

ومنها ـ أن ما كان هذا وصفه ظهرت له فى الحال كثرة الأصول ،

فتغنى المجتهد عن طلب الأصل ، وكثرة الاجتهاد فى حمْل الفرع عليه .

ومنها ـ أن مركّب الوصف إذا شاركه غيرُه فى قلة الوصف زاد عليه المركّب فى أنه ممتنع عن النقض ، وغيره إذا قل وصفه خيف عليه النقض لعموم حكمه ، ومشاركة مخالفه إياه فى الحكم فلا يأمن تسارُع النقض إليه.

ومنها ـ أنه إذا كثرت أصوله لقلة وصفه تعذر على من رام فيه الفرق أن يفرّق ؛ لاختلاف معانى أصوله فى كثرتها .

وأيضا ـ فإنه يقع فى تلك الأُصول ما يكون مركبا من مذهبين مختلفين .

٤٩٤ — فإن قيل : وكيف يتعذر الفرق فى كثير من الأُصول ؟

قيل : لأن الأُصول إذا اختلفت وكثرت اختلفت معانيها فلا يكاد يوجد عكس تلك المعانى فى الفرع فيتم فرقا .

ولأنه إذا أراد الفرق ـ إما أن يريد الفرق بمعنى واحد تجتمع فيه كل الأُصول فيتعذّر وجوده لاختلاف صورها ومعانيها ؛ ولما فيها من الأُصول المركبة .

وإن أراد أن يفرِد كل أصل بفرق ومعنى غير المعنى الآخر مُنع عنه بوجهين :

أحدهما ـ أنه إنما يفرق ليتساوى المعلل بمعناه وفرقه ،وكيف يُساويه عليه بعلة واحدة بين أصول لا تحصى ، وبين الفرع بمعنى واحد مَن احتاج إلى ألف معنًى حتى يفرق ؟

والثانى ـ أنه يقول له المعلل جمعْتَ علتك فى الفرع أصولا بمعنى واحد؛ فلا أقبل منك الفرق بمعان ، لأن الفرق إنما يكون على وجه الجمع ، والجمع

على وجه الفرق ؛ فإذا تباينا لم يكن فرقا يجمع ولا جمعا لائقا بالفرق .

٤٩٥ — فإن قيل : فإيش الذى يمنع من صحة هذا ؟

قيل : يمنع منه ما ذكرنا ؛ وأنه إذا فرق بمعان فى الأصول احتاج إلى معان مثلها بعكسها فى الفرع ؛ فإذا لم يسقط قياسه أو لم يصر معارضا بفرق واحد لم يصر معارضا بفروق ؛ فيكون بمنزلة النص إذا لم يعارضه قياس لم يعارضه أكثر منه ؛ لأن الأصل : أن كل دليل لم يعارضه دليل ؛ فمن ذلك الجنس لا يعارضه أكثر منه ، كما ذكرنا من القياس مع النص ! ؟

٤٩٦ — فإن قيل : فلم لا يجوز أن يعارضه بفرق واحد من أصل واحد فيكفيه ذلك فى المعارضة ؟

قيل : لأن الفرق لفصل الأصل عن الفرع — وبأن يفصل عنه أصلا — لا يصير عديم الأصل .

كما أن الخصم إذا أقام البينة بشهود فالقدح فى بعض الشهود لا يصير قدحا فى باقيهم — حتى إذا بقى منهم من فيه الكفاية فى البينة ، لم يؤثر ذلك القدح فى تثبيت المدعى فيه — كذلك ما قلناهُ من العلل .

٤٩٧ — فإن قيل : إذا عكس معنى الأصل فى الفرع من أصل واحد بعلة واحدة كفاه فى المعارضة بفرق واحد ، ولا يضره فى الفرق بقاء أصول أخر لعلته؛ لأن الاحتجاج كان بعلة واحدة وهى الدليل دون الأصول — وقد عارضه مثلُه فى الفرع بعكس الأصل .

قيل : إنما نصير إلى المعارضة بالفرق من أصل العلل ؛ فإذا كانت للعلل أصول كيف صار مفرقا بأصل واحد مستشهداً ؟ والأصول الاخر

شهادتها على نقيض شهادة هذا الأصل ؛ حيث لم يتمكن بهذا المعنى الواحد من الاستشهاد بباقيها ، وهو بهذا الفرق يدّعى خروج هذا الأصل من أن يَصلح عماداً لعلته وقد بقى لها من العماد ما يغنيه عن هـــذا الوجه الواحد .

وأما معارضته للفرع بعلة واحدة مقبولة لولم يفرقها بذكر الفرق فأما إذا فرقها بذكر الفرق ؛ فذكر الفرق لا يكون إلا للفصل بين الأصل والفرع ـ والفرع لم ينفصل بما ذكر مثاله من الأصول فلم يستمر له الفرق؛ فلم يصح تنافى معارضة الفرع عليه ـ هذا إذا كان التركيب فى الوصف ؟

فأما إذا كان التركيب فى الأصل فهو دون ما فى الوصف فى القوة لكنه قوى لمـــا ذكرنا من الاتفاق على الحـــكم وتعذُّر الفرق إلّا بالخروج عن المسألة ، ووجوب التَّعدِية على قول من يرى صحة التعدية . / [ل ٥٧ ى]

وقد دللنا على كون المركّب قياساً إذا كان التركيب فى الوصف فهو دالّ أيضاً على صحته إذا كان التركيب فى الأصل .

ومما يدل أيضا على ذلك ــ أن الدليل إنما يصير دليلا يعلم كونه دليلا لما يقوم على صحته من الأدلة .

ثم ربما يكون ذلك الدليل اتفاقا وإجماعاً .

وربما يكون غيره .

وبأن يفقد فيه الاتفاق ، أو موافقة الخصم :

لا يخرج عن كونه دليلا ؛ إذ لو كان كذلك لـكانت الأدلة متصورة على وجود الاتفاق ، وذلك محال .

وإذا كانت صحةُ الدليل غير موقوف على الاتفاق ؛ فإذا قام الدليل على ثبوت أصل ، أو وصف عند من ينصب العلة : وجب المصيرُ إليه ، وسقط قول من يسقط العلة ؛ بخلاف فى معنى ما منه ركِّبت تلك العلة .

وقول من قال : إن التعلق بمختلف المعنى فى العلل خروج على طُرُق السلَف ، وأنه بدعة ؛ إذ لو كان كذلك لكان كل ما نوزع فيه ، أو فى معناه خرج بالمنازعة عن كونه دليلا ، وصح قول من نفى الأدلة والنظر رأساً .

ومما يدل على قوة التركيب فى الوصف أنها إذا كثرت أُصوله فكل أصل إذا فرق فيه وعكسه فى الفرع صار باقى أُصوله نقضا لما يعكسه من الاعتلال فى الفرع ، حتى إذا زاد فى وصف ما عكس فى الفرع ما يحترز به عن النقض أخرجه عن كونه فرقا وعكسا ، لما ذكر من معنى الأصل .

٤٩٨ — وقد يروغ الخصم إذا تعذر عليه الكلام على العلة ، لكثرة أُصولها رَوَغَان الثعلب ، فيقول :

لا أقبل لعلة واحدة إلا أصلا واحداً ؛ فعيِّنْ ماشئت من هذه الأُصول ، حتى أتكلم عليه ، وإلا عينْتُ عليك من الأُصول ما شئتُ وتكلمتُ عليه ، وقطعت المناظرة عنك .

وربما زاد ، بأن قال :

أليس إذا بَطَلَت بعض الأُصول قلت : يكفينى ما بقى منها لعلتى ، كذلك إذا عينتُ واحداً منها ، وتكلمت عليه كفانى فى إبطال الاعتلال ذلك ، حتى إذا لم تقع الكفاية بأصل واحد لم تقع بما زاد .

كما إذا لم يقع إبطال أصل واحد لم يقع إبطال ما زاد .

وهذا سؤال يرفع الإجماع ؛ لأن الامة أجمعت على أن الاقتصار فى القياس على أصل واحد لا يجب .

وأجمعت الأُمة ـ مع هذا ـ على أنه إذا أمكن طلبُ الحكم من أُصول كثيرة ، لم يجز الاقتصار فى الاجتهاد على أصل واحد .

حتى قال أصحابنا فى أكثر الفقهاء :

إن كثرة الأُصول فى القياس إذا لم يدفعه نص مما يوجب العلم ويقطع العذر ، وأسقطوا فى مقابلته ما شذ أصله ، إذا لم يكن ما شذ أصله قياس الشىء على جنسه ، أو البعض على الجملة .

وهو كقول من يقول : لا يجوز من الحاكم أن يسمع فى الخصومة الواحدة أكثر من شهادة شاهدين ، حتى إذا كثروا يُعيِّن من شاء منهم ويُعرِض عن الباقين ـ مع حُسْن حالهم واستقامة طريقتهم فى عدالتهم ـ .

وليس هذا كما قلناه : فى أن القياس الواحد إذا لم يسقط بمثله لم يسقط بما زاد ؛ ولكن بمنزلة بينة لا يُقبل فى معارضتها واحد من جنس البينات لم يقبل من ذلك الجنس فى مقابلتها وإن كثر .

وأيضاً ـ فإنه لو وجب الاقتصار فى القياس على أصل واحد لتساوت الأقيسة ، حتى لا يقع الترجيح فيها بكثرة الاصول .

وهذا باطل بالإجماع ؛ فبطل هذا السؤال .

٤٩٩ — فإن قيل : غيرُ المركب يظهر تأثيره على أصل الخصمين دون المركب ؛ فكيف يقدَّم المركَّب عليه ؟

قيل : لم يكن القياس قياسا ، ولا الحجة حجة ؛ لظهور تأثيره على أصل الخصمين ؛ لأنه ربما يكون أصل الخصم باطلا ؛ فيكون ظهوره على ذلك الباطل بالموافقة ظهوراً باطلا .

وإنما يكون الدليل صحيحا لقيام الحجة على صحته ، وليس ذلك كالإجماع ،

أو الاتفاق على صحته ؛ فإن الإجماع على صحته يوجب العلم بصحته ؛ وظهورُ التأثير على أصل الخصم ليس من الإجماع فى شىء لكنه موافقة للقياس مع أصل لايُدرى صحته وفساده .

وأيضا : فإن أصل الخصم مذهبه والأدلة لايبنى فى طلب صحتها على [ل ٥٧ ش] المذاهب ؛ لكن المذاهب تُبنى على الأدلة / فلا يجوز أن يقف العلم بصحة الدليل على موافقة الخصم ، أو على ثبوت مذهبه ! ؟

٥٠٠ — فإن قيل : لو كان هذا النوع من القياس له كل هذه القوة لكان الأئمة والعلماء من السلف يسبقوننا إليه ، ويتسارعون إلى الخبر بقوته وتقديمه ؛ فلما لم يوجد فى علامهم وكتبهم شىء من ذلك فضلا عن أن يرجحوه على غيره : عُلم أن ذلك من حيل بعض من أحْدَثَ أنواع الدفوع لكلام الخصوم ؟

قيل : وهل تعلمناه إلا من الذين تبحروا فى الجدل وأنواع العلوم أصلا وفرعا ، مثل : الشافعى رضى الله عنه ومن نحا نحوه من أصحابه الذين تعبوا فى الأُصول والفروع ، واستخراج الدقائق فى أنواع العلوم غير أنهم اقتصروا على التنبيه لمن بعدهم، كما اقتصروا على التنبيه فى المعانى دون التحريز والتكثير فى العدد ؛ ثم مَن بعدهم زادوا وحرزوا ، وأكثروا .

ولو كان الاقتصار على ما فعله السلف واجبا لكانت الزيادة على الكتاب من صاحب الشريعة باطلا، وكانت الزيادة على ما أصّل صاحب الشريعة من التفريعات وأنواع الحجج، وتمهيد القواعد، وترتيب المسائل، وتلخيص الطرق : كلُّها باطلا .

٥٠١ — وأيضاً : فإن السلف ما كانوا يشتغلون بتسمية المخالفين وأهل الخلاف في المسائل ؛ لكنّ كل فريق يَذكر المسائل ويُورد ما يكون للمخالف من الشُّبَه على طريق السؤال والجواب ، ولم يذكر ذكر ذلك ممن بعدهم .

٥٠٢ — وأيضاً : فإن تركيب العلل من المذاهب المختلفة ما كان يقع بها التصريح منهم ؛ لأنهم كانوا لا يذكرون تقرير المذهب ، وأسماء الخصوم ، ويقتصرون على تصحيح المسائل بدفع الأسئلة وتحقيق الأجوبة .

٥٠٣ — وأيضاً : فإن السلف ما كانوا يكثرون كل هذه المناقضات على الخصوم ؛ فيجب أن يُنسب الذاكر لها إلى العجز ، والتفريط والبدعة ، والحيلة !

٥٠٤ — وأيضاً : وإنا إذا بيّنا قوة هذا النوع من القياس بما ذكرنا من الأدلة القاطعة لم نحتشم من تهويل المهول أنه إنما لا يتحققه من أمر السلف والأئمة قبلنا !

٥٠٥ — وأيضا ـ فإنهم لما نقلوا إلينا أصول الأدلة ، ثم نَهَوْنا عن التقليد علمنا أن ذلك النهيَ منهم إنما كان لأنهم علموا بأن في تلك الأصول من المعاني والحقائق مالو صرّحوا بجميعها على التفصيل لطال عليهم وكثُر ؛ فاقتصروا على التمهيد والتنبيه ، دون التطويل والتكثير .

٥٠٦ — وأيضا ـ فإنهم لمّا علموا أنه قد يكون بَعْدهم مَن لعل الله سبحانه يخصُّه بجَوْدَة قريحة ، وزيادة فهم ، وفطنة وذكاء ـ كما قال عليه السلام : « رحم الله امرأً سمع مقالتي فوعاها ، وأدّاها كما سمعها ؛ فرُبَّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه ، وإلى مَن ليس بفقيه »(١) .

---

(١) أخرجه : الترمذى : علم ٧ ـ أبو داود : علم ١٠ ـ ابن ماجة : مقدمة ١٨ مناسك ٧٦ ـ النسائي : ٣١ ، ٣٣ ، ٤٣ ، مالك في الموطأ : نكاح: ٤ ـ الدارمي : نكاح ١٣ .

لم يطوّلوا واقتصروا على النّبذة والإشارة فى أكثر ما يَجُوز فيه ترك التطويل .

٥٠٧ — وأيضا ـ فإنهم كانوا فى شُغل عظيم من الابتداء بتقرير الأُصول وتمهيد القواعد ، واختراع المسائل أصولا وفروعا يمنعهم ذلك عما نحن فيه من التطويل بالبناء على ماأسسوا ؛ ولو فوّضوا الأمر إلينا فى تمهيد ذلك لم نكن ـ لعلنا ـ نوفق لمثل ماوُفِّقوا ؛ فإن الأمر إنما يصعُب إنشاؤه وابتداؤه .

فأما البناء على ما ابتُدئ وطُرِق إليه فليس فيه كثير شغل فلما فرغوا مما فعلوه ، وسهّلوا : فوّضوا إلينا ماعلموا أننا سندركه بما قرّروا ومهدوا وإذاً لم نحتجْ إلى الاشتغال بما عظُم عليهم من التأسيس والتّمهيد ، من الحقائق والدقائق ، والإكثار مما صرنا إليه بعدهم .

ولو صادفوا مثل ماصادفنا من الأُصول والقواعد مفروعا عنها لكان تحقيقُهم وتدقيقهم أحسن وأكثر مما صرنا إليه بعدهم ؛ ولذلك زادت علوم المتأخرين ، وكتبهم ، وحقائق فروعهم فى الحجج والمذاهب على ما أتوه .

وأيضا ـ فإنهم ما ابتلوا بما ابتلى به المتأخرون عنهم من محدثات المخالفين ،من الحِيَل والشُّبه ، فى الكلام على السنن،والآثار ،والأحاديث الصحيحة عن الرسول عليه السلام .

فلما كثر ذلك منهم تضاعَف فى دفع حِيَلهم وتمويهاتهم الكلامُ فى الرد عليهم .

وكذلك لما فرّعوا على تلك الأباطيل فروعَها ، ومذاهبَهم فيها تفرع

[ل٥٨ى] لأهل الحق فى مقابلتها على/ الأصول الصحيحة : فروعها ومسائلها ؛ فلذلك زادوا فى جميعها على السلف ، ولم يكن ذلك عيبًا[1] عليهم ؛ بل كان ذلك فضلا من الله سبحانه ونعمة على أهل دينه وسنة رسـوله عليه السلام .

فهذه جملة تُنبهك على صحة ما قلناه من تقوية هذا النوع من القياس .

٥٠٨ — إذا تقررتْ قوة هـذا ، فأقواه ما يكون تركيبه فى وصفه ؛ ثم ما يكون فى أصله الفروق بينهما ؛ وهى ما ذكرنا : من أن مركب الوصف أجمع للأصول ، ويقع لـكثرتها فيها ما يكون مركبا .

ولأن الفرق فيه أشد تعذراً لـكثرة أصوله على ما وصفناه .

ولأنه يكون أقل وصفا من مركب الأصل .

ولأنه يكون أبعد عن النقض والمنع ، ومركب الأصل قد يقع فيه المنع أصلا ووصفا .

ولأن الغالب فى مركب الوصف أن يكون القياس وصفيًّا لا إسميًّا .

ولأنه أبعد عن توهم عدم التأثير فيه ، ويتوهّم ذلك فى مركب الأصل إلى أن يقع الـكشف من المعلل أنه يؤثر على أصلي .

ألا ترى ـ أنا إذا قلنا فى شركة المفاوضة : إن كل شخص يتصرف فى خالص ملـكه لم يشاركه فى غيره فى ربحه :

كما لو كانت هذه الشركة بين المسلم والذمى يمكن الخصم من أن يوهم أنه فى المسلم والذمى لهذا المعنى ، إلى أن يقول المعلل دلّنى الدلالة على أن فساد الشركة بين الذمى والمسلم لهذه العلة ، حتى إذا ارتفع هذا المعنى صحّت

---

(١) فى الأصل : « عتبا » .

الشركة بينهما عند المعلل ؛ والتأثير يجب أن يكون على أصل المعلل ولوجعل العلة ما كان أصلا لما قبله بأن يقول : شركة لا تصح بين الذمى والمسلم ، لا تصح أصلا .

فهذا الوصف لا يقع فيه ذلك الوهم الذى لو جعله أصلا وقوة مركب الأصل من وجه واحد وهو تعذر الفرق من حيث إنه إذا جاء إلى معنى الحكم فى الأصل ليفرق ، لم يقع فيه التسليم :

مثل — أن يقيس الطهارة بلا نيــة ، أو بلا ترتيب على الطهارة بسؤر السباع ؛ فإذا قال : المعنى فى سؤر السباع أنه نجس لم يسلم وإن جاء إلى ما لأجله نجس سؤر السباع ليفرق ، كان خارجا إلى مسألة أخرى ، على ما نبينه من بعد .

٥٠٩ — وقد يقصد المعلّل إلى أصل مركب ليمنع الخصم من الفرق فيرد عليه ما هو أطمّ من الفرق :

وهو أن يلزمه القول بالتعدية ؛ كما يقوله من يصيب علة العلة ؛ فربما يصعب عليه الخروج عنه ، والنفوذ فى التصرف فيه بالدفع وغيره ، وأنا أشير إلى أن القول بالتعدية هل هو صحيح أم لا ؟

٥١٠ — وقد اختلَفَ الذين حدث فى زمانهم هذه الطريقة :

فمنهم من صححها ، وجعلها معارضة فى الأصل صحيحة ، وجعلها أقوى أنواع القدح بالفرق والمعارضة فى العلة .

ومنهم ـ من لم يرها قدحا لا فرقا ولا معارضة ؟

فمن قبلها ورآها معارضة مانعة للمعلل من تحقيق ما ابتدأ به من العلة : احتج بشُبَه :

٥١١ — منها - إن قال : إنما صح إلحاق الفرع بالأصل الثابت عند الخصمين لعله يشترك فيها وفى حكمها الفرع والأصل وما لم يعلم أن الأصل ثابت علة وصفة ثبت حكمه ، لم يصح حمل الفرع عليه لاستحالة أن ينقاس بكل صفة للأصل الفرع عليه ؛ ولا يمكن ذلك بواحدة من صفات الأصل إذا كانت منتقضة على أصل الخصمين، ولا أن ينفرد كل واحد من الخصمين بوصف لا يناقضه على أصل خصمه ؛ فإذا وجد فيه معنيان يدعى كل واحد من الخصمين أن العلة ما ذكر ، ولا يمكن لصاحبه أن يقول به لانتقاضه على أصله دون أصل مَن علل الحكم به احتاج كل واحد منهما إلى إقامة الدلالة على كونه علة للحكم حتى يصح منه حمل الفرع عليه ؛ فلم يصح إذاً كونها علة بإجماع الخصمين ؛ فامتنع لمن ابتدأ به تصحيح الحكم به إلا بإقامة الدلالة على أن العلة ما ذكرَ، دون ماذكر خصمه على وجه لا يلزم به كونُ ماذكره أيضا علة له ، أو يقيم الدلالة على إبطال ما قاله خصمه على وجه لا يبطل به ما ادعاه علة له .

٥١٢ — ومنها : إن قال إن القول بالمعارضة صحيحة ؛ فإذا كان فى الأصل معنيان يثبتان فى الفرع على وجه لا يمكن الخصمين القول بتلك الفروع ، فقد حصل [ل ٥٨ ش] بينهما التنافى ، وإن اتفق حكماهما فى / الأصل ؛ لأن التوافق إنما يكون بينهما إذا لم يتناقضا فيما جلبا من الفروع وإنكارُ المعارضة محال كإحالة إنكار القلب والمناقضة .

٥١٣ — ومنها : أن قال : إذا كان المعنيان موجودين فى الأصل مع الحكم فليس لأحد الخصمين أن يقول : أنا قائل بأحدهما بأولى من الآخر حتى يبين لأحدهما زيادة، ولا يمكن لكل واحد منهما القول بهما ؛ لأنه يلزم كل واحد القول بهما

فى أى موضع وجدا ، حتى يلزم المعلل به أن يقول به فى الأصل الذى يُعَدِّيه إليه خصمه ؛ ويلزم الخصم أن يقول بحكم الفرع الذى نصبه فيه المعلل ابتداء ؛ فيكون فيه تسليم المسألة وترك النزاع والخلاف فيها .

٥١٤ — ومنها ـ أن قال : قد يورد الخصم فى أصل الاعتلال معنى آخر لذلك الحكم ، لا يقصد به المعارضة ، لكن يَقصد به الاعتراض عليه فى علته بأن لا وجه تصح به علته إلا ويلزمه القول بما أورده المعترض لوجود ما به يصحح فيما لا يقول به من معنى المعترض .

٥١٥ — ومنها ـ أن قال : الخلاف فى علة الحكم كالخلاف فى نفس الحكم فكما لزمه دفع الخلاف عن الحكم بالدليل لزمه دفع الخلاف عن الدليل بما به يزول الخلاف فى ذلك الحكم .

٥١٦ — ومنها أن قال : إن المعترض يذكر آخر فى الأصل قد صرح بأنك لم قلت الحكم فى الأصل لما ذكرت ؛ ولو صرح به لم يكن جواب المعلل أكثر من أنه معنى يسلم على الأصول إذا عرض عليها ؟ فيقول له المعترض : أليس ما أوردتُ من المعنى أيضا سليما على الأصول عند عرضه عليها ؟

فإن قال : ينتقض على أصلى ؟

فيقول له الخصم : وما أوردته ينتقض على أصل خصمك أقربه موضع النزاع فإن صح امتناعك لذلك من معناى يصح امتناعى من معناك عند وجود المعنيين جميعا على حكم واحد !

٥١٧ — ومنها ـ أن قال : ما دل على صحة القياس لم يخص وصفا عن وصف ، إذا أمكن تعليق الحكم به .

فإذا قال الخصم : أنا أخص بالحكم منها بعضا دون بعض قلب عليه

خصمُه فى البعض الآخر دون ما قال به من البعض ؛ فيقفان موقفا واحداً؛ فتكون الزيادة على المبتدىء بالتعليل !

٥١٨ — فأما ـ من منع القول بالتعدية ؛ فأول مايقول فى منعها، أن يقول : إن هذا لا يصح على حكم الجدل ؛ فإنه يقتصر على تعليل حكم الأصل على الوفق بعلة أخرى .

ثم يقول : وأنا أمنعك بهذه العلة ، أيها المبتدئ بعلتك عن علتك بعلتى ؛ لأنها تجلب حكما فى غير ما نتكلم فيه ، وفى غير ما نحتاج إلى هذه العلة فى ذلك الحكم الساعة . وهى لا تتعرض لما مسّت حاجتنا إليه ؛ فهو كَمَنْ تكلم فى مسألة يقيم خصمه دليلا فى تلك المسألة .

فيقول لخصمه : لما أقمت دليلا فى هذه المسألة ، فقد أقمت أيضا أنا دليلا فى مسألة أخرى لا نتكلم الآن فيها ؛ فقد ساويتك وامتنع عليك دليلك فى هذه المسألة ؛ لإقامتى دليلا آخر فى مسألة أخرى لا نحتاج إليها .

كان باتفاق العقلاء من أهل النظر : خارجا حكم الجدل تاركا للمناظرة أصلا .

وهذا أيضاً من أبين الأدلة على فساد القول بالتعدية ؛ ولأن التعدية من الأصل الذى منه وقع التعليل من المعلل ابتداء للفروع إنما يكون تعديه إذا تعدى من هذا الأصل إلى الفرع الذى يتنازعان فيه بالمناظرة .

٥١٩ — فأما ـ تعديه إلى ما لا يكون فرعا لهما فى وقت النظر ؛ فليس بتعليل تقع فيه التعدية ؛ ولأن بهذا القدر من تعليل الأصل لا يمتنع تعليله من خصمه؛ فلم يسقط به تعليله .

حتى لو جاء قوم آخرون فعلّل كل واحد منهم ذلك الأصل بعلة

تزيده على الوفاق فى حكم واحد لم يمتنع بها كلها تصحيح الفرع ممن ابتدأ بتعليله الجمع بين الأصل وفرعه .

ولأن أقصى مافيه ألا يقول المعلل ابتداء بما تعديه من العلة الأخرى إليه لم يمتنع عليه القول بحكم علته فيما ركّب عليه من الفرع ؛ لأن شرط القول بما علل به فرعَه من العلة الموجودة فى الأصل أنْ لافرع يجلبه ماذكرَ من التعليل إلّا وهو قائل به فإما أن يلزمه القول بكل فرع يجلبه علل بذكره غيره مما لم يتعرض باعتلاله لدفعها فى أحكامها ؟ فليس ذلك من شرط / تعليله بالاتفاق . [ل٥٩ى]

ولأن ذكر علة أخرى — فى الأصل — لحكم العلة الأولى ليس بأكثر من ذكر خطاب آخر من الكتاب أو السنة أو الإجماع يدل على المسألة بعد ذكر دلالة من أحد هذه الوجوه عليها ؛ فإذا كان الجميع أو البعض يجتمع فى مسألة وقعت الحاجة إليها ، أو إلى معرفة حكمها لم يمتنع صحتها بأن تفترق فى مسائل أخر ، كذلك فى العلل .

وأيضا — فإن ذكر علتين فى الأصل يستدل الخصم بإحداها فى الفرع المحتاج إلى معرفة حكمه — والأخرى لانقول بها لفسادها عنده :

كخبرين فى مسألة النزاع ، أحدهما نقول به لصحته فى متنه وسنده ، والآخر لانقول به لخلل فى سنده أو متنه — أو بأن يكون مرسلا — وهو لايقول به : لم يمتنع ماصح لما لم يصح ، كذلك فى العلتين .

ولأن إحدى العلتين فى الأصـــل شهد له على صحة دعواه فيما احتاج الخصمان إليه فى الفرع ، ولم تشهد له الأخرى فى هذا الفرع .

وبطلت شهادته أيضا فى فرع آخر لم يستشهد بها فيها : لم يجب بطلان

شهادة ماشهد له على الصحة ؛ لبطلان شهادة الآخرى فيه وفى غيره :

ألا ترى ـ أنها بأن لم تشهد لواحد منهما فى هــذا الفرع لم تبطل به شهادة الأخرى فى الأصل وماركب عليه من الفرع .

وهذا كرجل يدعى على آخر حقا ، وشهد له شاهدان صدقهما فى هذا الحق ، وشهد آخران عليه فى حق آخر كذبهما فيه ، لم تبطل شهادة من صدقهما لبطلان شهادة من كذبهما ، ولا لزمه تصديقهما فيما كذبهما فيه لتصديقه من صدقهما .

وأيضاً ـ فإنه إذا أورد الخصم على المعلل علة أخرى على الوفاق وإن لم يصح لم يلزمه القول بما لا يصح لما صح وثبتت صحته .

فإن قيل : لزمك بهذا المنع من الفرق ؟

قيل : لا يلزم ؛ لأنه عند الفرق عكس ما أورد من العلة الأخرى فى الأصل إلى الفرع ، فلزمنى القول بعلة مطاردة منعكسة ، أو الخروج عن عهدتها ليسلم لى ما اعتمدته أولا !

وأيضا ـ فإن أصحابنا قالوا فى دفع التعدية : لا تمانُع بين العلتين فى حكم الأصل ؛ فلا يدفع بإحداها الأخرى !

فإن قيل : فقل بهما إذا لم يتمانعا ؟

قيل : ليس إذا قلتُ بعلة من مسألة لزمنى القول بكل علة لتلك المسألة، حتى لو جمعتُ عند المناظرة بين علتين ،أو دليلين فى مسألة النزاع : ضحك من مناظرنى أهل المجلس ! كيف إذا قلت بهما فيما لا حاجة لى فيه إليهما !

فإن قيل : فلم كان قولك بإحدهما أولى من الأخرى إلا لزيادة تجرى مجرى الترجيح ؟

قيل : لم أبلغ مبلغ الترجيح ، لـكنى قلت بما قلت دون الآخر ؛ لأن الواحد يكفينى ، والأولى فى اختيار ما أختار من الأدلة لا إلى خصمى .

ولأنك قلت : إنك لو قلت بالثانى ضَرَّكَ ، والأول ماضرَّك فتركت ماضرنى ـ على زعمك ـ لما لا يضرُّنى !

٥٢٠ — فإن قيل: إذا تمانعا فى الفروع فقد تمانعا فى الأصل الواحد على حكم واحد ؟

قيل : معرفة صحتهما لا تقف على جلب الفروع ، ولا على صحة الفروع ؛ لأنه يمتنع معرفته إذاً ، ومعرفة الفرع ؛ لأنه إذا وقف معرفة الفرع على معرفة صحة الجالب له ، ومعرفة الجالب على معرفة الفرع امتنع المعرفة بهما جميعا ؛ وذلك محال .

٥٢١ — فإن قيل : أليست علل الربا فى الأصل تمانعت لتمانع الفروع ؟

قيل : لا ، لـكن لإجماع الأمة على أن لا علة فيه إلا واحدة ؛ فسقط بالإجماع ما عداها .

٥٢٢ — فإن قيل : إذا وجد فى الأصل علتان ، واتفق الخصمان : أن كل واحد منهما لا يمكنه القول بهما ؛ وإنما يقول كل واحد منهما فى الأصل صار مُجْمَعاً على أن العلة إحداهما لا نعيِّنها ، فوجب تقديم إحداهما بالترجيح ، أو بوجه يَسقط إحداهما به ، كعلة الربا سواء ؟

قيل : فى غير الربا إذا وجدت علة لم تنتف بعلة أخرى ؛ لأن وجود علة أخرى بالإجماع لا ينفيها . ووجود علة فى الربا إذا صحت تنفى بها غيرها ؛ فـكان بين الشكل تناف ، إلى أن يتعين بالدليل إحداهما .

وفى مسألتنا ـ المعلِّل ابتدأ بحكم الأصل بعلة يدعى صحتها بنفس

[ل٥٩ش] وجودها مع إقراره وإقرار خصمه بأن أكثر من هذه العلة لا / يدفعها

ويجوز اجتماعها ؛ فإذا بين أن لا منافاة بينهما فى أنفسهما ولا بين حكمهما ، لم يلزمه الجمع بينهما ، وبعلة أخرى على وفق حكمهما لم يندفع عليه الفرع ، ولا صارت مدفوعة بما ليس بموجود فيه مما يعارضها .

٥٢٣ — فإن قيل : إذا عللتم فى البِكْر الكبيرة أنها لم تختبر الرجال لبكارتها ؛ فجاز لمن له عليها ولاية القهر إجبارُها على النكاح كالصغيرة .

فإذا قيل فى الصغيرة : إن العلة فيها الصغر ، لا البكارة؛ لأن للصغيرة ، مع الثِّيابة لها هذا الحكم ؛ فإذا قال الخصم : لا للصغر فإن للصغيرة مع الثِّيابة ليس لها هذا الحكم : تردد الكلام بين الخصمين على وجه لا ينقطع ؛ فلا يبين لكلامهما فائدة ، ولا أتيهما إلى مقصودهما فإذا عدا كل واحد من الخصمين إلى فرع مختلف ، أحدهما إلى البكر الكبيرة ، والآخر إلى الثَّيِّب الصغيرة وقفا موقفا واحداً ؛ واحتاجا إلى التقديم ؛ أو كل واحد منهما إلى إبطال دعوى الخصم .

قيل : ليس يقول المعلل هذا وأن ليس المعنى فيها الصغر ؛ لكن يقول كون الصغر أيضا علة لايمانع كونها بكرا وقد استقامت علتى ؛ فلا يضرنى وجود علة أخرى فى الأصل ؛ إذ ليس هــذا منعا [1] ولا نقضا [2] ، ولا معارضة ؛ لأنه محال مع التوافق ، ولا حصل دليل على أن لا علة إلا إحداهما .

وإذا قال هذا انقطع تردد الكلام بينهما .

٥٢٤ — فإن قيل : كيف لا يتضادان فى الأصل ، وهما متضادان فى الفرع ؟

قيل : إنما يعرف التضاد بالتضاد فى الحكم ؛ ولا تضاد فى الحكم

---

(١) فى الأصل : « منع » .   (٢) فى الأصل : « نقض » .

فى الأصل ؛ فلم تسقط إحداهما بالأخرى لهذه العلة . فهما كظاهرين من الخطاب فى حكم واحد ، تعاونا على الحكم ولم يتضادا ؛ فلم يَسقُط أحدهما بالآخر ؛ كذلك فى العلتين لحكم واحد .

فأما قولهم : إن الفرع إنما يُحمل على الأصل بعد ثبوت الأصل بمعناه فى حكمه ؛ وليس يمكنّ بكل معنى حمل الفرع عليه ، ولا يستمين بنقض على أصل كل واحد من الخصمين .

فالجواب :

أنه يُحمل الفرع على الأصل بمعناه فى حكمه إذا سلم على الأُصول لا على أصل الخصمين .

فإذا كان علة المسئول سلم على الأُصول ولم يكذبها بأصل يدعى صحتَه صحَّتْ ، وإن كذبها خصمُه بأصل له ، فإنه يكذبها عوضع النزاع فتكذيبه لها بأصل آخر يصير فيه كوضع النزاع تكون العلة حجة عليه فى الوضعين ، ولا يمنعه من الاحتجاج بها ، كما بينا فى أثناء المسألة بشواهده .

وقولهم : يجب أن يدل على أن المعنى ما ذَكَر دون ما ذَكَر صاحبُه ؛ فليس يلزمه أكثر من بيان كونه قياسا ، ووجود قياس آخر معه فى حكمه إن صح أكد حكمه ونفسه ؛ لا أنه أخرجه إلى زيادة برهان كان لا يلزمه قبل وجود هذا الذى فى الحكم عاضده .

٥٢٥ — وأما قولهم :

إذا تنافيا فى الفروع ، ولم يمكن لكل واحد من الخصمين القول بفروعهما وجب لمن ادعى الحكم بأحدهما إبطال الثانى ؟

قيل : إذا ادعى أحد الخصمين صحةَ فرع بأحدهما دون الثانى ،

وهو المبتدئ لإقامة الحجة به على فرعه لم يلزمه فرع ما يقتضيه الآخر إذا لم يكن من خصمه عليه فيه حجة، ولا هو مما احتج به فى فرعه؛ ولا فى الفرع الذى يدّعيه خصمه أصلا له ؟

٥٢٦ - وأما قولهم :

المعنيان إذا وجدا [1] فى الأصل لحكم واحد؛ فليس بأن يقول بأحدهما أولى من الآخر ، إلا لزيادة ؟

قيل : إذا كان فى الأصل معنيان والمسئول بالخيار فى تعليل الفرع المتنازع بأيهما شاء ، أو بهما : أمكنه تصحيحُ موضع النزاع به .

وليس عليه بيان الزيادة لأحدهما إذا كانا فى الحكم سواء .

وليس يلزمه القول بالآخر مع ما قال به دفعة واحدة فى الجدل ؛ كما يلزمه الاحتجاج بعلتين فى مسألة سئل عن تصحيحها بالدلالة .

وكذلك لا يلزمه القول بالفرع الذى يعتد به خصمه، ذلك إليه فى هذه الحالة ؛ لاستغنائه الآن عن ذلك .

٥٢٧ — وأما قولهم :

قد يورد الخصم معنى آخر فى الأصل ، لا للمعارضة ؛ لكن للقدح والاعتراض به عليه بأن يريه ألّا وجه يصحح به معناه إلا ويلزمه بمثله تصحيح ما أورده على خصمه ، وهو غير قادر عليه .

والجواب :

[ل ٦٠ ى] أن القدح فى القياس له وجوه / محصورة على ما بيناه ، وضم علة أخرى إليه على وفق حكمه ليس من وجوه القدح فى شىء ؛ فلو بيّن وجه القدح لقبلناه ؛ لكنه لا سبيل إليه .

(١) فى الأصل : « وجد » .

٥٢٨ — وأما قولهم :

إن الخلاف فى علة الحكم ، كالخلاف فى نفس الحكم ، ووجبت تصحيحهما جميعا بالدلالة ؟

فالجواب :

أنه لا يخالفه فى تلك العلة فى هذه الحالة ، ولا أيضا يلزمه له الموافقة بل هو بما ذكر استغنى عن كل علة سواه .

وإنما حاجته إلى دفع ما يقدح فيه عنه ، وما يوافقه ويعاضده فى القضية ليس بقدح فيه ؛ فلا يلزمه الاكتراثُ به ؛ بل له أن يمنعه من أن يورد علة أخرى بعد أن أتى هو بواحدة منه ، بأن يقول : أى حاجة بك إليه — والاتفاق فى الحكم لهذا الأصل تعليل عما تعلق به ذلكم الحكم من معنى آخر ؛ ولولا أنك سألتنى عن فرع ينبنى عليه فى حكم معناه لما ذكرتُ ما ذكرتُ من المعنى اكتفاء بما وقع عليه من الاتفاق على حكم هذا الأصل .

٥٢٩ — وأما قولهم :

إن الخصم يذكر معنى آخر فى الأصل — غير ما ذكر — مانع من أن يكون المعنى ما ذكر ؛ حتى يكون جوابه أنه سليم على الأصول ؟

فيقول له وما ذكرت أيضا سليم عليها ؛ فهلا قلت به ؟

فإن قال : لا أقول به ؛ لأنه ينتقض على أصلى .

فيجيبه خصمه بمثله فى معناه .

فالجواب :

أنه يذكر معنى آخر على وفق حكمه لا يصير مانعا ؛ لكنه يصير مؤكداً للحكم بوجود المعنيين المتوافقين .

وبيّنا أنه لا يلزمه القول بالثانى؛ بل يكفيه علةٌ واحدة ؛ وما استغنى عنه سواء سلم أو انتقض لم يضرّه ؛ فإنه يكفيه أقلّ ما يحتاج إليه — وهو الواحد من ألف معنى فى ذلك الأصل كما قلنا فى الظواهر والمعانى إذا ازدحمت على حكم واحد يكتفى المسئول منها بواحد يعتمده .

٥٣٠ — وأما قولهم :

إن ما دل على صحة القياس لم ينقض دفعنا عن وصف إذا أمكن تعليق الحكم بكل واحد منها

قلنا حكم النظر وقت المناظرة جعل الخيار إليه فى تعليق الحكم بأيها شاء فى الفرع — ولا يوجب عليه النظرُ التعلق بأكثر من واحد ؛ بل يمنعه من الزيادة عليه .

وإذا قلب الخصم عليه فى القول بوصف آخر قال له : إذا صرت مسئولا فافعل هذا بشرط أن تخالف فى حكم هذا الأصل ، ونسأل عن تصحيح الحكم بما تدعيه من المعنى ، وإلا فلا سبيل لك إليه ؟

فإن أعاد مسألة الربا بأن هذا يوجب ألا يدعى خصم على خصم فيها خلاف ما ادعاه من المعنى فيها ؟

قيل : لأن الخصمين اتفقا على المنع بين الجمع بين العلتين فيها — وليس هذا الاتفاق حاصلا فى كل مسألة فيها نزاع ؛ حتى لو اتفقت مسألة نظير مسألة الربا كان سؤالك بإيراد معنى آخر على وفق حكم ذلك المعنى له موقعا ؛ وإلا فلا !

ومن الناس من أراد الفرار عن التزام التعدية فقال : أنا أقول فى الأصل بالمعنيين جميعا علة واحدة لحكم الأصل .

وأقول في البكر الصغيرة : إنها أجبرت على النكاح ؛ لأنها بكر صغيرة ـ فأجمع بين الوصفين لعلة واحدة .

وهذا خطأ جدا ؛ لأن القول بالمعنيين ليس بأن يجعلهما علة واحدة ؛ لأنه يكون قولا بمعنى واحد .

وإنما يكون قولا بهما إذا جعلهما علتين ، كل واحدة بانفرادها موجبة لذلك الحكم .

وأيضا ـ فإنه إذا جمع بينهما لعلة واحدة كان أحدهما لامحالة حشوا ، لاتعلق للحكم به :

ألا ترى ـ إذا جعل البكارة علة الإجبار ، استغنى بها عن الصغر ـ ومن جعل الصغر علة ، استغنى عن البكارة .

واعلم أنا لانعلم في العلماء من لايقول بتعدية العلة ؛ لأن معنى التعدية أن ينصب معنًى لحكم في أصل فيُعدّيه إلى فرع :

إما مختلف ، أو متفق ، وذلك حمل للفرع على الأصل بالعلة ؛ ومن قال بالقياس لايمتنع منه ، وإلا فقد أنكر القياس ؛ غير أنه إنما يقول بالقياس من قال به ، بشرط ألّا يكون منتقَضا فإذا انتقض بأصل ثبت قبله لم يكن قياسا ولا تعدية ؛ وذلك لايقول به من أبى تخصيص القياس .

واعلم أن عبارة « التعدية » أحدثها المتأخرون .

وهذه العبارة أشكل ما بان ، وهو الذى كان يعبر عنه السلف بأنك إذا قلت في الفرق : عليك بمعنى الأصل : انتقض عليك من أصل بكذا ، وعكسه في الفرع انتقض بكذا .

[ل ٦٠ ش] / وإذا لم يقل بفرق منقوض الطرفين؛ كيف يمتنع عليه القول بما لا يَنْتَقِضُ

من الفرق فى الطرفين ؛ كيف يكون ذلك سبباً المنع من أن يُعَدى علة لا تنتقض إلى فرع يتفرع عليه .

فإن المنع من القياس الفاسد قط ، لا يكون منعا من القول بالقياس الصحيح .

وبالله التوفيق .

٥٣١ — فأما بيان وجه الخروج عن عهدة ما يرد على المناظر من قياس ركّب أصله من مذهبين مختلفين ، فكثير :

وأقربُها : أن يسلك طريقة الأستاذ أبى إسحاق (٧٠ت) ـ رحمه الله ـ فيقول :

ليس المعنى ما تنازعناه من الفرع ما ذكرت ، ولا حكمُهُ ما علّقت عليه ، ويذكر معنى يخالفه فى الحكم فى موضع النزاع ، ويستشهد بأصل اعتلاله ـ إذا قدَر عليه ـ وإلا فليس عليه من ترك الاستشهاد بما ذكر من الأصل ضَير ؛ فيصير معارضاً له ، ويزول عنه مؤنة الكلام فيه :

٥٣٢ — ومن ذلك : أن يأخذ اسم المسألة فيفرق به :

مثل ـ أن يقولوا فى المنع من السلم فى الحيوان : إنه سلم فى الحيوان فلا يجوز ؛ كالسلم فى الكلب .

أو يقولوا فى رهن المشاع : إنه رهن المشاع فلا يجوز ؛ كما لو رهن الكلب .

فيقول من أراد الفرق عن الأصل : المعنى فيه ، أنه كلب .

٥٣٣ — ومنها ـ أن يقصد إلى معنى الأصل فيفرق به ؛ فإن لم يسلِّم له الخصم دل عليه بالبناء على أصله ـ إن كان مسئولا ـ بأن يقول فى الكلب : إنما لم يجزْ رهن الكلب ، أو السَّلم فيه ؛ لأنه لا يجوز بيعه !

فإذا قال المعلل : عندى يجوز بيعه : دل على أنه لايجوز بيعه ؛ وله ذلك ـ وهو مسئول .

٥٣٤ — ومن ذلك :

أن يأخذ معناه فى ذلك الأصل ، مثل :

أن يقول : إنما لم يجز السَّلم ، أو الرهن فى الـكلب ؛ لأنه نجس العين ـ أو يأخذ علة هذه العلة ، فيقول : لأنه نجس السؤر .

٥٣٥ — ومن ذلك :

أن يعلِّل ذلك الأصل بعلة مركّبة ، ويعكسَها فى الفرع ، ويردها إلى أصل .

مثل ـ أن يقول :

المعنى فى الـكلب أنه لايجوز السلم فيه ؛ فلذلك لايجوز رهنه مشاعاً ـ وفى السلم يقول : المعنى فى الـكاب أنه لا يجوز رهنه مشاعاً .

فلذلك لايجوز فيه السلم .

٥٣٦ — ومن ذلك :

أن يعارضه بعلة مركبة الوصف أو الأصل ، ويلقى عليه كلفة الـكلام على العلة المركبة ـ حتى إن كان ممن لا يهتدى إلى الـكلام على العلة المركبة فتـكلم على علته بمثل ما يتـكلم هو على ما عارضه به ؛ فإن دفعه المسئول عن مثل كلامه ـ بأن قال :

بعد أن عارضت لا أمـكنك من المنع ، والفرق ، وغيرهما ؟

فيقول السائل :

ما قصدى بهذه المعارضة إلا أن أساويك فيما أوردت من الاعتلال

وقد تمكنتُ من ذلك في كل ما تكلمتَ به أولًا ، وآخراً : تأكدت المساواة وظهر بما عارضتك ألّا يترجح كلامك على كلامي ؛ فإنّ كل ما تتكلم به على اعتلالي ، فمثله عائد عليك فيما أوردت .

ومن عاد عليه مثل ما يدفع به كلام الخصم لم يتعيّن سقوط كلامه بكونه سائلا ، أو مسئولا ؟

وحقّ المعلل إذا عورض في أصل اعتلاله للفرق ألّا يحرم دون القول بالعلتين .

لكنه يقول : معناك لا يضرُّني ؛ إذ ليس بيْنه وبين معناى تناف حتى يكفي نفسه كثيراً من الشغب .

وسواء أوْرد عليه ذلك في الأصل المركب ، أو غير المركب ؛ لا على معنى أن القول بالفرق غير صحيح ؛ فإنا قد بينا صحة القول بالفرق ؛ وأنه يصح مع ترك القول بالتعدية ؛ خلافا لقوم من متقدمي أهل الكوفة : أن الفرق مع ترك القول بالتعدية غير صحيح ؛ وأشبعنا الكلام فيه بما يغني عن كثير من التطويل .

وبالله التوفيق .

الفصل الرابع عشر

(1)[فى بيان وجه التصرف عند التعلق بالقياس](1)

٥٣٧ — واعلم أنا قد ذكرنا وجه التعلق بالأدلة من القياس وغيره ولا يكاد يُشكل - فيما سوى القياس - كيفية البناء على المسئول بشىء مما يخالف من أصول الأدلة .

فأما القياس فلكثرة شُعَبه بكثرة الالتباس فى كيفية البناء فيما ينازع فيه ، وفيما لا ينازع ؛ فلابدّ من كشفٍ فيه ليتضح وجهُ التصرف عند التعلق به :

وذلك يقع على وجوه :

منها - ما يسمى : بناء أصل .

ومنها - ما يسمى : بناء وصف فى الأصل .

ومنها - ما يسمى : بناء وصف فى الفرع .

ومنها - ما يسمى : بناء عدم الفاصل .

ومنها - بناء الشىء على مقتضاه .

ومنها - ما يسمى : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة .

ومنها - ما يسمى : بناء الشىء على ماهو مبنى عليه بكل حال .

[ل ٦١ ى] / ومنها - ما يسمى: بناء الشىء على ماهو مبنى عليه فى بعض الأحوال.

ومنها - ما يسمى : البناء على النكتة .

---

(١) إضافة من عندنا للإشارة إلى مضمون الفصل .

ومنها ـ مايسمى : بناء سبر الحال فى النكتة .

فهذه عشر من وجوه التصرف فى كيفية البناء ، إذا أراده فى القياس غير أنه إنما يستحسن البناء ممن يَعلم ضعف كلامه فى موضع النزاع .

أو ممن يعلم أنه إذا بنى موضع النزاع على ما يبنيه عليه : كفى نفسه من مؤنة الكلام بإزالتها إلى الخصم مالولا [٢] البناء لطال عليه شغلها ؛

فأما إذا لم يكن غرضه واحدا من هذين ؛ فلا معنى للبناء؛ولا تتضح هذه الجملة إلا بأمثلتها ؛ فنذكر منها ما ينبِّه على التحصيل فيها .

٥٣٨ — فأما مثال ـ ما يسمى : بناء الأصل :

فهو [١] أن يسأل عن بيع الحنطة فى سنبلها ؟ فيمنعه ، ويبنيه على بيع الغائب ؛ فإن سلمه له ، وإلا دلّ على فساد بيع الغائب ؟

فإن طالبه السائل بوجه البناء ؟ نظر فيه ؛ فإن قاسه على بيع الغائب بعلة جامعة ؟ فعلى السائل أن يمانعه فى الأصل ليدل عليه ، وليس له مطالبته ببيان وجه البناء ؛ لأنه جمع بينهما بعلة ، غير أن السائل هل له أن يقول على قول بعض الناس : إنى أمنعك من إقامة الدلالة على هذا الأصل ؛ لأنك لم تذكره قبل نصبه الاعتلال ؛ فليس له ذلك ؛ لأنه لم يدل فى المسألة إلا وقد بدأ بذكر ما هو مخالف فيه ؛ وهذا تصريح منه فإنه يبنيه على موضع النزاع ؛ وإنما يمنع من يمنع منه إذا تجاوز بدء المسألة وأراد التنافى أثناء المسألة .

هذا إذا قاسه عليه ؛ فإن لم يقسه عليه فللسائل أن يطالبه بإظهار وجه البناء .

وهذا للمسئول أن يقول : لا يلزمنى ذلك .

(١) فى الأصل . « لولاه » .   (٢) فى الأصل : «هو» .

فمنهم - من قال : لا يلزمه ذلك - بل يقول : إما أن تُسَلِّمه لأقيس عليه موضعَ النزاع ، وإلا دللت عليه - إذ لا واسطة بين هذين ؟

ومنهم - من قال : يلزمه بيان وجه البناء ؛ لأنه لو سلّمه السائل له ، لم يثبت بذلك للمسئول حكم ما سأل[1] إلا بدليـــل آخر - وهو الجمع بينهما بمعنى .

ولأنا لو قلنا له ذلك ، لأدى إلى أن يجوز لمن سئل عن مسـألة فى الطهارة أو الصلاة ، أو الحج ، أو البيع - أن يدعى بناءها على مسألة فى الصّداق ، أو الـكتابة ، أو النـكاح ، أو القسامة - عند عجزه عن إقامة الدلالة فيما سئل عنه .

وإذا فسد هذا صح أنه يلزمه بيان وجه البناء .

فإن قلنا : لا يلزمه ذلك ؛ فإن سلمه السائل قاس عليه موضع النزاع، وقال : لأن المبيع مستور بما لا يدخر عليه .

فهو كما لو قال : بعتك ما فى كفِّى - أو العبدَ الذى فى دارى .

وإن لم يسلمه وقاسه عليه ؟ طالبه بالدلالة على صحة ما ادعاه فى الأصل.

واختلفوا فيه إذا سلّمه السائل له :

فمنهم - من قال : يحتاج المجيب إلى قياسه عليه بمعنى يجمعهما .

ومنهم - من قال : لا يلزمه الجمع بمعنًى - بل على السائل أن يفرق بين موضع النزاع ، وبين ما سلّمه له ليتكلم المسئول على فرْقه !

والوجه الأول أظهر .

وإن قلنا : عليه بيان وجه البناء ؛ فلا يجد المسئول فى مثل هذا وجها

---

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « سئل » بلا همزة هكذا : « سىل » .

للبناء إلا قياس أحدهما على الآخر ؛ فلهذا سمى ذلك : بناء الأصل ؛ لأنهما فرعان : جُعل أحدهما أصلا ـ وبُنى الآخر عليه ؛ لعلمه بأن كلامه فيما جعله أصلا أسهل منه فيما سئل عنه .

٥٣٩ — وأما مثال ـ ما يسمى : بناء وصف فى الفرع :

فهو أن يُسأل عن الوضوء بنبيذ التمر ؟

فيقول المسئول : أبنيه على نجاسة النبيذ !

فإن سلّم لى قلت : لأنه مائع نجس ؛ وهو كالخمر ؛ والكلام فيه على حسب ما بيناه فى الفصل قبلُ !

وإنما سمى هذا بناء وصف فى الفرع ؛ لأنه طلب من النبيذ المسئول عنه وصفا ؛ وهو النجاسة فى النبيذ ؛ وهو الفرع ؛ ونجاسته وصفه وصفته !

٥٤٠ — وأما مثال ـ ما يسمى : بناء عدم الفاصل :

فهو أن يُسأل عن ظهار الذمى ؟

فيقول : يَصح ـ ويبنيه على صحة الكفارة من الذمى ؛ فيسلّم أو يدل على صحتها منه ؟

ثم يقول : إذا ثبتت صحة كفارته ثبتت صحة ظهاره ؛ إذ لا فاصل عند الخصمين بينهما ـ ولهذا سمى : بناء عدم الفاصل .

٥٤١ — وأما بناء الشىء على مقتضاه :

فمثل هذه المسألة ؛ لأن الكفارة مقتضى الظهار ؛ ففى إثبات المقتضى لا محالة إثبات ما اقتضاه وفيما هذا وصفه عن أى واحد من الطرفين سئل بناءه على الطرف الآخر ؛ لأن النزاع فيهما واحد وما هذا وصفه يصح أن يسمى : بناء أصل ؛ لأنه جعل كل واحد أصلاً وفرعاً !

[ل٦١ش] ٥٤٢ — وأما مثال ـ ما يسمى: استدعاء طلب / البناء بدعوى ثبوت الدلالة:

مثل ـ أن يدعى ثبوت الدلالة على وجوب الكفارة فى مسألة: ظهار الذمى؟

فيقول: لو لزمته الكفارة صح ظهارُه.

فيقول: لست أسلم لزوم الكفارة؟

فيظهر ما ادعاه من الدلالة.

وإنما سمى هذا: استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة؛ لأنه لما أطلق العلة فقد ادعى صحتها فى إيجاب الكفارة، وطالب السائل بأن يدعوه إلى بناء الظهار على ما ادعاه من الدلالة فى صحة الكفارة!

٥٤٣ — وأما ما يسمى: بناء الشىء على ما هو مبنى عليه بكل حال:

فمثل: ما ذكرنا فى كل مسألتين يمكن أن تجعل إحداهما أصلا والأخرى فرعا!

٥٤٤ — وأما مثال: ما يسمى: بناء الشىء على ما هو مبنى عليه بحال: فهو البناء الذى سمى: بناء وصف.

فقد يصح أن يجعل نجاسة النبيذ علة فى منع الوضوء به.

ولا يصح أن يجعل المنع من الوضوء به علة لنجاسته؛ لكن قد يتفق فى بعض المواضع صحةُ ذلك.

٥٤٥ — وأما مثال ما يسمى: بناء الوصف فى الأصل:

فهو: كبناء فُرْقة العُنّة فى أنه فسخ لا طلاق، على وصف ما يقيسه عليه من خيار العتق للأَمَة يجب العبد.

فيقول : إن الفسخ بخيار العتق ثبت للأَمة لنقص فى الزوج ؛ وهذا وصف فى هذا الأصل الذى قاس الفسخ بالعُنَّة عليه ؟

فإذا قال السائل بعد إطلاق هذا القياس : لا أسلم خيار الأَمَة إذا أعتقت يجب العبد لنقص فى الزوج ؟

فيقول المعلل : أدلّ عليه ، ويكون له ذلك ؛ لأنه فى بدء المسألة فيدل بما هو دليل على أن خيارها لنقص فى الزوج ؟

فإذا دل على أنه لنقص فى الزوج بنى عليه بما ذكر من المعنى فى فُرْقة العُنَّـة ؟

وله إذا سئل عن مسألة خيار العتق بأنه لنقص فى الزوج أو لـكمالها بعد النقصان أن يبنيه على ثبوت الخيار بالعُنة !

لـكنه لا يحتاج أن يدل على أن الخيار بالعُنة ثبت لنقص فى الزوج ؛ لأنه مسلم ؛ فلا يكون ذلك على وجه البناء !

واعلم أن جميع ماذكرنا من البناء إذا منع عن جميع أوصاف العلة ؛ فهو كلام فيه إذا مُنِـع عن بعض أوصافها .

وله أن يبنى مايمنع منه من الوصف فى علة ذات أوصاف على فرع آخر :

مثل : أن يُسأل عن النية فى الوضوء ؟

فيقول : لأنه عبادة لا يبقى مع الحدث ؛ فهى كالصلاة !

فإذا قيل : الوضوء ليس بعبادة ، دل على أنه عبادة ؛ وكونُه عبادة بعض أوصاف عليه .

ويكون هذا : بناء وصفٍ فى الفرع على فرع آخر ؛ لأن كونَ الوضوء

مما يحتاجُ إلى النية (١)(هو الفرع ، وأنه هل هو عبادة ؟ فرع آخر ؛ لأن كون الوضوء مما يحتاج إلى النية)(١) هو وصف فى الفرع الأول .

وله أن يبنى كلّ واحد منهما على صاحبه عند الحاجة إليه .

ومتى علم أنه إذا بنى مسألة على أخرى ، فكلامُه إذا بنى الثانية أيضاً على ثالثة يكون أقربَ وأسهلَ ؛ فله أن يبنيها عند بناء الثانية على ثالثة .

٥٤٦ — وأما مثال ـ ما يسمى البناء على النكتة :

فهو ـ أن يسأل عن قَوْلَة البِكر البالغة ؟

فيقول : هذه مبنية على أن القهر فى البِكر الصغيرة لبكارتها إذا أطلق العلة ؟

فيقول : لمّا صح قهرُ البِكر الصغيرة لبكارتها ؛ فكذلك البكر الكبيرة ؟

فإذا قال : لا لبكارتها ؟ ثبت القهرُ فى الصغيرة ؛ لكن لصغرها ؟ فأنت بالخيار بين أن تدل على ذلك لبكارتها ؛ وبين أن تبطل كون الصغر هو العلة فى قهرها .

فإن أردت إثبات البكارة علةً اعتمدتَ مفهوم قوله عليه السلام : « البنت أحق بنفسها من وليّها ؟ »(٢) .

دليله : أن ولىّ البِكر أحق .

وإن أردت إبطال كون الصغر علة اعتمدت على اختلاف صفة الإذن

---

(١) مابين القوسين ورد بالهامش ، ولعله يكون من صلب الكلام ، وهو على العموم كما تبين لايتعارض مع سياق الكلام .

(٢) أخرج أبو داود الحديث : ـ « الأيم أحق بنفسها من وليها » نكاح ٣٥ وكذلك الترمذى : نكاح ١٨ . (والأيم : المرأة التى لازوج لها بكراً كانت أو مطلقة أو أرملة) .

بالبكارة والثيابة دون الصغر والكبر ؛ فكذلك أصل الإذن وجب أن يختلف بهما ؛ لا بالصغر والكبر .

فإذا أراد السائل أن يَعمل مثل عمله فيدل على أن العلة هى الصغر ؛ أو ليست هى البكارة ؛ فهل له ذلك ؟

منهم — من قال : هو سائل ليس له البناء .

ومنهم — من قال : له ذلك ؛ لأنه فى هذا الموضع معارِض ؛ ولأنه إذا اعتمد المسئول نكتة المسألة ؛ فلا بد من أن يكون كلام السائل على نقض كلامه فى تلك النكتة ، ولا يتم ذلك إلا بأن يمكّن من مثل ما / مكّن منه المسئول فى تلك النكتة ؛ وإلّا فقد انقطعت المناظرة بأول الوهلة . [ل٦٢ ى]

والأَوْلى بمن أراد وجه الله تعالى فى طلب الحق بالمناظرة أن يقصد إلى نكتة المسألة ابتداء ؛ لأمرين :

أحدهما — ألّا يطوّل كلامه فيما لا يعنيه .

والثانى — أن يقع كلامه فى فقه المسألة .

ولأن النكتة فى المسألة : هو مآل كلامهما ، والبداية بها أَوْلى ، إذا لم يكن قصدُه التشوق والمباراة .

٥٤٧ — وأما ما مثال — ما يسمى : بناء سبر النكتة .

فهو — ما ذكرنا من مسألة البكر ؛ فيجىء إلى البكر الصغيرة فيقول بالاتفاق هى مقهورة على النكاح بالأب والجد .

فسَبَرْنا معنى القهر فيها ، فوجدناه البكارة ؛ وهى موجودة فى البالغة مع البكارة ؛ فأتبعناها هذا الحكم .

ووجه السبر — أن يقول :

لا يخلو فى الصغيرة البكر قهرها ـ إما لصغرها ، أو لبكارتها ، فلم يجز أن يكون لصغرها ؛ لأن صفة الإذن لا تختلف بالصغر والكبر ؛ فكذلك أصل الإذن .

وصفة الإذن تختلف بالبكارة والثّيابة ؛ فكذلك أصل الإذن .

ولو بُنيت المسألة على الثيِّب البالغة التى لا قهر عليها فى النكاح بالاتفاق أنه لماذا ؟

فنقول : لثيابتها ، لا لكبرها ؛ بدليل قوله عليه السلام : «الثيب أحق بنفسها[1] » !

فإذا قيل : ولم ، إذا عدمت الثيابة فى البكر البالغة كانت مقهورة ؟ وهل يكون هذا إلا لانتفاء معنى ضده ؟

أجاب : بأن العلة مطردة منعكسة يجب الحكم بوجودها ويفسد بفقدها ؛ لأن العلة بالاتفاق واحدة .

وأما الصغر ، أو البكارة فى الصغيرة : فى القهر .

وأما الثيب ، فالبلوغ فى زوال القهر ؛ فإذا انتفى زوال البلوغ ثبت أنه لزوال البكارة .

وهو كعلة الربا : إذا انتفى كونها طُعْما ثبت كونها كيلا وإذا انتفى كونها كيلا ثبت كونها طعما !

فإن قيل : فى الأربعة بالاتفاق : العلة واحدة ؛ فأخذ النفى من الإثبات ، والإثبات من النفى ـ ولم يقع الاتفاق على أن القهر فى البكر الصغيرة مأخوذ من الثيب البالغة ؛ بل أصلها الغلام وحكم مالها ؟

قيل : متى دللنا على أن الأصل فيها الثيب ، ومنها يؤخذ حكم الثيب

---

(١) الحديث صيح أخرى ـ انظر حديث رقم ١٥٧٣ من الكنز الثمين .

الصغيرة ، والبكر الصغيرة فى الحكم على العكس بما ذكرنا من السبْر أو الخبَر أو بأن أحدهما أقرب إلى الآخر فى المقصود من الحكم ـ صار فى الحكم كالمتفق على أن لا أصل لها غير ماذكرنا ولا معنى إلا واحد .

وأيضا ـ فإنا إذا راعينا معنى البكارة والثيابة ، وعلقنا الحكم بها ، أو بالصغر : جرى أحدهما مجرى الآخر على التضاد !

اللهم ـ إلا إن أعرضنا عن تحقيق هذين بالمناظرة إلى معنى الآخر ؛ فحينئذ كان فى الحكم كأنه لاصغر ، ولا بكارة ، ولا ثيابة !

٥٤٨ — وأما مثال ـ مايسمى بناء المسألة على عدم الفاصل :

فهو ـ كل مسألة لها جوانب تَنْظر إلى أقربها وأسهلها عليك فتصححُه بالبرهان ؛ فيثبت لك صحة ماترجو منها ؛ إذ لافاصل بين شىء منها ؛ وذلك :

مثل ـ اختلاف المتبايعَيْن مع هلاك المبيع .

فإذا سئلتَ عنها ـ فرضتَ الكلام فى المبيع إذا حدث به عيب فى يدُ المشترى ؛ لأنهم إذا احتجوا فى المسألة بالخبَر ـ وهو قوله عليه السلام : «إذا اختلف البيِّعان والسلعة قائمة بعينها : تحالفا[1]» لم يقوهذا الاحتجاج لأن السلعة غير قائمة على ما أخذها .

وإن احتجوا بالمعنى :

وهو ـ أن مع هلاك السلعة لاتتبين فائدة التحالف ـ وهو الفسخ ؛ إذ الفسخ فى الهالك محال : لم يمكنه ؛ لأن المعيب غير هالك .

ولا مسألة تخلو عن جانب ؛ أو جانبين أقله فيما فيه الخلاف ؛ لأن كل واحد من الخصمين على مضادة صاحبه فى النفى والإثبات ؟

---

(١) أخرجه الدارمى : بيوع ١٦

فإن دل على صحة ماقال ، بطل ماقال خصمه ؟

وإن أبطل قولَ خصمه ، صح ماقال .

فليختر الأقرب والأسهل عليه من الجانب ليتبعَه الآخر ؛ إذ لافاصل فيه من المتائلَين !

وبالله التوفيق

الفصل الخامس عشر

فصل فى التعلّق بالأولى

٥٤٩ — وصورته - أن تذكر متفقا عليه؛ ثم تقول: وهذا المختلف أولى بحكمه منه: مثاله - ما قال أصحابنا فى كفارة القتل عمداً : لما وجبَتْ فى / الخطأ [ل٦٢ش] بالاتفاق ، فلأن تجب فى العمد أولى به !

وكما قال الشافعى - رحمه الله - : إن الخنزير أسوأ حالًا من الكلب فإذا وجب التعفير والعدد فى ولوغ الكلب ، فالخنزير أولى به ! (٧١ ت)

وكما تقول : لما وجبت الكفارة فى غير يمين الغموس ، فالغموس بها أولى !

وكما تقول : لما صح الطلاق من الذمى ، فالظِّهار أولى !

وكما تقول فى إعفاف الأب : إنه لما حُقن دمه بدم الابن ، فبأن يُحقن دمه بمال الابن أولى .

ولم يختلفوا - أنه ما لم يجمع بينهما أولى :

بمعنى - لم يقبل دعوى الأولى ، حتى إذا جمع بينهما بمعنى .

مثل - ما قال الشافعى - رضى الله عنه - إن الكلب يساويه الخنزير، ويزيد عليه فى النجاسة ، فهو بحكم الكلب أولى .

وفى غير الغموس - مع وجود الحل فيه - فالغموس مع الحظر والإثم فيه بوجوب الكفارة أولى، مع تساويهما فى أنهما يمينان مقصودان.

وفى الإعفاف يقول: الدم يساوى المال فى الحرمة، وتزيد حرمة النفس على حرمة المال .

وفى الطلاق والظهار – أنهما يتساويان فى إيقاع التحريم ويزيد تحريم الطلاق .

فهذا بيان الأولى فى الوصف .

وقد يكون ذلك فى الأصل بقول المسلم – مع تمسكه بالإسلام الذى يوجب التخفيف ، ولم يوجب تخفيفا عليه فى الظهار ، فَلَأَنْ لَا يخفف فيه عن الذمى – مع فقد الإسلام – أولى .

فإذا جمع بينهما بمعنى يتساويان فيه : لم يختلفوا أنه مقبول من المسئول ابتداء ، ومن السائل معارضة ؛ لأنه احتجاج بقياس .

وأما إذا احتج بتلك الزيادة – مع التساوى فى المعنى – قاصداً به الترجيح، قُبِل منه بلاخلاف .

٥٥٠ — وإن ابتدأ بها احتجاجا ، أو معارضة،لا فى موضع الترجيح هل يقبل منه؟

٥٥١ — منهم – من قال : لا يقبل ؛ لأن قدر الزيادة لا يستقل فى الاحتجاج به ؛ وإنما يبين كونه زيادة مع المعنى الجامع فى الاحتجاج فلا يفيد ذلك القدر فى غير موضع الحاجة إليها .

٥٥٢ — ومنهم – من قال : يصح ابتداء الاحتجاج به ؛ لأن الحجج [1] تتفاوت فى القوة ؛ فرب قياس يزيد على قياس بعشرين درجة ، ثم لم يمنع أحد الاحتجاج بدليل يزيد فى القوة على غيره .

ولا منع أن يقول فى حال الاحتجاج به : أن هذه دلالة قوية لوجه كذا – كما يقول فى النص ، والتواتر ، والإجماع ، والكتاب وإن كان يتمكن بمادون هذه فى القوة وقولهم لايبين لها فائدة فى الاحتجاج .

(١) فى الأصل : الحج .

قلنا ـ إذا احتج بالأصل وأبان عن زيادة ظهر به قـوة الدلالة كما يظهر بذكر كون الخبر تواتراً ، أو نصا .

ومن فوائدها ـ قطعُ الخصم الاعتراضَ عليه بما لا يليق به فى الدفع والإبطال ، كما قلنا فى الكتاب ، والسنة المتواترة .

وليس إذا صلح للترجيح فى موضع الترجيح لم يجز إظهاره فى موضع الاحتجاج .

كما ذكرنا من بيان القوة فى سائر الأدلة .

٥٥٣ — فإن قيل : لفظ « أولى » ما وضع إلا للترجيح ، فلا يصح استعمالها إلا للترجيح ؟

قيل : بل وُضع للتنبيه ، على أن الذى وقع الاتفاق من المعنى الموجِب للحكم ، فهو فى موضع النزاع أظهر وأكثر .

وفيه أيضاً ـ بيان مناقضة الخصم بالمخالفة بين ما فيه معنى وبين ما فيه من ذلك المعنى أكثر إذا قال فى أصل المعنى .

لأنه متى قال : أنا قائل به لا فى موضع [1] النزاع ، وهو فى موضع النزاع أكثر وأبلغ ؛ فما عذره فى تركه ؟

وفيه أيضاً ـ بيان جلاء القياس وظهوره .

وفيه ـ بيان أنه قياس فى معنى النص ؛ وأنه يصلح لنقض الحكم على من خالفه .

وفيه ـ بيان وجوب القطع بحكم المسألة لأجله .

وفيه تنبيه على أنه لايجوز أن يورد فى مقابلته مالا قوام له معه !

---

(١) فى الأصل : « معنى » .

وفيه : حث الخصم على الجِد فى النظر، وشدة الفكر ، وتفريغ الوسع فى معرفة حكم الحادثة فيفيد خصمه فى مقابلته مالا يفيده لو أتى بدونه .

وفيه : تنبيهٌ للخصم على الغفلة بالذهاب عن مثل حكم تلك الدلالة الظاهرة ؛ فربما يترك الجدال ويصير إليه من غير مراوغة وتمادٍ فى الباطل .

٥٥٤ — فإن قيل : إذا خالفه الخصم فى الحادثة بغير هذه الطريقة لم يسأله كونه دلالة فضلا عن الإقرار له بالزيادة ، والظهور فى القوة ؟

قيل : الخصم لايخالفه فى كونه دليلا ، حتى إذا نازعه كشف عن [ل ٦٣ ى] كونه دليلا قويا ؛ فهو لمخالفته له فيما فيه إجماع ، أو كتاب / أو تواترا لا يكون ذلك خلافا فى الدلالة ؛ وإنما يكون خلافا فى الحكم ؛ لذهابه عما يدعيه خصمه عليه من قوة الدلالة .

٥٥٥ — فإن قيل : قد يشتبه الشيئان، ثم يزيد أحدهما على الآخر ـ من حيث الحس ـ ولا يجب تشابههما فى الحكم ؛ وإنما يشتبهان فى الحكم إذا شبَّه بينهما الشرع فى معنى الحكم .

ولهذا لم يقل : إن الكفر لم يوجب من القتل والرجم والصلب والحد ما يوجبه غيره ، وإن كان الكفر أبلغ من هذه المعاصى فى كونها معصية ولم يجب إذا وجب بشرب الخمر الحد أن يجب بشرب البول ، والدم ، لأنهما أبلغ فى القذارة والنجاسة ، من الخمر .

قيل : التشبيه بين الشيئين فى حقيقة القياس معلوم لايشكل على من بلغ محل المناظرة ؛ وما أوردتموه من الأمثلة هى تشبيهات يدفعها الإجماع ونصوص الشريعة ؛ ولو سلم من ذلك لكان بالحكم أولى .

٥٥٦ — فإن قيل : دعوى التعلق بالأولى هى دعوى قياس المنصوص على المنصوص؛

لأن النص أو الإجماع إذا ثبت فى حكم المعنى فإذا وجد ذلك المعنى فى غير المنصوص وزيادة ، كان النص وارداً بذلك المعنى وبكل زيادة منه .

بيانُهُ ـ أن التأفيف إذا كان ممنوعا منه للأذى ؛ فالضرب فيه أعداد من الأذى فيقع كل عدد منه منصوصا عليه ؛ فلا يكون قياساً على التأفيف؛ بل يكون الضرب تأفيفا على التكرار ممنوعا منه بالنص .

قالوا : كيف يكون هذا قياساً ، ودون ذلك لا نجعله قياسا ونجعله من باب النص ؟

ألا ترى ـ أن الرقبة فى الظهار لما أورد النص به مطلقا عن ذكر الإيمان ، وهى مذكورة بوصف الإيمان فى القتل لم يقسْها على رقبة القتل فى إيجاب الإيمان ؛ لئلا يكون قياس المنصوص على المنصوص ، ولم يثبت الإطعام فى كفارة القتل بالقياس على كفارة الظهار ؛ لأنا استغنينا بالنص وتولى بيانه(١) الله سبحانه فى هذه المواضع عن القياس ؟

قيل : من أصحابنا من قال : الضرْب غير منصوص عليه بالتأفيف إذ لا ذكر للضرب فى التأفيف ، ولا للأذى ؛ لكنا بدليل آخر ، أو بظاهر الخطاب فهمنا ترك الأذى الذى لم يقع النص عليه ؛ فوجدناه فى الضرب وزيادة ؛ فقلنا : الضرب بحكمة أولى ؛ بعد أن يثبت أن التأفيف معلل بترك الأذى ، غير أنه قياس فى معنى النص ، وهو أقوى أنواع القياس ؛ ولذلك سمى : قياسَ الأوْلى ؟

ومن أصحابنا من قال :

إن قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ﴾ [من الآية ٢٣ / ١٧] .

وقوله تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ [٧ / ٩٩] .

وإن مازاد على « الأفّ » و « الذرّة » منصوص عليه لم يحكم به

---

(١) فى الأصل : بيان .

من طريق القياس[١] ؛ لا بالأولى ولا بغيره .

وإنما الأولى فى موضع ثبت بالاتفاق أو النص حكم فى شىء لمعنى وجد ذلك المعنى وزيادة فى غيرالمنصوص ؛ فقياس غير المنصوص عليه ؛ فمن قياسه يذكر الأولى تنبيها على قوة القياس فيه .

وقد قلنا : إن لكل مستدل أن ينبه فى غير المسألة على قوة دليله لا على جهة الترجيح .

وأما القول بأن رقبة الظهار غير مقيسة على رقبة الإيمان فى القتل ؛ فخطأ .

وقد قاس الشافعى رضى الله عنه إيجاب الإطعام فى كفارة القتل على كفارة الظهار — فى أحد قوليه — وحين لم يوجبه فى القول الآخر ، لدليل ؛ أو لإجماعنا على المنع منه — والقياس محال مع الإجماع أو مع ظهور ما هو أولى منه .

وقد قال بعض أصحابنا : إن الإيمان فى رقبة الظهار واجب ، لبناء المطلق على المقيد .

ومنهم — من قال : هو من باب القياس ؟

٥٥٧ — فإن قيل : الإجماع إذا منع من قياس القتل على الظهار فى إيجاب الطعام ؛ فمهما قلناه انعقد من استحالة قياس المنصوص على المنصوص — أو لأن الشرع تولى بيان كل واحد منهما ؛ فاستغنينا عن القياس ؟

قيل : من أين أنهم أجمعوا ، ولم يعرفونا بأنهم منه أجمعوا ؟ بل يجوز غيره ؛ ومتى وجب تجويز غيره لم يجب منه المنع من القياس لما ذكرتم ، ونحن قلنا : لولا الإجماع المانع منه لقسنا ؛ فلم يستمر لكم ما ادعيتم مع هذا المنع منا .

(١) يوجد بين السطور فى الأصل كلمة مبينة بالهامش ولم يظهر منها إلا حرف واحد لا يوضح ماقبله. ويمكن قبول السياق على ماهو عليه .

الفصل السادس عشر

فصل فى التعلّق باستصحاب الحال

٥٥٨ — كل من نفى حكما سهل له التعلق باستصحاب الحال :

كمن يقول : لا نية فى الطهارة ؛ لأن الأصل ألّا يجب ؛ فأنا مستمسك بهذا الأصل إلى أن يمنع منه مانع .

ويقول فيمن رأى الماء : الأصل ألا يجب استعمال الماء ؛ فمن أوجبه [ل٦٣ش] بترك / الأصل فعليه الدليل ؟

ويقول فيمن أراق خمر الذمى : الأصل أن لا شىء عليه فلا غرامة إلى قيام الدليل ؟

ويقول : من أعتق عن كفارته عبداً لا يَعلم حياته : الأصل بقاء الكفارة عليه ، إلى أن يقوم دليل على سقوطها .

واختلف العلماء فى كونه حجة :

فمنهم — من منعها ؟

ومنهم — من أجاز الاحتجاج به .

ومنهم — من فصّل فيه الأمر ، وقال :

إن استند استصحابه إلى أصل حكمه بثبوته وصحته بدليل : كحُكمنا بصحة الصلاة بالتيمم ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾ [من الآية ٤٣ / ٤] وغير ذلك : صح الاحتجاج به ، وإن لم يستند إلى أصل كالتكفير بالعبد المجهول حياته ؛ فذلك لا يجوز .

والصحيح — أنه لا أصل فيه — إن قبلناه أو رددناه — إذ لا شىء منه

إلا ويمكن بيان إسناده إلى أصل قبله من كتاب ، أو سنة ، أو إجماع ، أو براءة ذمة ، أو حكم العقول قبل الشرائع .

والصحيح — أن التعلق به للاحتجاج لا يجوز .

واختلفوا — فى صحة الترجيح به على ما سنذكره فى باب الترجيح إن شاء الله تعالى .

والدليل — على فساد الاحتجاج به : أنه تعلق بمحض الدعوى حيث لا كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس ، ولا إجماع ، ولا شىء من وجوه الأدلة ؛ إذ كل دليل يدعيه فهو قبل موضع الخلاف ، وموضع الخلاف عرىٌّ عنه .

وأيضا — فإن المجتهد لو أراد أن يعتمد عليه فى تصحيح الحكم فى الحادثة لا فى المناظرة ، أو تصدر فتواه عنه ، لم يتمكن منه بالاتفاق بين الأمة هل أنه ليس بدليل يحتج به ؛ وإنما يمكنه فى الاجتهاد ، وتعرف الحكم منه ؛ لأن موضع الإشكال لا ينحلّ به ؛ ولأنه قول بأنه متمسك بالوفاق بعد الخلاف ، أو بالأصل حيث لا أصل .

ولأنه — لا يعارَضُ به عموم ، ولا قياس ، ولا شىء من الأدلة ، فلم يكن دليلا فى نفسه كسائر الدعاوى .

وأيضا — فإنه لا استصحاب إلا ويمكن قَلْبُهُ ، وعكسه :

ألا ترى — إذا قال : الأصل أن[1] لا نية فى الوضوء : عُكس بأنّ الأصل أن[2] لا طهارة وبقاء الحدث .

وإذا قال : الأصل بقاء الصلاة مع رؤية الماء : عكس : بأن الأصل شغل ذمته بوضوئها[3] عليه .

(١) فى الأصل : « إلا » . (٢) نفس الملاحظة السابقة .

(٣) غير واضحة بالأصل وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

وإذا قال فى خمر (١الذمى إراقه١) : الأصل فيه كونه عصيرا مضمونا ، قوبل : بأن الأصل براءة ذمة المُريق عن الضمان .

وإذا قال فى مائة وإحدى وعشرين من الإبل (٢الأصل وجوب٢) الحِقَّتين ، قوبل بأن الأصل براءة ذمته عن الشاة فى مائة وخمسة وعشرين .

وإذا قال الأصل : أن(٣) لا يحكم قبل الشرع ، قوبل بأن الأصل وجوب التكليف بعد ورود الرسول عليه السلام فلا خلاص عنه إلا بيقين .

وإذا قال : الأصل بقاء الإجماع قبل النزاع فى كل ما نوزع قوبل : بأن الأصل حكم الخلاف والنزاع فيما تنازعناه ، وزوال الإجماع أو الخلاف لا يجوز مع الإجماع وجاز هاهنا ، ولا يجوز قبول القياس معه وجاز هاهنا ، ولا عموم بخلافه ، أو خبر واحد بخلافه وجاز هاهنا ، ويجب تكفير المخالف وتفسيقه ، ولا يجب هاهنا .

٥٥٩ — فإن قيل : أليس الشافعى رضى الله عنه قال فى دية المجوسى بأقل ما قيل ؛ لأنه قدر اليقين وما زاد مشكوك فيه فلا يُزاد .

وهذا قولٌ بالاستصحاب ؛ لأنه يستصحب الإجماع فى ذلك القدر أو اليقين فى ذلك القدر ؛ ويمنع الزيادة بالاعتماد على ما قبله من الإجماع أو اليقين ؟

قيل : لعمرى ، لو عمل ذلك كان قولا بالاستصحاب ، والخلاف فى القول بأقل ما قيل ؛ كهو فى القول بالاستصحاب .

وقد بيّنا أن القول بالاستصحاب تعلّق بصرف الدعوى ؛ لأن الخلاف

(١—١) مابين القوسين غير واضح بالأصل وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

(٢—٢) نفس الملاحظة السابقة .

(٣) فى الأصل : « إلا » .

فيما زاد على ذلك القدر ، وليس فيما زاد إجماع ، ولا دليل ، وهو أنا[١] ماقلنا إن الخلاف فيما زادعلى الحقتين بعد المائةوإحدى وعشرين ولا إجماع، ولا دليل فيه ؛ وهو موضع النزاع[٢] .

وكذلك الخلاف بعد الإراقة للخمر على الذمى؛ ولا إجماع ولا دليل على سقوط الضمان فيه ـ والشافعى ـ رحمه الله ـ لم يتعلق بموضع الخلاف فى أقل[٣] ماقيل .

برهانه : أنه قال بذلك القدر لا فى موضع النظر مع الخصم ؛ لـكن فى موضع الفتوى والاجتهاد ؛ ولا بد فى مثل هذا الموضع من زيادة دليل على الاستصحاب ؛ وإنما / قال بأقل[٤] ما قيل فى دية المجوسى لما ذكر أصحابنا عنه من الأدلة فيه ؛ لا لأنه أقل ما قيل ، وليس من قال بحكم يوافق حكم الاستصحاب حُكى عنه أنه قال بالاستصحاب حتى إذا دللنا على بقاء صحة الصلاة مع رؤية الماء : لم يكن ذلك قولا بالاستصحاب ، وإن كان إبقاء للصحة على ما كان قبل رؤية الماء ؛ ولو نقل عنه أنه صرح به فى أقل[٤] ماقيل ؛ فيكون ذلك منه على طريق الترجيح ، من حيث إنه إزالة للشك باليقين ؛ أو من حيث إنه موافق لبراءة الذمة عمّا زاد عليه . [ل ٦٤ ى]

فأما أن يكون ذلك دليله ، ومعتمده فيه ؛ فليس يصح منه .

وبالله التوفيق .

---

(١) يوجد بين السطور فى هذا الموضع لفظ « خاصمناه » .

(٢) « وكذلك الخلاف بعد رؤيه الماء ، ولا إجماع ولا دليل على صحه الصلاة بعد رؤية الماء صح » هذه إضافة وجدت فى هذا الموضع وأغلب الظن أنها تعليق لقارىء متأخر .

(٣) فى الأصل أقرب إلى أن يكون « أول » .

(٤) فى الأصل : أقرب إلى أن تـكون « أول » .

الفصل السابع عشر

فصل فى التعلّق بعدم الدليل وبأن النافى هل عليه دليل ؟

٥٦٠ — صورته :

أن يُسأل عن النية فى الوضوء ؛ أو شرط الولى فى النكاح ؛ أو غير ذلك من المسائل ، وعن الدليل على ما أجاب بقول لم يقم دليلا[1] على خلاف ما قلت ؟ فمن ادعى خلافه فعليه الدليل ، حتى إن كان من له مقالة فى مسألة طولب بالدليل فيها قال خلاف ما قلت لا يصح وأنا نافٍ ، وليس على النافى دليل ؟

أو لم يقم دليل على خلاف ما قلت ؛ فمن ادعاه فعليه الدليل ؟

فهل ـ يكون مَن هذا وصفه مقيما للحجة ، يلزم الخصم الكلام عليه ؟

فجمهور العلماء على أنه لا يكون مقيما للحجة ! فإن أصر عليه أعرض عن مناظرته ؟

وشكّ قوم ـ فقالوا : يكون مقيما للحجة .

والدليل ـ على فساد ما قال :

أن يقال : أنفيت ما نفيت بحجة ؛ أم لا بحجة ؟

فإن قال : لا بحجة ؟ أمسك عنه !

وإن قال : بحجة نفيتُ ما نفيت ؟ طولب بإيرادها ؛ ووقع فيما أنكر وناقض .

---

(١) فى الأصل : « دليل » .

وأيضا - فإن من ادعى الرسالة يقول خلاف ما ادعيت لا يصح وأنا نافٍ ، فليس علىّ البرهان ؟ وجب ألا يطالب بالمعجزة .

٥٦١ — فإن قيل : أليس إذا أظهر المعجزة يكفيه أن يقول خلافها لا يصح ؛ فمن ادعى خلاف هذه المعجزة ؛ فعليه الإتيان به ؟

قيل: قد أقام البرهان بالمعجزة؛ وإنما يطالب بالانقياد لها أو الطعن فيها وصاحب المقالة يقتصر على نفس المقالة ويطالب بالطعن فيها ويصير سائلا عن الدليل على فساد مقالته وهو فى محل المسئولين بطلب مساو[1] لا يتعرف عنه الصحة والفساد ؛ فيكون فى أول مقامه منقطعا ، ولو كان مقيما للحجة لكان له درجات[2] إلى حال الانقطاع .

وأيضاً - فإنه يقال له فى نفس المقالة :

— أمُحق أنتَ فيما قلتَ ، أمْ مُبطل ؟

فإن قال : مُبطل - أمسك عنه

وإن قال : مُحق - طولب كونه محقا :

فإن ادعاه ضرورة ؟ قُلبت عليه الدعوى .

وإن قال : دلالة ، ترك ما قال من الأدلة ، وطولب بإيرادها .

وأيضاً - فإنه يُسأل عن الإثبات ؛ فيصرفه إلى النفى وعنه ما سئل .

وإذا سئل عن النفى صرّفه لا محالة إلى الإثبات ؛ فعليه الدليل لامحالة.

وأيضًا - فإن النافى ينفى ما ينفى ليثبت نقيضه وعكسه ؛ فقد ادعى الإثبات بنفى الحجة ؟

فذلك نقضُ قوله .

---

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن يكون « مسئولا » . (٢) فى الأصل : « لوحات » .

وأيضًا ـ فإنه إذا قيل له : لِمَ قلتَ: أن لا دليل على خلاف ما قلت؟ قال: لا محالة ؛ لأني طلبت، أو تعرفت، أو سبرت ؛ فلم أجد ما يدل عليه؟

قيل : أزلتَ بهذا الفصل والكلام مُطالبة السائل بلِمَ ، أو لا :

فإن قال : لا .

قيل : فاخرج عن مطالبته .

وإن قال : نعم !

قيل : قد طالبك بالدلالة ؛ فأزلتَ المطالبة إذاً بالدلالة ؛ فقد ناقضت قولك أن لا دليل على النافي .

وأيضًا ـ فإن السائل يقول لك :

إن كنتَ مقيما بهذا القدر الحجةَ على نفي قِدَم العالم ؛ أو على إثبات الصانع، أو إثبات الرسل؛ فيجب أن أصير عالما بما أقمتُ عليه هذا البرهان؛ فلا يلزمني إيرادُ شيء على خلافه .

كما لو أقمت دليلا يفضي بي إلى العلم ؟ لم يلزمني بعده شيء ؟ ولما قلت هاهنا من ادعى خلافه فعليه الدليل ؛ علمت أنك لم تُقِم البرهان على ما طولبت به .

وأيضًا ـ فإنه إذا نفى لم يكن عليه دليل ؛ لأنه نافٍ ؛ فإذا ادعى نفي حدث العالم، ونفيَ الصانع ، ونفيَ الرسل ، ونفيَ الصفات؛ أو نفي تحريم الخمر، أو الخنزير ، أو الربا ، أو أكل المال بالباطل : أن يزول عنه في كل هذا إقامة دلالة ؛ فيُصوب في جميعها ؛ لأنه أقام البرهان بقوله أن لا برهان .

٥٦٢ — فإن قيل : أليس المنكر في الشريعة لا بيِّنة عليه ؛ وإنما البينة على المدعي ؟

[ل٦٤ش] قيل : ولا يقنع[1] معه / بمجرد الإنكار حتى يحلف .

فهذا النافى يجب أن يزيد على مجرد النفى .

ثم المسئول فيما ينفيه مُدَّعٍ ، والسائل منكِر ، وعلى المدعى البينة ؛ فليس له أن يطالب السائل المنكر أن يورد الدليل على خلاف ما قال .

٥٦٣ — وأيضًا ـ فإن مَن أنكر حقا عليه ، أو فى ذمته ؛ فلا يَعلم شَغْل ذمته بذلك الحق إلا الله تعالى ، وهذا المنكِر إن كان عليه .

فإذا قال : أنا عالم بأنى ما أحذيت منه ولا تسببت إلى ما يشغل بما ادعى ذمتى ، أو ما فى يدى ؟

وذلك هو الأصل ؛ فمن عَلِمَ ثبوتَه لزمه تعريفُ من طالبه به بطريقه حتى يزول إنكار المنكِر ؛ لأنه هو المختص بمعرفة ما قال من النفى إن كان مُحقا ؛ فلا يمكن معه أكثر من ذلك ؛ لإسناده إلى أصل من اليد أو غيرها ـ ليس كذلك النافى ؛ لما أن فى التكليف ـ هو وغيره فيه سواء ؛ فإنه لا يأمن أن يكون قد قام عند غيره دليل على خلاف ماقال فلا يمكنه القطع مع هذا التجويز ؛ فإذا قطع بأن لا دليل ؛ فقد قطع فى موضع الشك ؛ فظهر خطؤه وبطلانُ قوله فى أول دعواه .

كمدَّعٍ لحق من الحقوق يقع فى دعواه ما يُسقِط دعواه .

٥٦٤ — وأيضًا ـ فإن قوله : لا دليل على النافى إما أن يريد به عليه دليل وليس على إيراده ؟

فإن قال : لا دليل على النفى أصلا[2] ، ولا هو معلوم ضرورة استحال

(١) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « يمنع » .

(٢) ورد بالهامش مقابل هذه العبارة ما يلى : « صوابه إما أن يريد به أنه لادليل على النفى أصلا وإما » كذا بالهامش وهذه العبارة بخط مختلف ، ولعلها لقارىء متأخر . والنص على العموم صحيح السياق وليس فى حاجة ـ كما يبدو لى ـ إلى هذا التصحيح .

النفى ، ووجب الإثبات ـ وذلك لازم فى كل المسائل !

وإن قال : عليه دليل ولا يلزمنى إيراده لأنى ناف[1] .

قيل له : وعلى إثبات ما نفيتَ دليل ؛ وليس يجب إيراده ؟

فلا يجد عنه فصلا وسقط فى الحال مناظرته ومؤونة كلامه بأول وهلة عن أصله فى بدء نظره !

٥٦٥ — وأيضًا ـ فإن النافى للدليل إذا ادعى النفى مطلقا ؛ فلا يُقبل نفيُه إلا عن دعوى القطع ؛ لأنّ مَن ينفى على البَتِّ لا يُتصوَّر نفيُه مع تجويز غيره ؛ فيجب أن يكون قاطعا بأن لا دليل على خلاف ما قال ؟

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما ـ أنه يجب أن يكون قاطعا بالحكم فى مسائل الاجتهاد وذلك خلافُ الإجماع .

والثانى ـ أنه يلزمه أن يقطع بأنه فى مسألة الاجتهاد لايجوز أن ينفرد أحد عنه من العلماء برواية خبر ، أو قياس لم يبلغه ، وذلك معلوم سقوطه قطعا .

وأيضًا ـ فإنه يقابله فى دعوى القطع على خلاف قوله مَن يقابله بالخلاف فى الحكم .

٥٦٦ — وأيضًا ـ فإنه لو كان هذا منه دليلا فيما سُئِل ، وإقامة الحجة فيما نُوزع لكان دليلا له إذا انفرد بالاجتهاد فى معرفة الحكم منفرداً عن الخصم فى غير محل المناظرة ـ ولكان له الفتوى عن هذا القدر من الدليل ـ ولمّا لم يكن كذلك بالإجماع : علم أنه غير دليل أيضا مع الخصم فى حال المناظرة !

(١) فى الأصل : « ناف » .

٥٦٧ — وأيضا ـ فإن من سأله عن الحكم فى موضع الشبهة لو اقتصر معه على أن أن لا حكم لمن يكون شارعا[1] فى المناظرة .

كذلك إذا قال: لادليل على خلاف هذا الحكم: وجب أن لا يكون مجيبا شارعا فى المناظرة ؛ لأنه فى الموضعين لم يعرفه من جوابه معلومًا .

٥٦٨ — وأيضا ـ فإنه إذا قال : لا دليل على خلاف ما قلت .

قيل : وهل على ماقلت دليل ؟

فإن قال : لا ـ أقرّ بجهله فيما ادعاه .

وإن قال : نعم ـ طولب بإيراده ، وسقط قولُه : ليس علىّ دليل فى خلاف ما نفيت .

٥٦٩ — وأيضًا ـ فإنه إن جاز الاقتصارُ على أن لا دليل على خلاف ما قلت ؛ فمن عنده دليل فعليه إيراده فى إقامة الحجة ؛ ثم يحتج إلى إقامة الحجة بهذا القدر أيضًا ؛ فإنه يكفيه أن يقول: لا حكم فى هذه الحادثة إلا ماقلت؛ فمَنْ عنده خلافه فعليه إيرادُه .

فإن قال : لا يكفيه ؛ لأن عند السائل حكما بخلافه .

قيل : وعند السائل دليل على خلاف ما قلت .

فإن قال السائل: ليس له دعوى الدلالة حتى سقط قولى: أن لا دلالة .

قيل : وليس عليه دعوى للحكم حتى يسقط قولك : لا حكم سوى ما ذكرت .

وهذا فيه سد باب المناظرة ، وبيانِ المذاهب والأدلة .

واعلم : أن هذا ضرب من ضروب القول باستصحاب الحال ؛ وهو

---

(١) فى الأصل : « يكون » .

أضعف أنواعه تعلق به أولا من لم يَظْهر له دلالة حين سئل عن بعض المسائل، واستروح إلى هذا، إلى أن تحضره الدلالة لجمله بعضُ من لم يقو فى معرفة
[ل ٦٥ ى] مواقع الأدلة طريقا فى المناظرة / دون أن يعتمد فى تصحيح الحكم به، عند الفتوى، والتعليم، والتعريف.

ثم جعله كثير من أهل سمرقند من أقوى ما يُعتمد فى المناظرة؛ وأكثرهم استعمالا لهذا: العلماء بسمرقند.

وما هذا وصفه لا يقوى عليه كلام الخصم؛ فيظن المبتدئ الغِرُّ أن ذلك لقوة ما قال!

ولا يعلم أن الكلام إذا ضَعُف لم يتأت فيه الرد إلا بما يليق به؛ فيعتقد المستدل به عند اغترار الضعيف به: أنه بلغ أعلى المنازل فى الجدال، وإذا حققه عليه من له تحصيل ظهر به رفع التوحيد والشريعة، وأحكام القول، إذ ليس هذا الطريق مما يختص ببعض أنواع العلوم!

وقد فزِع إليه بعض من يتكلم فى العقليات وجَعَله عمدة عند نفسه فى كثير من المسائل، وجعلها مسألة، وأطنب فى الكلام عليه حتى ظن من لا بصيرة له أنه صار إليه لتبحره فى العلوم العقلية؛ ولعل منه صار إليه من صار من الفقهاء.

وهذه جهالة فى التلاعب بدين الله تعالى لا يفعلها[1] من شمّ شيئا من العلوم — نعوذ بالله من قليله وكثيره.

٥٧٠ — فإن قيل: أليس قلتم فى تصحيح الحدود: إنه متى ضَرب حَدّ الحدود وطرده وعكسه حتى لم يرد عليه نقض، ولا دفع، كان له أن يقول: الحد الصحيح ما ذكرت، وما عداه باطل لا يجوز ثبوته؛ وهذا هو عينُ

(١) فى الأصل: « تفعلها ».

ما أنكرتم من القول بأن لا دليل على النافى ؛ لأنه ينفى حدًّا سواه يصح؟

قيل : التحديد تعليل وما أُجرى عليه طردا وعكساً فقد نُصِبَ علة لما ذكر من الدعوى وأُرِىَ الخصم فيه شرط صحتها ، ومن نصب علة على شرطها فقد أقام الدلالة .

كالنبى عليه السلام إذا أظهر المعجزة ؛ فمن ادعى فسادها فعليه الطعنُ بما يبيِّن ذلك الفساد، وليس عليه أن (١ يورد ما يفسدُ ما١) نصبه علة ودلالة ، ولا أن يورد ما يفسده ؛ إذ لا خطر فيه ، ويقرب على الخصم والمدعى لفساده أن يورده ليسقط احتجاجه .

وبمثله قلنا فى علل الشرع إنه يكفيه إذا أقام فى المسألة شيئا منها أن على الخصم ما يبين خروجه عن كونه دلالة وقياسا .

وكذلك فى كل ما يورد المستدل مما له صورة الدليل . فأما ما ليس له صورة الدليل وكان دعوى محضا لم يميز عن دعواه المذهب فلا يكون واحد منهما دلالة يلزم الكلام عليه (٢ على من٢) ادعى عليه كونه دلالة .

وبالله التوفيق .

(١ــ١) ما بين القوسين غير واضح بالأصل . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .
(٢ــ٢) نفس الملاحظة السابقة

الفصل الثامن عشر

فصل بالتعلق بالتقسيم

٥٧١ — متى احتمل الأمر قسمين أو أكثر؛ فأبطل الكل إلا واحداً؟ أثبت هو ببطلان ماعداه!

ولو أبطل الأقسام كلها بطل حصول شيء مما يدعيه منها مدع وكان الحكم فيه على نقيض ما ادعاه المدعي من الإثبات، أو النفي.

ومتى استدل مستدل بضرب من التقسيم: نظر فيه؛ فإن ادعى في بدء الأمر أنه لاقسم له سوى ماذكره فزيد عليه قسم لم يدخل في معاني أقسامه ـ كان نقضا لكلامه بلا خلاف.

وإن لم يقطع في أول الأمر أنه لاقسم سوى ماذكره فزيد عليه قسم لم يدخل في أقسامه؛ هل يكون نقضاً؟

٥٧٢ — منهم ـ من يقول: يكون نقضا؛ إذ فائدة التقسيم الكشف عن أن ماسواه لا يكون من أقسامه؛ فإذا زيد قسم؛ فقد وجد خلاف ما ادعى أنه ليس وإن لم يصرح أنه ليس غيره؛ لأنه في حكمه لما ذكرنا من فائدة التقسيم.

٥٧٣ — ومنهم ـ من قال: لا يكون نقضاً؛ لأنه قد يذكر من الأقسام مايحصره ولا يستقصي في جمعها وحصرها اعتماداً على أن مايلزم عليها يورده الخصم مطالبا له بالإبطال؛ فلا يكون بتركه مفرّطاً.

ولو ادعى أولا أن القسم الصحيح من الأقسام هذا المعنى المعلوم وماسواه باطل بعد أن ذكره قسما يمكن أن يكون عمدة للحكم؛ هل يكفيه ذلك؟

٥٧٤ — فمنهم ـ من قال : لا يكفيه؛لأنه بمنزلة من يدعى مذهبا ؛ ثم يقول : لاشىء سواه يصح ، فيكون بمنزلة من يقول : لادليل على الباقى .

٥٧٥ — ومنهم ـ من قال : يكفيه ذلك ؛ لأنه قد انكشف عن انقسام الأمر إلى ماذكر ، وإلى غيره من الأقسام ؛ ثم اختار من هذه الأقسام هذا الواحد، وحكم ببطلان ماعداه ؛ فقد ادعى ظهور فساد كل قسم سواه لكل أحد، [ل٦٥ش] فعلى من لم يظهر له الفساد أن يُظهر نقيض الفساد وهو الصحة / فى غيره .

وليس كمن يدعى مذهبا وقال : هو الصحيح ؛ لأنه مدع فى الصحة لما فى مقابلته نقيضه مما يمكن صحته من مذهب الخصم ـ وقد سئل عن تصحيح ما ادعاه مذهبا ، وإفساد مذهب خصمه ؛ فهو من التقسيم أن لو اختار الخصمُ قسما من تلك الأقسام المحتملة ؛ فيقول : يصح دون ماذكرت ؟ فعليه حينئذ إبطالُه .

وليس أيضاً ـ كمن يقول : لم يقم الدليل على فساد ماقلت وصحة ماقال الخصم ؟ لأنه يقتصر عليه،ولايدل على فساد ماقال الخصم ، ولا على صحة ما ادعاه مذهبا لنفسه .

بل بمجرد قوله : أن لادليل عن كل دليل وحجة ! فلم يكن مقيما للدليل ـ ولهذا قلنا : مَنْ أورد حدًّا فى محدود وادعى صحته وفساد غيره بعد الطرد والعكس : أنه يكفيه إفساد مايورده طعناً فى حده لأنه غير مقتصر على مجرد الدعوى إذا أورد مايمكن كونه حدا وعلة وتضمن إفساد ماسواه إذا أورد عليه ـ حتى لو قعد عن إفساد شىء يورَد عليه كان مناقضا لتعليله وتحديده .

وأيضاً ـ فإنه إذا أراد إفسادَ ماعداه لم يقع الحصر فيه،وطال المناظرة، واحتاج الخصمُ إلى الكلام فى كل واحد؛لأنه إذا وجب عليه إيرادُ الجميع للإفساد وجب على الخصم الكلام على الجميع فى الرفع ؛ فيضيع المقصود !

فإذا جَرَّدَ الخصمُ الكلام بالقصد إلى واحد من الحدود التي هي مقصوده، فأورده وأفسده الناصبُ للعلة، [١]أو لا[١] يبين المقصود من الدعويين.

ووضح الحق والباطل على القرب وسقوط التطويل.

وأمثلة هذه الجملة — في العقليات — كثير، يطول الكتاب بذكرها ويذكر مايقرب الأمر فيه على طرق الفقهاء واحدا تتضح الجملة به وذلك:

مثل — اختلافهم في الصلح على الإنكار، وتقسيم من ينكر صحته بأن ما أخذه المدعى لايخلو:

إما — أن يأخذه عوضا عن المدَّعَى فيه.

أو — لإسقاط الدعوى.

أو — لإسقاط اليمين.

أو — لا عن شيء.

— فلم يجز أن يكون عوضا عما ادعى؛ لأنه غير نائب[٢] للآخذ حتى يأخذ عنه عوضا.

— ولا أن يكون لإسقاط الدعوى؛ لأن محض الدعوى لا يؤخذ عليها العوض — كالدعوى فيما فيه الحدود.

— ولا أن يكون لإسقاط اليمين؛ إذ لامدخل لها في النكاح والطلاق عندهم، وللصلح فيها مدخل.

— فلم يبق إلا أن يأخذه على شيء، وأخذ مال الغير عوضا عن لاشيء محال في الشريعة والمعقول، إذ لابد لأخذه عن سبب.

— فبطل ذلك، فارتفع صحة الصلح على الإنكار.

وبالله التوفيق

(١—١) في الأصل: « أولا ».　　(٢) في الأصل: ثابت ».

الفصل التاسع عشر

فصل فى بيان مالا يصح من الاعتراضات
وما أُحدث من الرسوم الفاسدة

٥٧٦ — قد اندرج كثير منها فيما مضى من الفصول من بيان فساد الوضع وغيره .

ونذكر فى هذا الفصل ما لعلنا أغفلنا فيما ذكرناه قبل .

فمن ذلك :

أن يقول السائل المعلِّل :

لو كان ما ذكرته علة لكذا : وجب كونُها علة لكذا .

مثل : أن يقول : لو كان القوت علة فى وجوب العُشْر ، لكان علة فى تحريم التفاضل ؟

وهذا لايلزم الجواب عنه ؛ إذ ليس مايدعيه علة لحكم يلزمه أن يجعلها علة لغيره ؛ إذ لو كان كذلك لزمه إذا نصب علة لحكم أن يجعلها علة لكل حكم .

ويجب منه : إذا نَصَب علة لإيجاب الزكاة ، أن يجعلها علة فى إيجاب الصوم ، والصلاة ، والمعاملات ، والأنكحة ، والدعاوى ، والبينات .

وإن قال: أوردته على طريق الاستغراق بين جَعْله علة لوجوب العُشْر وجعله علة لتحريم الربا .

لايلزمه أيضاً الفرق ؛ لأنه لم يجمع بين ما طولب فيه بالفرق .

٥٧٧ — ومن ذلك :

أن يستدل بارتفاع توابع الشىء على ارتفاعه فى تعليله .

فيُعترض عليه بأن توابعه : فروعه ، ونتائجه !

ـ ولا يستدل بعدم النتائج على عدم الأصول :

كما قلناه فى النـكاح الموقوف : أن خصائصه من الطلاق ، والظهار والإيلاء ، وغيرها مرتفعة ، فدل على ارتفاع النـكاح ؟

فقال المعترض : خصائص النـكاح توابعه !

[ل٦٦أ ى] وهذا اعتراض فاسد ؛ لأنه إنما استدل على / ثبوت الشىء بما جُعل أمارة ، وعلامة على ثبوته ؛ فإذا لم يُعلم وجود الأمارة لم يُعلم ثبوت ما ادُّعى ثبوته !

ـ وهم قد استدلوا بمثله فى منع ظهار الذمى ؛ فقالوا :

ـ لما لم يصح منه الـكفارة التى يقتضيها الظهار ، لم يصح الظهار .

ـ وقلنا كلُّنا فى بيع الآبق : تعذر مايستفاد بالابتياع من التسليم والتسليم يدل على فساده !

ومنها ـ أن يُبدل من ألفاظ الاعتلال شيئا غيره ثم يعترض عليه ؟

مثل : أن يقول فى منع فِطر النائمة بالوطء :

ـ أن ما وقع به الفطر عمداً لايقع به مغلوبا فيه ، كالقىء :

قالوا : ليس فى العلة أكثر من أنها عذر ، والعذر لا يمنع الفطر كالسفر والمرض .

ـ وهذا فاسد ؛ لأن الذى فى الغلبة أكثر من العذر ، لأنه بالغلبة يصير زائلَ الاختيار ، دون المرض والسفر !

٥٧٨ — ومنها ـ أن يقول فى أصل الاعتلال : إنه متأخر عن الفرع :

مثل : قولهم فى التيمم حين قسنا عليه الوضوء فى إيجاب النية :

ـ إن التيمم شُرع بعد الوضوء !

ـ هذا لا يصح؛ لأن المُراعَى فى أصل الاعتلال وجودُ الاتفاق فى الحكم فقط، مع وجود العلة؛ لأنه يجوز مِنْ صاحب الشرع أن يودع فيما يُشَرِّع آخراً معنى يستدل به على حكم، أو وصف فى شىء قد تقرر ثبوتُه فيما شرعه أولا !

ومنها ـ أن قال أصحابنا لهم، فى شراء الذمى للعبد المسلم؛ حتى قاسوا الشراء على البيع:

إن الشراء نقيض البيع؛ والشىء لا يكون عَلَمًا على نقيضه !

وكذلك قالوا لهم، فى قياس الزنى على الوطء الحلال فى إيجاب الحرمة:

إن الحلال نقيض الحرام؛ فلا يجوز قياس أحدهما على الآخر

وقد ذكرنا فيما مضى: أنهما إذا اجتمعا فى معنى مّا، لم يكن قياس الضد؛ بل كان قياس الشىء على ما يوافقه فى معنى حكمه؛ وإن اختلفا فى معانى أحكامٍ أخر.

٥٧٩ — ومن ذلك:

فى وَصْل العظم النجس بما انكسر من عظم الإنسان.

إن ذلك نجاسته مستترة؛ فهو كالدم فى العِرْق، والبول فى المثانة.

قالوا: وهذا يوجب تخفيف الأمر فى الصلاة، ومبناها على التغليظ

وهذا القياس يخرجها عن مبناها وموضوعها.

وهذا اعتراض فاسد؛ لأنه لا يظهر وجه كونه قَدْحا؛ إذ لا يمتنع التخفيف فى بعض أحكام الصلاة وأحوالها لدليل يقوم.

وهذا القياس أحدُ الأدلة، فبكونه موجِبا لضرب من التخفيف

فى عبادة ، لا يصير ممنوعا ؛ إذ لو جاز ذلك بطل الدليل الموجب لتخفيفها بالمرض والسفر ، وما يوجب كونَ بعض أفعالها نفلا ؛ إلى غير ذلك .

فإن قصد مُورِدِ هذا أنه لا ترجيح ؛ لم يمنع .

٥٨٠ — ومن ذلك :

أنْ قالوا قياسُ الوتر على المغرب لا يجوز

لأنه قياس بعض الأُصول على بعض ـ وهذا فاسد ؛ لأن الفرع إنما كان فرعا ؛ لاشتباه حكمه ؛ فإذا أُلحق بما لا اشتباه فيه فيما يشاركه فى معناه : صح قياساً ، وصار ماعلِم أولّا أصلا ، وماعُلِم به فرعاً له .

وفى وجوب الوتر خلافٌ واشتباه ، فقيس على المغرب المعلوم حكمها بلا خلاف ولا اشتباه .

ولأن الأصلَيْن إذا تباينا فى أحكام يقع فيها اللبس والاشتباه فى بعضها والقطع فى البعض : قيس على المقطوع مالم نعلمه قبله ، حتى نعلم بالقياس عليه :

ألا ترى ـ أنه يُقاس الظهر على العصر فى أحكام ، والعصر على الظهر فى غيرها .

ويقاس على النكاح فى أحكام ، والنكاح على البيع فى غيرها ولم يمتنع كذلك هذا !

٥٨١ — ومنها ـ أن قالوا قياسُ صوم رمضان على صوم التطوع فى باب النية أن هذا قياس الأقوى على الأضعف ، والمتبوع على التابع !

وكذلك ـ قالوا فى قولنا فى المختلعة من لا يلحقها كناية الطلاق لم يلحقها صريحه ؛ لأن الصريح متبوع والكناية تبع ، ولا يعلم حكم القوى من الضعيف !

وهذا خطأ - لأن الاتفاق في الحكم هو المقوِّي ، والاختلاف هو المضعِّف ، فإذا وقع الاتفاق على النقل ، أو الكناية في حكم قَوِيَ في ذلك الحكم : نقيس عليه ما ضعف بالخلاف في الفرض المتبوع ، وإن قوى من وجه آخر .

٥٨٢ — ومن ذلك :

[ل٦٦ش] أن يقول : جعلت العلة بعض المعلول / وذلك تعليل الشيء بنفسه ؛ فيكون الشيء معلولا بما هو معلول به ؛ وذلك ممتنع متناقض .

كمن يقول في البيع الموقوف : إن البيع أحد طرفي العقد ؛ فلم يقف كالشراء لا يقف على إجازة من يشترى له .

قالوا : وهذا لا يصح ؛ لأن البيع معه شراء ، فلم ينفرد ، والشراء معه بيع ؛ فإذا عللتَ الشراء فدخل فيه البيع ، وإذا عللت البيع دخل فيه الشراء ؛ فدخل المعلول تحت العلة ؛ فتكون العلة والحكم واحداً ؛ وذلك محال في علل الشرع !

وهذا لا يصح ؛ لأنه لو سُلِم الأمر على ما ظنُّوه كان ذلك جائزاً في علل الشرع والعقل جميعا .

غير أن هذا فاسد من الاعتراض من وجه آخر :

وذلك - أنه جعل الشراء للغير من مَالِكِ الشيء أصلا ؛ وهو متفَق عليه - وإن تضمن البيع - إلا أن البيع الذى تضمنه ليس هو البيع المختلَف فيه ؛ بل هو بيع من مالكه ؛ فقاس البيع من غير مالكه على الشراء من مالكه لغير مشتريه موقوفا على إجازة ذلك الغير ؛ وذلك صحيح لا شبهة في صحته .

٥٨٣ — ومنها ـ أن يقول : هذا قياس إذا تأملناه كان حكمُ الفرع فى مبناه أعمّ من حكم الأصل ؛ وذلك لا يجوز .

كمن علَّل بعود الإباحة بعد اللعان بالإكذاب قياساً على النسب .

فيقول المعترض : النكاح أعم من النسب ، وعودُ إباحة النكاح هو الفرع ؛ فلا يجوز أن يكون فرعا لما هو أخص منه وهو النسب ؛ لأن النسب من توابع النكاح ، وله توابع غيره ؛ فكان أعم من النسب ، وهذا لا يصح ؛ لأن الذى جمع بينهما : ليس أحدهما أعم من الآخر ، والحكم الذى طلبه بذلك القياس : هما فيه سواء ؛ وإن كان أحدهما يتضمن الآخر لا يمتنع كونه طريقا لصاحبه فى الحكم الذى وقع فيه الاشتباه .

٥٨٤ — ومنها ـ أن يقول : هذا قياس على موضع الرخصة ؛ وذلك لا يجوز .

وهذا لا يصح ؛ لأنا إنما لم يُقس عليه فى بعض المواضع كالقياس على العرايا[1] ، وقياس رضاع الكبير[2] فى غير سالم على سالم .

وقياس الأُضحية قبل الصلاة لغير أبى بُرْدة بن نِيَار[3] عليه ؛ لأن النص ، أو الإجماع ، أو الدليل القائم مقامهما مَنَع من ذلك القياس ؛ فإذا لم يكن فى القياس مانع فلا فرق فيه بين الرخصة وغيرها .

٥٨٥ — ومنها ـ أن يقال : هذا قياس فى غير موضع الخلاف ؛ وذلك لا يجوز ، كقولهم فى الكيل : إنه علة الربا ؛ لأنه إذا وقع فى المكيل بالكيل صح بيع أحدهما بالآخر ، وإن وقع بغير الكيل لم يصح ؟

---

(١) انظر باب فى تفسير العرايا : البخارى : بيوع ٨٤ أبو داود بيوع ٢١

(٢) ورد فى مسلم « وكيف أرضعه وهو رجل كبير » رضاع ٢٦ ونكاح ٣٦ انظر أيضا ابن ماجه نكاح ٣٦ وابن حنبل ٦ / ٢٩ ، ٢٠٦

(٣) انظر البخارى : أضاحى ٨ وقد ورد فى باب قول النبى صلى الله عليه وسلم لأبى بردة : «ضح بالجذع من المعز » .

فقال أصحابنا : هذا تعليل فى غير موضع الخلاف ؛ وهذا لا يصح ؛ لأنه يتناول هذا أيضا موضع الخلاف ؛ لأن التساوى إذا لم يقع بالكيل بينهما ، أو وقع التفاضل فيهما بالكيل ، لم يصح ؛ فلم يمكن دفعهم من القياس بهذا الوجه .

٥٨٦ — ومنها ـ أن قالوا : هذا قياس فى طلب حكم مَسنون عن حكم مفروض ؛ وذلك غير جائز ؛ لتنافيهما :

مثل ـ تعليل أصحابنا فى الأُذنين إنهما عضوان فى الطهارة فلا بدّ لهما من ماء جديد كاليدين .

وهذا الاعتراض لا يصح ؛ لأن حكم الاعتلال ليس هو الوجوب ولا النفل ؛ لكنه إيجاب إفرادهما عن غيرهما من أعضاء الطهارة فى الماء الذى يوصَّل إليهما ، والعلة فى هذا الحكم قد جمعت الأصل والفرع معاً ؛ فصحّت .

٥٨٧ — ومنها ـ أن يوجب بمعنى عام حكما على الخصوص فى الفرع وعمومه ظاهر فى الأصل ؛ فإذا طولب المعلل بمقتضى تعليله فى الأصل والفرع على التسوية، يقول يكفينى من الأصل مقدار ما يشارك الفرع فى ذلك الحكم :

مثل ـ أن يقول الكوفى فى نفى النيابة فى الحج بعد الموت : عبادة يتعلق وجوبها بقطع مسافة ؛ فلا نيابة فيها بعد الموت ؛ كالجهاد .

فإذا قيل الجهاد لا نيابة فيه أصلا ، لا قبل الموت ، ولا بعده .

فقولك : بعد الموت، يوهم اختصاص النيابة به بعد الموت ، دونه قبله؟

فيقول : لم أجعل أصل اعتلالى الجهاد فى حال الحياة ؛ بل قسته على الجهاد بعد الموت ؛ فهل يلزم هذا السؤال ، أم لا ؟

[ل٦٧ ي] منهم - من قال لا يلزم ؛ لأنه بيان / تأكيد الأصل على الفرع .

ومنهم - من قال لا يلزم ؛ لأن هذا من قياس الشبه ؛ وأنا لا أقول بقياس الشبه، وهذا صورة قياس الشبه ألا[1] يمكن الجمع بين الأصل والفرع إلا بما يوهم نوعاً من الغلط فى الأصل .

ومنهم - من قال هذا سؤال يجب الجواب عنه ؛ لأن الجهاد لا ينفصل حكمه قبل الممات عن حكمه بعده ؛ فإذا أوجب تعليله التعميم ولم يمكنه القول به دل على خطئه فى القياس .

ولأن الذى منع النيابة فى الجهاد فى كل حال هو معنى واحد باتفاق الأمة ؛ فتبعيضه وتخصيصه ببعضَ أحواله فى ذلك الحكم مخالفة الإجماع ؛ وذلك لا سبيل إليه .

٥٨٨ — ومنها - أن يعارض السائل علة المسئول بعلة يمكن المسئول جعلُها أصلا فرعا لعلة نفسه ، فتصير معارضة لعلة السائل لإسقاط معارضته من نفسها :

مثل - قولنا فى الطلاق بعد الخلوة ، وقبل المسيس : إن النكاح عَقْد على الرقبة لاستيفاء المنفعة ؛ فإذا عرض قبل استيفائها وبعد تسليم الرقبة ما رَفَعَ العقدَ : كان للعاقد الرجوعُ فى العوض ، كما لو طلقها بعد الخلوة حائضا ؟

فإذا عارض السائل هذه العلة بقوله :

النكاح عقد معاوضة فوجب أن يستقر جميع العوض بتسليم المعقود عليه ، كالإجارة .

فيقول المسئول : الإجارة فرع اعتلالى ؛ لأنها عقد معاوضة فإذا تلف

(١) فى الأصل : « أن لا » .

ما عُقد عليه قبل تسليم جميع ماتناوله العقد ثبت الرجوع إلى العوض ثم ذلك الرجوع فى جميع العوض ، أو فى بعضه .

فليس مما يضر بى ؛ فهل تسقط المعارضة بمثل هذا القدح ؟

فيقال : إنك اعترضتَ على العلة بمعارضة فاسدة ، أم لا ؟

منهم ـ من قال : تسقط ؛ لأنه أراد إسقاط العلة بما هو فرع علة المسئول ؛ وذلك لاسبيل إليه .

ومنهم ـ من قال : لايوجب سقوط المعارضة ؛ لأنه ليس بأكثر من أنه شارك السائل فى الاستشهاد بأصل اعتلاله من وجه آخر وذلك لا يسقط المعارضة أصلا ؛ بل يكون تأسيسا لنوع تقديم وترجيح من المسئول .

٥٨٩ ـــ ومنها ـ أن يقصد إلى إسقاط علة المسئول بمعارضته يريد فى الوصف على أوصاف علة المعلِّل :

مثل ـ ما قلنا فيمن اشترى عبدين فوجد بأحدهما [عيبا][(1)] ليس له ردّه مع إمساك الثانى ، فى أحد القولين ؛ لأنه تبعيض الصفقة على العاقد دون رضاه ، فلا يجوز كقبل القبض .

فقالوا فى الأصل : لأنه تبعيض الصفقة فى الإتمام ، وفى الفرع فى الفسخ ؟

فيقول أصحابنا : ليست هذه معارضة ؛ لأن عليتنا فى الفرع والأصل استقلت بوصف ، وهو تبعيض الصفقة ؛ فلا معنى لضم وصف آخر إليها ، وبمثل هذا لاتسقط المعارضة ؛ لكنه يترجح قليل الوصف على كثيره .

٥٩٠ ـــ ومنها ـ أن يقول حكم العلة متأخر عنها فى الثبوت ؛ فلا يجوز أن يكون حكما لها ، ولا هى علة له :

---

(1) زيادة ليستقيم المعنى .

مثل : قولهم فى نكاح المرأة : إن من صح بيعه صح نكاحه ، كالرجل ؟

فيقول أصحابنا : إن البيع كان قبل الشرع والنكاح تأخر عن ذلك !

وهذا لا يصح ؛ لأنهما كانا جميعا قبل الشرع على وجه واحد ؛ ثم إنا قد بينا فى غير موضع : أن علل الشرع أماراتٌ صارت كذلك بجعل جاعل فيصير الحكم فى الوقت الذى يجعل له :

ألا ترى أن الزنى كان ولا رجم .

والقذف كان ولا حد .

والطعم ، أو الكيل كان ولا ربا .

وكذلك سائر الصفات العقلية ، كانت قبل أحكامها ، ثم علقت بها أحكامها بالشرع .

٥٩١ — ومنها — أن يُعترض فى حقوق الله بأنها لا تقاس على حقوق الآدميين ، لانفصال أحدهما عن الآخر فى الوجوب :

وهذا لا يصح ؛ لأنه يجوز من الله سبحانه أن يجعل وجوب أحدهما عَلَماً على وجوب الآخر .

فإن قيل : إذا كان أحدهما لا يَتْبع الآخر ، كيف يُجعل عَلَمًا على وجوب الآخر ، أو على حكم الآخر .

قيل : متى جَعَل صاحبُ الشرع أحدَهما علما على حكم الآخر صار كذلك ، ولا معنى للقول بأن أحدهما لا يَتْبع الآخر .

غير أنه يجوز انفراد أحدهما عن الآخر ؛ وذلك لا يمنع من أن يُجعل أحدهما علمًا على حكم الآخر ، كسائر العلل والأحكام ، كيفما كانت : جاز

لصاحب الشرع جعلُها لأحكامها كما تقررت الشريعة عليها الآن .

[ل٦٧ش] ٥٩٢ — / ومنها ـ قول السائل : إذا كان الحكمان ثبتا معا ، ووردا على وجه واحد[1] ، لا يجعل أحدهما تبعا للآخر بالقياس .

كما قالوا فى اللِّعان : إنه شهادة ، لأنه لابد فيها من لفظ الشهادة .

وهذا إنما يمتنع فى الحكم الذى هو منصوص عليه .

فأما فى حكم ليس منصوصا عليه يجوز استفادته فى أحدهما من الآخر ، وإن كانا منصوصا عليهما من وجه واحد فى غير ما علم منه بالقياس .

٥٩٣ — ومنها ـ أن قالوا : الفساد لا يجعل علمًا على الصحة .

كما قالوا فى الحج : إنه لمّا وجب المضى فى فاسده وجب قضاؤُه بعد الحصر ، كحجة الإسلام .

وقد بيّنا أن ذلك جائز مالم يمنع منه ، من غير ما ذكروه مانع .

٥٩٤ — ومنها ـ أن قالوا فى مُبهم الحكم : إن ذلك لا يجوز إذا كان عند التفصيل فيه نزاع :

مثل قولنا فى الإحرام : إنه لاينافيه الموت ؛ لأنه يصح فعله عن الغير كالإسلام .

قالوا : قولكم « يصح فعله عن الغير » مبهم ، وأتريدون به الإحرام عن الصبى ؟ وذلك غير مسلم .

وقد ذكرنا الكلام فى هذا فى قلب التسوية .

فإن الحكم إذا كان مسلمًا فى الجملة ، لم يضر الخلاف فى مواضعه لأن النيابة فى الحج جائزة فى الجملة .

وهم يُجوِّزون لبعض الرفقاء أن يُحرم عن البعض إذا مات .

---

(١) فى الأصل . « أحد » .

فهذا نزاع فى التفصيل ، لا فى تلك الجملة، وذلك لا يضر بعد أن حصل الإجماع على المعنى .

٥٩٥ — ومنها — أن قالوا : قياسُ داخلِ العبادة على خارجها لا يصح ، لأن حكم من هو فى العبادة خلاف من لا يكون فيها :

ألا ترى :

الصائم وغير الصائم والحاج وغير الحاج والمعتدة وغيرها :

مثاله — ما قال أصحابنا فى قياس أبى حنيفة رؤية الماء فى خلال الصلاة — على ما قيل فى الشرع فيها ؟

وهذا لا يصح؛ لأن حكم الفعل إذا جاز أن يتفق خارج العبادة وداخلها ؛ فإن قياس أحدها على الآخر وقد علم أن الوضوء مما يؤثِّر فيه المفسد له فى الصلاة وغير الصلاة ؛ فجاز قياس حاله فى العبادة على حاله فى غير العبادة ؛

اللهم إلا أن يكون ذلك الفعل مختصا بأثناء الصلاة :

مثل — الركوع والسجود ، ونحوها ؛ فحينئذ لا يجوز لاستحالة تصوره؛ لا لأن القياس فيه على ذلك الوجه ممتنع .

٥٩٦ — ومنها — أن قالوا فى القياس إذا كان الفرع والأصل فى الحكم المطلوب على شرطين متنافيين : أن هذا لا يصح .

لأن الأصل على نقيض الفرع فيما يشترط فى حكمهما :

مثل — قياسهم طلاق المكره[1] على الرضاع بعلة أنه للتحريم ؛ فله الحكم مع الرضا والسخط ، والإكراه والاختيار ؛ كالرضاع !

فيقول : أصحته للرضاع من شرطه الصغر — وهذا الشرط ينا فى التحريم؛ فالطلاق — أو شرط الطلاق : الكبر ، والكبر ينافى التحريم بالرضاع .

فقياس أحدهما على الآخر جمع ما يتناقض ، وهذا لا يصح ؛ لأن

(١) فى الأصل : المنكره .

الفرع والأصل يجتمعان فيما جمعهما فيه من المعنى ؛ فتناقضهما فى شرطين لا يتعلق بموجب الجمع غير مؤثر ولا قادح.

لأن المعنى ـ أنه معنى محرم ؛ وذلك صحيح فيهما ، مع تناقضهما فيما ذكروه .

٥٩٧ — ومنها ـ أن قالوا فيمن ركّب العلة من أوصاف فيها كلها اختلاف بين الخصمين .

فيقول القائس عند الممانعة فى جميعها :

أنا أثبتها على أصلى ، وأدل على صحة جميعها : أن هذا لا يصح ؟ وقد ذكرت اختلاف الناس فيه ، ونصرنا قول من يقول بجواز إقامة الدلالة على كل وصف يخالف فيه ، غير أن الأحسن أن لا نختار من العلل ما هذا وصفه ! ؟

٥٩٨ — ومنها ـ أن تركّب العلة عن أكثر من خمسة أوصاف ؛ فذكر الاستاذ أبو إسحاق رضى الله عنه :

إنى لم أر من المتقدمين من زاد فى أوصاف القياس على خمسة ؛ لأنه يبعد عن الفهم والضبط !

فحكى بعض من لم يتأمل كلامه عنه أنه قال :

لا يجوز أن يزاد فى أوصاف العلة على خمسة ؛ لأن أكثر من ذلك لم يوجد فى علة من أهل العلم !

ثم قال : وهذا خطأ ؛ وهل من العلل ما تزيد أوصافه على خمسة ؟ وأضافه إلى أصحاب الشافعى رضى الله عنه .

وهذا غاية الغفلة فيما يجب فيه التنبه والتيقظ ؛ لأن أول شىء لمن أراد

[ل٦٨ ى] أن / يتكلم على الخصم ، أو ينقض له كتابا ، أن يتأمل ألفاظه ومعانيها ؛
ثم يحكيها على وجهها ؛ ثم يتكلم عليها شيئا ، فشيئا .

وهو رضى الله عنه لم يقل : لا يجوز ؛ بل قال : لم أر ؟

ولم يقل فى تعليل هذا : إنه لم يوجد فى علة من علل أهل العلم ؛
بل قال : لم أر لأحد من المتقدمين !

ثم قال : لأنه يبعد عن الفهم ، والضبط !

والأمر على ما قال ! ؟

وأما ما نقل هذا المتكلم عليه من أصحاب الشافعى ؛ وهو أنه حكى عنهم أنهم قالوا فى وجوب الكفارة على المفطر بالجماع : إنه هتك حرمة صوم رمضان بالجماع فى الفرج — مع العلم به .

ومثله — حكى عنهم أنهم قالوا فى القطع فى السرقة :

إنه من أهل الحدود ، سرق مالا محرزاً بلغ[1] نصابا لا شبهة له فيه؛ أخرجه من جميع حرزه !

وهذا الذى حكاه ليس من عادة المتقدمين ؛ بل من معناهم بسط العبارة عنه بعض من تأخر عنهم ؛ فلا يلزم ذلك فى كلامه فيما وصف عن المتقدمين ، وهذه الأوصاف فيما ذكر من العلة .

فإن زادت فى عبارة هؤلاء على الخمسة ؛ فقد جمعها المتقدمون فى خمسة على وجه يسلم عن النقض !

بأن قالوا : أفطر بجماع تام أثم فيه ؟

وقالوا فى السرقة : سرق من الحرز ما هو نصاب لا شبهة له فيه ؟

(١) فى الأصل . « أبلغ » .

فجاز تعلق القطع به .

أو قالوا : سرق من الحرز نصابا لا شبهة له فيه ؛ فوجب فيه أهل القطع على أهل القطع

فهو فى الفطر : أربعة أوصاف .

وفى السرقة : خمسة أوصاف

وهذا يدل على صحة ما قاله الأستاذ .

لأن المعترض على كلامه بالَغَ فى طلب ما يكثر أوصافه ؛ فلم يجد إلا هذا الذى حكى .

وذلك لا يزيد فى الوصف على ما قال ؛ فإن نكير بعض أهل العجز عن هذين المعنيين من المتأخرين العبارة : لا يصير عتبا عليه؛ ولا قدحا فيما قاله.

ولولا أن هذا القائل أورده فى جدل يتداوله بعض المبتدئين فى التفقه فيعبر به : لم أكن أحكيه لكيلا يتيه به على اختلاف حاله فيما صنف .

فإن من يصعب عليه فهم كلام الأستاذ ، وهو يدعى أنه ينتحل ما ينتحله من المذهب ، إذا ذهب عن هذا القدر من كلامه ؛ ثم نسب إليه الخطأ ؛ لقلة تأمله كلامَه السهل الظاهر : لم يحسن بالمحصِّل أن يحكى عنه ، أو ينتقض عليه .

وبالله التوفيق .

الفصل العشرون

فصل فى المعارضة

٥٩٩ — قد ذكرنا حقيقة المعارضة [٧٢ ت] ، وهى طريقة صحيحة فى إسقاط كلام الخصم ؛ لأنه مساواة للخصم فى مقصده على نقيض مراده ؛ فصار كالمناقضة وغيرها من أنواع الأسئلة ؛ غير أنها تصح بجنسها .

وأن تكون فى موضع دلالة الخصم ، على نقيض ما يدعيه .

حتى إذا استدل بدلالة فى مسألة من مسائل النكاح : لم يجز أن يعارضه فى إيجاب حكم من أحكام العبادات ، أو الغصوب ، أو الجنايات .

وكذا ، إذا لم يكن على نقيض مقصده : لم يمنعه من مراده ، ولا أثرت فى دلالته .

فأولها ـ معارضة الدعوى بالدعوى :

مثل ـ أن يقول : إذا أوجبتَ النية فى الوضوء ، لزمك أن توجبها فى إزالة النجاسة .

وهذا لا يُقبل حتى تُبيِّن ما يوجب ذلك .

وقد كشفنا عن مثل هذا فيما مضى ، وأن الذى يفرّق بينهما هو الدلالة ، لا صَرْف المقالة .

٦٠٠ — ومنها ـ أن يقول أحدهما لصاحبه : لو جاز كذا ، لجاز كذا .

وقد بيّنا ـ أن مثل هذا لا يلزم لأحد الخصمين على الآخر ؛ غير أنه : إن كان سائلا لم تلزمه الدلالة المفرّقة .

وإن توجه على المسئول : كان له أن يجيب عنه بما يفرّق .

وكان له أن يطالب بما يوجب التسوية ثم يتكلم عليه .

٦٠١ — ومنها ـ أن يقال : إذا جوزت كذا ؛ أو قلت بكذا ؛ فهلا قلت كذا ؟

فهذا أيضا يحتاج إلى وجه الكشف عن تعلق أحدهما بالآخر ، حتى يجاب ؛ وإلا فليس على أحدهما فيه للآخر جواب .

٦٠٢ — ومنها أن يُعارض الحجة بمثل ما ادعاه عليه حجة .

فهذا في الشرعيات على وجوه :

منها ـ أن يعارض لفظا بلفظ ؛ فإذا كان أحدهما نصا والآخر عموما ، لم يتعارضا إذا أمكن تخصيص العموم به .

وبيّنا كيفية ذلك .

وإن كانا نصين : صارا متعارضين ، وطلب فيه ما قدّمنا بيانه قبل

[ل ٦٨ ش] وإن كان أحدهما / داخلا في الآخر ، لم يتعارضا ؛ لأن التعارض مع التنافي ؟

وقد ذكرنا هذا أيضا .

وإن عارض اللفظ بالإجماع ؛ فإن كان الإجماع أخص منه : لم يقع فيه تعارض .

وإن تنافيا من كل وجه : ترك الحكم باللفظ ، على ما بيّناه قبل ؟

وإن عارض اللفظ العامّ بدليل خطاب ؛ فإن كان أخص من ذلك العام ؟ خُصّ به العام ، وإن تقابلا : ترك دليل الخطاب على ما بيّناه قبل ؟

وإن عارض اللفظ بالقياس .

فإن كان حكم القياس أخص من حكم اللفظ ، وكانا على التنافي خص العموم بالقياس ، على ما بيّناه .

وإن تقابلا من كل وجه : ترك القياس باللفظ على ما بيّناه قبل .

وإن عارض اللفظ الذى ثبت قطعا بما لا يثبت قطعا ؛ وتقابلا من كل وجه : تُرك مالا يُقطع به بما قُطع به من اللفظ ؟

وهذا معتبر فى كل متعارضين على وجه واحد ، ولا يحسن استعمال لفظ « المعارضة » فى القياس مع اللفظ ؛ لأن القياس إن كان أخص من اللفظ ؛ فلا تعارض بينهما ؛ لإمكان الجمع فيهما .

وإن كان اللفظ أخص منه، أو مثله ؛ فليس ذلك بقياس، مع منافاته لذلك اللفظ ؛ لأنه مالم يسلم عن النص ، لايقع عليه اسم « القياس » !

وهكذا تقول فى الإجماع إذا قوبل بالقياس :

لا يقال : إن القياس يُعارض الإجماع ؛ إذ لاقياس مع مخالفة الإجماع .

وإن تعلق بمفهوم اللفظ ودليله : صح معارضته بمفهوم على نقيضه ، وبلفظ فى مقابلته !

غير أنه إذا لم يمكن الجمع بينهما : سقط المفهوم باللفظ .

ويصح أن يعارض بالإجماع؛ فيسقط عند ثبوت الإجماع .

ويصح أن يعارض بالقياس ؛ فإن كان القياس أخص منه قُضِيَ بالقياس عليه !

وإن كان مثله ؟ فمن لم يقل بدليل الخطاب : كان له رَفعهُ بالقياس إذا كان مسئولا !

ومن قال بهما ؟

فمنهم من قال : يسقط به القياس، لأنه يقوم مقام اللفظ .

ومنهم من قال : يصح أن يسقط بالقياس ، لأنه من مقتضى اللفظ .

وهو بعض مقتضاه ، وإسقاطه بالقياس : تخصيصُه للفظ ، وذلك جائز .

وهو الأصح !

ومنهم — من قال : يتقابلان ؛ لأنهما معنيان أخذا من اللفظ ؛ فصار القياسان تعارضا ، طلب التقديم فى أحدهما بالترجيح .

واتفقوا — على أن شيئاً من الأدلة — وإن ضعف — لا يُعارَض باستصحاب الحال ، وعدم الدليل ؛ لأن المستصحِبَ للحال يدعى ثبوت حكم قد كان لعدم ما يوجب خلافه ؟

فإذا كان دعواه مقرونا بهذا الشرط ؛ فإذا وجد من الدليل ما يوجب خلاف ما ادعى ثبوتَه : زال ما كان شرطا فى صحة التعلق به على زعْمه ؛ فلم يبق ما يعارضه شىء .

وإن تعلق بالإجماع : لم يتصور معارضته بمثله فى خلاف حكمه ؛ لأن الإجماعين فى شىء واحد على حكمين متنافيين فى عصر واحد : محال . وفى عصرين أيضا : محال .

اللهم — إلا أن يكون العصر الأول قد اختلفوا ، واستقر إجماعهم على الخلاف ؟ فإجماعٌ من العصر الثانى — على أحد القولين — والمنعُ من القول بالثانى ؟

منهم — من قال : لا يتصور هذا أيضاً ؛

ومنهم — من قال : يتصور ؛ لأنهم فى هذه المسألة بعضُ الامة مع الفريق الذين قالوا بقولهم ؛ لأن الفريق الثانى من العصر الأول : يخالفهم ؛ وبعض الأمة لا تجب لهم العصمة ؛ فجاز أن يتصور منهم الإجماع على خلاف الحق .

٦٠٣ — وقد تتصور الدعوى من كل واحد من الخصمين بثبوت الإجماع على صحة ما يدعيه ؛ لكن يثبت أحدهما أو لا يثبت واحد منهما ؛ فيسقطان جميعا .

وإن عُورِض المتعلِّق بالإجماع بلفظٍ : نُظِر في اللفظ ؛ فإن لم يثبت بطريق يُقطع به : سقط ذلك في مقابلة الإجماع .

وإن ثبت بطريق يُقطع به ؟ فإن أمكن تأويله بالإجماع ، وترتيبه على على الإجماع : زال التعارض .

وإن لم يمكن الجمع بينهما .

— نُظر في طريق الإجماع .

— فإن يكن على وجه لا يوجب القطع : حُكم بسقوط الإجماع .

— وإن يكن طريقُه القطع : استُدِل بالإجماع على انتساخ اللفظ بما يصح به النسخ ؛ وإن لم يحدّ باسمه .

وإن عورض بالقياس ، وكان القياس فى معنى النص وطريقه مقطوع به ولم يكن طريق نقل الإجماع على القطع : حُكم بزوال الإجماع .

[ل٦٩ ى] وإن كان طريق الإجماع / على القطع : سقط القياس ، واستدللنا بالإجماع على انتساخ ما منه أُخذ ذلك القياس ، إن لم يقبل الجمع بينه وبين الإجماع ، بزيادة أو نقصان ، وإن لم يكن القياس فى معنى النص : سقط فى مقابَلَةِ الإجماع ، بكل حال .

وإن تعلق بالقياس : صح إسقاطُه بالنص والإجماع ، ودليل الخطاب على ما بيناه ، وصح معارضته بقياسٍ مثله ، وصح أن يعارض فى الأصل والفرع ، على ما بيّناه من القول بالفرق .

وإن تعلق استصحابُ الحال: صح إسقاطه بكل نوع من أنواع الأدلة؛ وصح معارضته بمثله على ما بيّناه قبل .

ومتى زاد لاستصحابه ما قوى به استصحابَه على استصحاب صاحبه: سقط باستصحابه : استصحابُ صاحبه .

وقد تكون تلك التقوية ببعض أنواع الأدلة ، أو ببعض أنواع الترجيح .

ومتى تعارض تواتران فى خبرين : كان حكمهما كما [لو][1] سمعهما من الرسول مشافهة .

- إما فى حالين ؛ فيطلب الناسخ والمنسوخ عند تعذر الجمع .

- وإما فى حالة واحدة ؛ فلا بدّ فيهما من وجه يصح الجمع بينهما فيه ، لاستحالة تهافت كلام صاحب الشرع .

ومتى كان فى أحد المتعارضين ما يوجب القطع عليه من إجماع أو تواتر ، أو غير ذلك : وجب به سقوط مالا قطع فيه ، على ما بيّناه قبل !

وبالله التوفيق .

(١) هنا سقط لفظ أشير إليه فى الهامش ولكنه غير واضح ، ولعله : « لو » كما أثبتنا .

الفصل الحادي والعشرون

فصل في أحكام المعارضة

٦٠٤ — اعلم [(١] أن المعارضة : ضرب من المناقضة [١)] وهى أقوى أنواع المعارضات ؛ فكل مناقضة معارضة ، وإن كان ليس كل معارضة مناقضة .

وذكرنا حقيقة المعارضة (٧٣ ت) .

وقد قيل : هى إلزام الجمع بين أمرين للتسوية بينهما فى الحكم ، نفيًا كان أو إثباتا !

وقيل : إنها إلزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره .

أو بأن يُجْرِى علةَ قول فيما أجراه فى نظيره .

ومتى ألزمَ أحدُ الخصمين صاحبه إجراء علته فى موضع يمتنع من إجرائها فيه وهو يجريها فى نظيره ؛ فقد ناقضه من وجه ، وعارضه من وجه .

ومتى عارض دليله بآخر ؛ أو عارض دعواه بنقيضها ؛ أو دليله بقلبه عليه فى الاستدلال به فى غير الوجه الذى استدل به مدعيه ؛ فذلك معارضة ، لا مناقضة .

فهذا فرق ما [(٢)] بين المناقضة والمعارضة .

ومن الفرق بينهما :

أن المعارضة بالدليل على الدليل تصح ، والمناقضة لا تكون بالدليل .

ومن أحكام المعارضة : أنها سؤال صحيح .

(١ـ١) فى الأصل : « أن المناقضة ضرب من المعارضة » .

٢ ـ يوجد هنا سقط غير واضح أشير إليه بالهامش : ولعله « ما » وهو ما أثبتناه

وأنكر قوم صحتها .

والدليل عليه أنها استفهام ؛ لأنك إذا [1] عارضت الدعوى بمثلها فعبارتك أن تقول :

إذا قلت كذا ؛ فهلا قلت فى مثله كذا ؛ ولِمَ فرّقت بينهما وهما نظيران ؟

وإن عارضته فى العلة بمثلها سألته عن الانفصال عنها ، أو التقديم بالترجيح .

وإذا كان استفهاماً صحيحا ، كان سؤالا صحيحا ؛ إذ ليس السؤال إلّا عين الاستفهام .

ولأن المعارضة إظهار مثل ما ادعاه المستدل .

أو مثل ما قاله ليقول به ـ إن كان ما ابتدأ ـ أو أورده : صحيحاً مقولا به .

حتى إذا امتنع من القول بما عورض به لفساده قضى على ما ابتدأ به بفساده ـ أو أتى بفرق يوجب تصحيح ما اختاره ، وإفساد ما امتنع عنه ، مما قيل إنه مثله !

ولأن المعارض كالمناقض ؛ لأنه أتى بمثل ما تعلق به فى خلاف حكمه ، فيمنعه به عن إجراء دليله إذا لم يقل بحكم ما عُورض به ، لأن خَتَنَ [2] الشىء يقوم مقامه .

٦٠٥ — وأيضاً ـ فإن الله تعالى قد أنزل فى كتابه ما دل على صحة المعارضة فى غير موضع :

---

(١) ساقط فى الأصل والإشارة إليه بالهامش غير واضحة ، وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا.

(٢) فى الأصل : « حقن » .

مثل ـ قوله تعالى : « فَأْتُوا بِسورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ » [من الآية ٢٣/٢]؛ فدعاهم إلى المعارضة فى نحو من هذه الآية : دل على أنها صحيحة فى إفساد ما يدعى دلالة .

ولأن المعارضة لو لم تكن صحيحة فى إفساد مايدعى من الأدلة لم تقم المعجزة دلالة على صحة الرسالة ؛ لأن أحد أركان[1] المعجزة الصحيحة : أن يتعذر معها المعارضة ، حتى إذا لم يتعذر : عُلِم أنها مَخْرقة غير دلالة !

ولأنه، لاسؤال ولا جواب : إلا وتمامه يكون بتحقيق معنى المعارضة فيه، وإن كان على غير لفظ المعارضة؛ لأنا ذكرنا:أن المعارضة، والتعارض إنما أُخذا[2] من التمانع والمنع ؛ فمن ردها ؟ رَدّ سائر أنواع الأدلة والأجوبة .

فإن قيل : المناظرة سؤال ، أو جواب ؛ للتصحيح ، أو الإفساد .

[ل ٦٩ ش] فإن كان ما استدل به المسئول ، أو المستدل : صحيحاً / وبان صحته : وجب الانقياد له ، وإن كان فاسداً : وجب بيان فساده ؟

وليس غير هذا شيء يقال : إنه مناظر به ؟

قيل : لعمرى ، إذا بيّن المعترض بأن شيئا يقول المستدل بفساده : هو مثل ما استدل به ؛ فقد بيّن فساده ، لأن الصحيح لا يقاومه الفاسد، فيلزمه إما ترك ما قاله ، لأنه ترك مثله ، أو الفرق بينهما .

وهذا هو المناظرة ، وهو جواب ، أو سؤال .

إذا ثبت هذا ، فالذين قالوا بصحة المعارضة : اختلفوا فى صحة معارضة الدعوى بالدعوى .

---

(١) فى الأصل : « الأركان » .
(٢) فى الأصل : « أخذ » .

٦٠٦ — فمنهم من قال : ذلك لا يصح ؛ وبه قال أبو هاشم (٧٤ ت) .

وعن الجبائى (٧٥ ت) أنه أجازه ؛ لأنه قال فى بعض كتبه فى الرد على المجسِّمة : إذا ثبتَّه[1] جسما فثبتْه[2] مؤلَّفا ! (٧٦ ت).

وقد صار إليه الكعبيُّ أيضاً .

وقد ذكرنا أن الأمر فيه مريب ؛ غير أنه يصح فى موضع يكون إحدى الدعويين نظير الأُخرى ، ولا يجمع بينهما المدعى فى المصير إليهما ؛ فيطالَب بالفرق ؛ فتكون مطالبة بإقامة الدلالة الموجبة لتصحيح ما ادعاه، وإفساد ماردّه ؛ فإذا فعله المدعى كان فرقه أبلغ من الدلالة المفردة .

لأن ذلك الفرق دلالة لتصحيح قوله ، وفساد قول خصمه ؛ فإذا كان التصحيح دون الإفساد مقبولا معيَّنا كان مع بيان الإفساد لمذهب الخصم أولى بالقبول والصحة .

وقد يكون فى بعض المواضع الدعوى بالدعوى واجبا ، كفريقين يكاثر عددها يتنازعان فى حكم بالنفى والإثبات، أو الصحة والفساد فيدّعى أحد الفريقين لصحة مايصير إليه العلم الضرورى فى مقابلة خصمه بدعوى الضرورة ، على عكس دعواه ، وفى العقليات منه كثير . وفى الشرع قد يتفق قريبا منه ، وإن لم تكن الدعوى على الضرورة :

كقول أهل الكوفة : إن الشهادة على عتق العبد لا نحكم بها مع إنكار العبد والسيد لتلك الشهادة ، فيقابَلُ بمثله فى الأمة .

فيقال: الشهادة على عتق الأمة يجب أن لا يحكم بها مع إنكار السيد والأمة لتلك الشهادة !

(١) فى الأصل : بينه . (٢) فى لأصل : فبينه .

وأبْيَنُ منه دعواهم : بأن صلاة الكافر إيمان ؛ لأن الصلاة تُنافى الكفر ، فيقابَل :

بأن صلاته لا تكون إيمانا ؛ لأن الكفر ينافى الصلاة .

٦٠٧ — وقد تكون معارضة الدعوى على العموم والإطلاق :

بأن يقول : إن صح الأول صح الثانى — وإن فَسَدَ الأول فسد الثانى :

مثل — أن يقول لهم : إن حَرُم التفاضل فى كثير البُرِّ والتمر : حَرُم فى القليل — وإن لم يَحْرُم فى القليل لم يحرُم فى الكثير .

ومتى كان أحد الأمرين فى الحكم كالآخر ، وفرّق أحد الخصمين فى المذهب والدعوى بينهما عُورض دعواه بالآخر .

كالدهرى (٧٧ت) — إذا ادعى تركيب الحيوانات ، والسموات ، والأرضين من غير صانع ،وأحوجَ سائر الصنائع إلى صانع ؟عُورض إحدى دعوييه بالأُخرى ؛ فتسقط دعواه الأُولى بالثانية .

وقد تكون هذه المعارضة لإسقاط السؤال ، لا مطالبة للحجة بالتفرقة.

مثل — أن يقول لخصمه : إذا جاز عليك الخطأ فى استدلالك ؛ فما أنكرت خطأك فى جميع مذاهبك ؟

فتعارضه من نفس سؤاله : بأنك — أيها السائل يجوز عليك الخطأ فيما تصير إليه وتسأل عنه ؛ فيسقط سؤاله ؛ لأنه يَردُ مثلُ السؤال عليهما ؛ فلا تسأل للخصم إلا بما صار به سائلا نفسه ؟ فيسقط بهذه المعارضة سؤاله ، ولا يكون به إلا طالبا حجة .

وقد تكون المعارضة لطلب الشناعة ، لا لطلب الحجة :

مثل — قولهم : هل نجسان يجمع بينهما ! فينقلبان طاهرين ؟

فيعارضهم ـ بأن : هل رأيتم نجسا يؤخذ منه بعضه ؛ فيصير الباقى طاهراً ؟

كالبئر الذى ينجس ماؤها بفأرة ؛ فإذا نزح منها عشرون دلواً ؟ صار الباقى طاهرا ـ فحين كان كثيراً كان نجساً ، وحين قلّ كان طاهرا ؟

٦٠٨ — وقد تكون المعارضة لإسقاط السؤال بإيجاب التسوية فى مسألة واحدة على النقيض :

كقولهم : إذا أجزتم السَّلَم حالا ؛ فهلا أجزتم الكتابة حالا ؟

فيقول : وإذا أجزتم الكتابة حالة ؛ فهلا أجزتم السلم حالا ؛ وإن أوجبتم الأجل فى الكتابة ، فهلا أوجبتموه فى السلم ؟

قلنا : وإذا أوجبتم الأجل فى السلم ، فهلا أوجبتموه فى الكتابة ؟

ومثله ـ قولهم : إذا رجع البائع على المفلس فيما باعه ؛ فهلاّ رجعَ المحتال على المحيل إذا مات المحال عليه مفلسا ؟ قلنا لهم : وإذا رجع المحتال على المحيل إذا مات المحال عليه مفلسا ، فهلا رجع البائع فى عين ماله بثمنه إذا وجدها عند المفلس ؟ / [ل٧٠ى]

ومثله ـ قولهم : إذا أوجبتم الترتيب فى الوضوء ؛ فهلاّ أوجبتم فى قضاء صلوات يوم وليلة ؟

قلنا لهم : إذا أوجبتم الترتيب فى قضاء الفوائت ؛ فهلاّ أوجبتم فى الوضوء ؟

وهذا جارٍ فى كل مسألتين اختلف الخصمان فى كيفية الفرق بينهما ـ حتى إذا ألزم الخصم صاحبه التسوية بينهما فى حكم ؛ فقد ألزم ذلك نفسه .

وقد ذكرنا المعارضة لطلب التفرقة .

٦٠٩ — وقد تكون المعارضة لإقامة الدلالة :

مثل ـ أن يتفق الخصمان على صحة أمر ، أو فساده ؛ ويختلفان في مثله؛ فيُلزمه الخصم بالدلالة على حكم ما يتفقان فيه ؟

وذلك ـ ما يتفق مع مالك على صحة صلاة النفل في الكعبة ، ويخالفنا في صحة الفرض فيها ؛ فلزمه صحة الفرض بالدلالة ؟

فيقول ـ كل بقعة صحت فيها النافلة صحت الفريضة كسائر البقاع الطاهرة ، وعكسها المكان النجس ؛ فمتى صحح إحداها ألزمته الأُخرى وإذا أفسد إحداهما ألزمته فساد الأُخرى ، فتكون مُلزماً له التسويةَ بينهما ـ إما في النفي أو الإثبات ـ ومُعارضاً لأحد الأمرين بالآخر ؟ !

٦١٠ — وقد تكون المعارضة معبرة بزيادة ، أو نقصان :

فالنقصان : مثل ـ أن يقولوا إذا أوجبتم صلاة المغرب ؛ فهلّا أوجبتم الوتر لاشتراكهما في قدر الوتر .

ووجه النقصان فيها ـ أن المغرب وجبت ، لأنها فريضة ، والوتر نقصت عن هذه الدرجة ؛ فلا تكون لها درجة الوجوب كالنوافل ! ؟

وأما الزيادة ـ فكقولهم : إن الثلاثَ من الطلقات إذا عادت بالزوج الثاني إلى الزوج الأول بأن تعود به دون الثلاث إليه أوْلى ؛ لأن ما رفع الكل فيرفع[1] البعض أوْلى !

ووجه التعبير فيه[2] أن الثلث الرافع لا يرفع ؛ وإنما يرفع الثابتَ ـ إما الكل أو البعض ـ وبعد الوقوع انتفاء وعدم ؛ لا كل ولا بعض ؛

(١) في الأصل : فيرفع .

(٢) هنا لفظ ساقط في الأصل غير واضح في الهامش وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

كالحدث إذا رفع الكل ـ إذا كان جنابة بالغُسل ـ أو البعض لا يرفع ثانيا ما رفع به أولا ـ لا الكل ولا البعض ـ .

وكذلك النجاسة ، إذا رُفعت لا ترفع ثانيا ، لا البعض ولا الكل ؛ فبالمعارضة غيّر الأصل ؛ فلم يصح قياسه للفرع عليه !

ثم عندهم قد يرفع الكل ما لا يرفع البعض ؛ كالمأمومة عندهم ترفع كل الدية ، ولا ترفع ما قل منها ، وقد توقع بلفظ البينونة الطلاق الثلاث ولا توقع به دون الثلاث ، وتدرأ باللعان كل الجَلَدات ؛ ولو جلد الأكثر لارتفع اللعان الثاني بالمعارضة ، مع كونها مُغيِّرة منقوضة على ما ترى .

وقد تكون المعارضة بالإبدال :

كقولهم ـ إذا أوجبتم على التائب من الردة قضاء الصلاة والصوم فأوجبوا قضاء الحج .

ووجه التبديل فيه أنا إذا أوجبنا قضاء عما ترك، فلا يجب لأجله قضاء ما لم يترك !

والعجب ـ أنه كيف يقضى ما أداه مسلما، ولا يقضى ما تركه مرتدًّا !

٦١١ — وقد تكون المعارضة منقولة عن موضعها ؛ فتكون فاسدة :

كقولهم ـ إذا سمّيتم النبيذ المطبوخ خمراً ، فإن كان الخمر هى التى فى الأصل ؛ فهلا سمّيتم نبيذ التمر : ماء ، لأن أصله الماء ؟ !

ووجه كونها منقولة ـ أن الخمر سمى : خمراً ؛ لأنها تُسكر وتُخامر العقل والمطبوخ من النبيذ بهذه الصفة ، فاستحق اسم : الخمر .

ونبيذ التمر كخلّ التمر ؛ وخلّ التمر لا يسمى : ماء ، كذلك التمر ، وإن مازجها الماء ؛ كما لا يسمى واحد منهما : تمرا ، وإن كان أصلها التمر .

٦١٢ — ومن المعارضة ما يلزم لزوما لا يصح فيها الفرق يجرى مجرى الضرورة فى المنع من التفرقة ؛ كالتسوية بين عين الدابة – فى الغرامة – وبين سائر أعضائها، ومنعنا إياهم من الفرق بينهما فى مقدار الغرامة .

ومنعنا إياهم من التفرقة بين رجلها ويدها فى إهدار الجناية ؟

ومنعنا مالك من التفرقة بين(١) حمار العاضى وحمار الشوك فى مقدار الغرامة ، وغير ذلك مما يكون بعضها كالبعض فى كل الأحكام ؛ فيلزمه التسوية فيها على وجه تمتنع التفرقة .

فسمى هذه المعارضة : المعارضة اللازمة بما يجرى مجرى الضرورة .

وبالله التوفيق .

وهذه المعارضة ، تسمى : معارضة النظير بالنظير .

لأن عين الدابة نظير يدها ورجلها !

وكذلك : تقدير مسح الرأس بالربع : نظير تقدير مسح الُخف بذلك؟

وكذلك : قدر الدرهم من النجاسة فى العفو عن وجوب غسلها :

[ل ٧٠ ش] / نظير قدر الدرهم فى موضع الحدَث ؟

فوجب الجمع فيها : إما فى النفى ، أو الإثبات .

فأما الفرق بينهما ؛ فمن المحال ؛ كاستحالة الفرق بين المِثْلين من جميع الوجوه ، وبين الجنس وجنسه ، وبين الشيء وعينه ! ؟

ومن المعارضة : ما يكون على البعض والكل :

كقولنا : إن القصاص إذا لم يجز بين الحر والعبد فى الطرف : لم يجز بينهما فى البدن ؛ لأن البدن : هو جملة الأطراف .

وعلى عكسه : المرأتان إذا جرى القصاص بينهما فى البدن : جرى

---

(١) هنا إشارة إلى سقوط لفظ . واللفظ غير واضح بالهامش يقرب أن يكون « ذنب » ولعلها زيادة بقلم قارئ متأخر لاختلاف الخط . والسياق متسق . ويمكن قراءة النص بلا هذه الزيادة .

فى الطرف ؛ لأن البدن : جملة الأطراف ؛ وجملة الأطراف ، هى : البدن .

٦١٣ — وقد تكون المعارضة بإلزام الأصل على الفرع ؛ وبإلزام الفرع على الأصل :

كقولنا لهم : إذا أوجبتم القطع فى سرقة الطنبور الذى قيمته : عشرة دراهم ؛ فأوجبوا فى مصحف قيمته : مائة ، بل ذلك فى الممدوح المحسّن أولى منه فى المذموم المحرم .

وقد تكون بإيجاب رفع أصل الأصل :

كقولهم : بأن الزيادة على النص نسخ مع المنع عن القول بدليل الخطاب ؟ !

وقد تكون العلة بحكم مخصوص ؛ فلا يلزم عليها إيجاب حكم آخر : كإيجاب تحريم كل مسكر – سوى الخمر – لا يلزم عليه تفسيق مُستحِله وردّ الشهادة بشُربه قبل السكر؛ لأن لكل حكم منها علة على الاختصاص.

ولو عارض المستدِل فيما استدل به بأمر ، لا يقول بذلك الأمر هذا المعارض :

مثل: أن يعارض من لا يقول بالقياس: قياسَ منه يثبته، أو يعارض دليله بدليل الخطاب، وهو لا يقول به ، والمستدل قائل به ، هل تقبل منه هذه المعارضة ؟

– اختلفوا فيه :

فمنهم من قال : يقبل ذلك ؛ كما لو نقض علته بما لا يقول به المورِدُ للنقض .

وكذلك : لو نقض استدلاله بمسألة يقول بها المستدل ، ولا يقول بحكمها المورد النقض .

ولأنه إذا فسد ما استدل به مايفسد به دليله عنده ؛ فقد ظهر فساده عنده ، والاستدلال بما ظهر فساده عنده : ممنوع بكل حال ؟

٦١٤ — ومنهم من قال : لاتقبل هذه المعارضة ؛ وللمستدل أن يقول : إنما أقول بما عارضْتنى به ، إذا لم يقترن به ما يرفعه ، ويفسد به : من إجماع وغيره ، وقد اتفقتُ أنا وأنت على فساد هذا الذى عارضتَنى به ؛ لأنك لا تقول به ؛ وأنا تركته لما هو أقوى منه ، فإجماعُنا على فساده يمنعنى من القول به ، وما استدللتُ به : دليل صحيح فى نفسه ، لم يقترن به ما يرفعه .

٦١٥ — ومنهم - من قال : له ذلك فى إفساد ما استدل به المسئول ؛ وليس له ذلك فى إثبات ما نفاه المسئول ، إذا كان مذهب السائل إثبات ما نفاه المسئول من الحكم ؛ لأن ما يفسد الدليلُ به لا تشرط فيه الصحة فى نفسه ؛ بل إذا أمكنه إفساد ما تعلق به المسئول ، ولو بالظلم والرم : كان له ؛ لأن القصد ظهور فساده - إذا كان فاسداً - فبإيش ما أظهر الخصم فساده : صار الفساد ظاهراً ، وامتنع التعلق به .

فإما أن يثبت على نقيض قوله بما لا يراه المسئول دليلا ؛ فليس بقادح فى دليله ، ولا مُظهر لفساده ؛ فبان الفرق .

وعن أحكام المعارضة ما ذكرنا : من وجوب المساواة بين المتعارضين ؛ حتى إذا كان أحدهما لفظاً مفسّرا ، والآخر مُجْمَلا : لم يتعارضا ؛ وهكذا فى المعانى .

وإذا كان أحدهما نصا ، والآخر مُجْمَلًا : لم يتعارضا .

وإذا كان أحدهما لفظا ، والآخر معنى : لم يتعارضا ؛ وإن جاز تخصيص أحدهما بالآخر .

وقد كشفنا عن هذه الجملة بأوضح من هذا فى الفصل قبله ؛ فلا معنى لردّه ! ؟

٦١٦ — وأما المعارضة فى الأقاويل ، فصحيحة : إذا أراد تصحيح مذهبه بفساد ما سواه من الأقسام والمذاهب ؛ حتى إذا عارض قوله ومذهبه بمذهب لا يقول به : فسدا جميعا ، كمعارضة الفاسد بالفاسد .

٦١٧ — ومن أحكام المعارضة ـ أن من ادعى علما بمقالة ضرورة ؛ أو دلالة يعلم خصمه : أن الأمر بخلاف ما يدعيه : جاز لخصمه أن يعارضه ، فيدعى العلم فيه بخلاف دعواه ، وعكسها ؛ حتى إذا لم يجد فصلا : عاد إلى الطريق المرسوم فى الجدل والنظر ! ؟

٦١٨ — ومن المعارضة ـ أن يعارض تعجبا به عن علته بتعجب على عكسه :

مثل ـ أن يقولوا : هل رأيتم وضوءا يصلح لفريضة من الصلوات دون فريضة ؟ !

عُورض ـ بأن هل رأيتم وضوءا يصلح لوقت دون وقت ؟

وكذلك ـ إذا قالوا : كيف يعرف القائف ولداً تدعيه امرأتان ؛ حتى يحكم به لإحداهما ؟ !

فيعارض ـ بأن كيف يكون الولد الواحد تلده امرأتان ؛ حتى يُحكم به لهما ؟

وقد مضى فى القلب من هذا ما يُغنى ؟

وقد يعارَضُ السؤال بمثله ؛ لإسقاطه :

[ل ٧١ ى] مثل ـ / أن يقول : لماذا تعبدنا الله تعالى بخمس صلوات ، دون الست ؟ أو بركوع وسجدتين ، دون أن يتعبدنا بركوعين وسجدة ؟

ولماذا خُصّ شهر رمضان بالصيام ، دون غيره ؟

ولماذا كانت النُّصُب فى الزكوات على هذه المقادير ؟

ولماذا أوجبَ الإيمانُ ، أو الطاعة ، أو العبادة الفلانية ؟ ؟

كل هذه أسئلة يقع فيها التعارض والقلب .

والأصل — أن لله سبحانه أن يوجب العبادة والطاعة ، وله — ألّا يوجب ، وإذا أوجب فله أن يوجب ما شاء من غير حُجّة ولا اعتراض — خلافاً لقوم من المُلْحِدة ، والقدرية : يضربون الواجبات على الله سبحانه وتعالى حسبما يضربه كذلك سبحانه على عباده .

ولهذا لا يغير من هذا نوعا من السؤال ، إلا وينقلب ذلك السؤال بنقيضه وعكسه ؛ بحيث لا يجد السائل فصلا بين ما يَسأل وبين ما يُعارض من نقيضه وخلافه .

٦١٩ — وقد تكون المعارضة بذكر ما ينافى قولَه فيما استدل به أحد الخصمين :

كقولهم — إن الخلّ يزيل النجاسة ؛ لأن الخمر حين انقلبت خَلًّا طهرُ وعاؤها .

فيُعارض — بقولهم : إن الخلّ يصير إذاً من الْمُزَال به النجاسة ؛ وذلك نجس — على أصلك — فهذا الأصل نافَى هذا الدليل وعارضه .

وإذا استدلوا — فى نبيذ التمر بخبر ابن مسعود رضى الله عنه ؟[1]

عُورضوا — بقولهم — إن خبر الواحد يسقط بقياس الأُصول .

وذلك مع القول بالمنع من الوضوء بنبيذ التمر .

وكذلك — خبرهم فى القهقهة فى الصلاة[2] .

(١) وردت أحاديث بصيغ أخرى فى خمر التمر : راجع ابن حنبل ١ / ٢٢٨ ، ٢ / ١١٨

(٢) راجع النسائى فى « أحدث فى الصلاة » : سهو : ٥ وابن حنبل ١ / ٣١٩ / ٣٧٩ / ٤٢٠ / ٤٢٤ / ٤٣٨ / ٤٤٣ .

وخبر – اختلاف المتبايعين المذكور فيه قيام السلعة [1] .

وخبر – إيجاب ربع الدية بالجناية على عين الدابة[2] .

وغير ذلك – من الآحاد التي تمسكوا بها في مواضع قياس الأصول بخلاف تلك الآحاد من الأخبار .

فإما – أن يتركوا هذه الأخبار لمخالفتها لقياس الأصول ؛ أو يتركوا الإنكار علينا في :

خبر المصرّاة[3] .

وخبر المجلس[4] .

وخبر المساقاة[5] .

وخبر المفلس[6] .

وقد تكون المعارضة – بإبطالها في إيراد مثلها ؛ نحو :

أن يقولوا لنا – في الشهود إذا رجعوا عن الشهادة على القتل فقالوا : لاقود عليهم وإن تعمدوا في الشهادة بأنه لايخلو :

إما إن صدقوا في الشهادة – أو كذبوا :

فإن صدقوا ؛ فلا قود عليهم

وإن كذبوا في الشهادة ؛ فالولىّ هو الذى تولى القتل ظلماً ؛ لاهُمْ .

فيجب أن يكون القود على الولى لاعليهم .

(١) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٣٧٤

(٢) راجع البخارى وصايا ٦ – فرائض ١٠ –أبو داود : زكاة ٥ –طلاق ٤٢ – الترمذى : قيامة ٢٣ – ابن ماجة : زكاة ٤ – مالك في الموطأ : زكاة : ٢٣ ابن حنبل ٤ / ٣

(٣) ورد بصيغ أخرى واجع ابن حنبل ١٩/٤ / ٣ / ٤٠٥ ، وابن ماجة :تجارات ٦٨

(٤) انظر هامش رقم ٩ من صفحة ٢٥٦

(٥) انظر هامش رقم ٤ من نفس الصفحة السابقة الذكر .

(٦) انظر هامش رقم ٦ من صفحة ٢٥٦

فيعارضهم بمثله فى الدية :

فيقول — إن صدقوا فى الشهادة ؛ فلا دية عليهم .

وإن كذبوا فيها ؛ فالقاتل غيرهم ؛ فينبغى أن تكون الدية على القاتل، أو على عاقلته — دونهم .

فإن امتنع دليلهم فى الدية : امتنع بمثله فى القود . لأن أحدَهما نظيرُ الآخر .

فيصح التعارض بينهما — على ماذكرنا .

٦٢٠ — وقد تكون المعارضة — بأن يقول — قولى فيما أردت كقولك فيما لاتقول به من أمثاله :

نحو أن تقولوا — إذا قلتم : سجودُ السهو قبل التسليم ؛ فإذا سها بعد سجود السهو قبل التسليم : سجد أربعا ؟

فنقول — قولنا فى هذا كقولهم فى السهو بين سجدتى السهو : إن أوجبتم لذلك سجود السهو : زدتم فى عدد السجود ؟

وإن لم توجبوا غير السجود الأول : لم نوجب نحن — أيضاً — زيادة على ماقُلنا .

٦٢١ — وقد يعارض — فيما أوجب على الخصم تعجبا بمثله — فى قول الأُمة — أو قوله فى مذهبه :

مثل — أن يقولوا : إذا أجزتم دخول الأجل فى بيع الشىء بجنسه الذى لاربا فيه : أدى إلى أن يكون الشىء الواحد: ثمنا ، ومثمنا ؛ وعِوَضاً، ومُعَوَّضاً — فى عقد واحد ، وذلك لايجوز ؛ لأنه لو استلم ثوباً فى ثوب إلى أجل ، وحلّ الأجل، وكان المسلم فيه كرأس المال فى الصفة والقدر، وغيرهما جاز أن يسلمه إليه ؛ فيكون عوضا ، ومعوضاً فى عقد واحد .

فيُعارضه ـ بقوله مع الأُمة فيمن دفع زكاته إلى الساعى ، ثم صار من أهل الصدقة : كان للساعى أن يصرف إليه ما أخذه منه .

وكذلك ـ لو دفعها بنفسه إلى الفقراء ؛ ثم افتقر ، وصار ذلك الفقير الذى صرف إليه الزكاة غنيًّا ـ مع بقاء تلك الصدقة التى أخذها منه : كان له ـ عندهم ـ دفعها إليه ؛ لفقره .

فكان معارضا بهذا ـ لما قالوه فى السلم .

٦٢٢ — وقد تكون المعارضة بوجه يأخذه من تلك المعارضة ـ على وجه العكس ـ بحيث يكون أظهر من نفس ما ابتدأ به :

مثل ـ أن يقولوا : إذا لم يلزم المجتهد ـ فى يوم عرفة ـ الإعادة ـ مع يقين الخطأ فى فوات الوقت : لم يلزمه الإعادة ـ مع يقين خطأ القبلة .

[ل٧١ش] عارضناهم ـ بأن المخطىء فى مكان الوقوف / يلزمه الإعادة بالاتفاق ؛ فبأن يلزمه الإعادة فى يقين الخطأ فى القبلة أولى ؛ لأن الخطأ فى المكان أشبه بالخطأ فى المكان من الخطأ فى الزمان .

٦٢٣ — وقد يعارضه ـ بأن يوجب عليه مثله ـ فى موضع لا يعتبر ما أوجب به حكمه الذى ادّعاه :

مثل ـ أن يقولوا : إن المرأة تغسل الزوج الذى مات عنها فى عدتها ؛ لأنها بالعدة فى بقية النكاح .

عورضوا ـ بأنه يجب أن يغسّلها إذا ماتت فى العدة ـ وإن كان قد خالعها ، أو أبتّ طلاقها قبل الموت .

وكذلك إذا قالوا فى الصبىّ إذا قتله المشركون فى المعركة : لا يترك غسله بحكم الاستشهاد ؛ لأنه لا تكليف عليه ؟

عورضوا بالمرأة قُتلت فى المعركة ، حتى يسقطوا عنها حكم الشهادة إذ لاتكليف عليها بحق الجهاد .

٦٢٤ — وقد تكون المعارضة لا على جهة الاستقامة ؛ فإذا وقع الكشف بأنها على غير الوجه : سقطت :

مثاله : قولهم فى الإجارة على الحج :

إن الإجارة إذا بطلت على عمل الصلاة بطلت على الحج ؛ إذ الصلاة من جملة أعمال الحج ، وهى ركعتا[1] الطواف .

فإذا قلنا : إن الصلاة إنما بطلت إذا أفردت متبوعة مقصودة بالإجارة ، ولا يجب بطلانها إذا دخلت فيها تبعا ، لا قصدا .

كالنيابة فى الصلاة مفردة مقصودة متبوعة : باطلة ، وإن كانت غير باطلة إذا أُدخلت فى النيابة تبعا للحج .

وذلك أيضا : كاللبن فى الضرع ، والحمل فى الجوف ، والقطن فى الجبّة : يدخل جميع هذا فى العقد ، وإن استحال إفرادها به .

وهو أيضا : كالمزارعة على الأرض والبياض التى بين النخيل على الانفراد : غير صحيحة ، وإن صحت فى المساقاة على النخيل تبعا .

٦٢٥ — وقد تكون المعارضة ، بأن يوجب على الخصم أن يكون المصير إلى مايقوله المبتدئ بالإلزام ـ فى مذهبه ـ أولى :

مثاله : قولهم : إذا كانت الزكاة متعلقة بالمال ، لا بالذمة ؛ فبتلف المال يجب سقوطها ؟

قلنا لهم : هى متعلقة بالذمة ؛ كزكاة الفطر ، والعشر .

---

(١) فى الأصل : ركعتى.

وقلنا لهم : أنتم بما قلناه أولى ؛ فإنكم اعتبرتم فى الزكاة : صفة الذمة وهى البلوغ والعقل، ولو تعلق بالعين لاستوى فيها البالغ والعاقل، والطفل، والمجنون ، والمسلم والكافر ؛ كالجناية على رقبة العبد : حقها من كل أحد فى العين على السواء .

٦٢٦ — وقد تكون المعارضة ، بتقويم مايورده الخصم؛فيسقط بذلك التقويم كلامه عن الأصل .

مثل : أن يقولوا فى منع الطلاق بإيقاعه على اليد والشّعر : إن أكثر ما فى الطلاق المضاف إليهما : تحريم الاستمتاع بهما ؛ وهو كتحريم الاستمتاع بهما عند قطعهما عن الجملة ؛ فلا يوجب تحريما فى الجملة الباقية ، وسقوط هذا بمعارضه يوجب تقويم هذا .

أو يقال : لو أوقع الطلاق على العضو والشعر ، بعد الفصل والقطع : لم يقع ، وإن حرم بالفصل ! ولو حرم الاستمتاع بهما متصلين بالبدن : حرم بالجملة ؛ كذلك وقوع الطلاق عليهما — على الاتصال — يوجب وقوعه على الجملة !

٦٢٧ — وقد تكون المعارضة،بحيث إذا حررها المستدل يتأكد بها دليل المستدل:

كاستدلالنا فى سقوط نفقة المبتوتة بخبر فاطمة بنت قيس : أن زوجها أبتّ طلاقها،فأمرها رسول الله عليه السلام أن تعتد فى بيت ابن أم مكتوم، ولم يجعل لها : سكنى ، ولا نفقة ، وفى بعضها : إنما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها[1] .

---

(١) راجع مسلم طلاق : ٣٦ ، ٤٦ وأبو داود : طلاق ٣٩ — الدارمى طلاق ١٠ وابن حنبل ٦/٤١٢ .

فإذا قالوا لنا : إن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لعلها نسيت ، أو غلطت[1] .

قلنا ـ أنكر عمر رضى الله عنه روايتها نفى السكنى ؛ لأن الكتاب أوجب السكنى ، لا النفقة ـ والنبى عليه السلام أمرها أن تعتد فى بيت ابن أم مكتوم ؛ لِذَرَابةٍ كانت فى لسانها ، واستطالتها على أحماء زوجها .

فإذا قال عمر رضى الله عنه فى السكنى : لا ندع كتاب ربنا ، وليس فى القرآن ذكر النفقة ؛ كان ذلك تنبيها على الفرق بين النفقة والسكنى مؤكداً للاستدلال بروايتها فى سقوط النفقة لا معارضا لها .

٦٢٨ — وقد تكون المعارضة بحيث إذا كشف عنها المبتدئ بالدلالة يصير على المورد لها :

كقولهم ـ إن الحر إذا ملك اثنتى عشرة طلقة على أربع نسوة : ملك العبد نصفها ستة على امرأتيه ـ والكشف فى كونه دلالة على المورد : أن التسوية بين العبد والحر ـ فى الطلاق ـ لامرأتيهما باطل؛ لأنك إذا ملكت العبد فى الحرتين ست طلقات جعلته كالحر ؛ وإنما يتحقق التنصيف وسقوط التسوية : بأن الحر / إذا ملك من امرأته ثلاث طلقات ، أن [ل٧٢ى]
يملك العبد نصفها ـ طلقة ونصف ـ ثم يكمل النصف طلقة ، فتصير طلقتين؛ فبهذا البيان صار ماقالوه حجة عليهم .

٦٢٩ — وقد تكون المعارضة ـ بتفصيل الأحكام عليه فيما يستدل به المستدل ، فيصير مااستدل به دلالة عليه عند التفصيل للأحكام :

كاستدلالهم ـ فى إباحة وطء الرجعية بإثبات حكم الإيلاء والظهار واللعان والنفقة والسكنى والإرث :

(١) راجع ابن حنبل ٤٠٦/٥ فياورد عن الوهم والنسيان .

قالوا : إذا بقيت هذهِ الأحكام فيها بقى حِل الوطء فيها ؟

فيُفَصِّل عليهم هذه الأحكام ، ويقول :

ـ أما السكنى ، والنفقة ، فواجبتان عندكم للمبتوتة ، والوطء محرّم .

ـ وأما الإرث ، فالمبتوتة وارثة ـ إذا كان الطلاق فى حال المرض ، وهى فى العدة حال موت الزوج ، وحِلُّ الوطء مرتفع .

ـ واللعان ـ يكون فى الموطوءة بالشبهة لنفى الولد ـ وليس حل الوطء ولا الزوجية .

ـ والإيلاء والظهار ، موقوفان على الرجعة وعدمها ـ إن لم تكن رجعة لم تثبتا ، وإن حصلت ثبتا ، فكان ذلك فى الزوجية ، لا فى الرجعية .

وذلك ـ كإسلام أحد الزوجين فى دار واحدة : وقف النكاح على العدة والوطء حرام !

فصار هذا التفصيل من قول الكل موجبا لسقوط ذلك الاستدلال على ضرب من المعارضة ، وهى دلالة مُسقطة لما استدل به الخصم .

٦٣٠ — وقد تكون المعارضة ـ بضرب من المقالة بنوع من الفُرقان بين الأصل والفرع ، فيوجب سقوط علة الخصم :

مثالُه ـ قولهم : إذا صح الأذان مع حضور أهل الجماعة : صحت الخطبة مع فقْد حضور أهل الجمعة ؛ فلا يكون الاجتماع شرطا فى صحة الخطبة؟

قلنا لهم : إذا كان الأذان لا يكون إلا لإعدام القوم على الانتشار والتفرق ليجتمعوا : وجب أن يكونوا عند الأذان متفرقين غير حاضرين فيتحقق مالأجله سمى الأذان : أذانا ـ والخطبة : مخاطبة للحاضرين ؛ وذلك يوجب اجتماعهم وخصوصهم ليحصل تحقيق ماوضع لفظ « الخطبة » له

فى المخاطبة ؛ وكانت هـــذه المعارضة مسقطة لتلك الدلالة على هذا النوع من التفرقة .

وهذا ـ مثلُ ما قلنا فى تحقيق الحوَالة والضمان بأن لفظ « الحوالة » لنقل الحق ؛ فإذا انتقل لم يَعُد ، والضمان للضم ؛ فأوجب الجمع بينهما فى توجيه المطالبة !

٦٣١ — وقد تـكون المعارضة ـ بأن يبين أن ما استدل به يفضى بمستدله إلى فساد لا يجد منه الخلاص أبداً ، والمستدل يقر عند البيان من المعارض أنه يلزمه ذلك الفساد أبداً إلا بترك قوله واستدلاله :

كاستدلالهم ـ فى أن الـكافر يشترى العبد المسلم ، ثم يباع عليه لإزالة الصَّغار عن المسلم .

فيقول لهم : إذا بيع عليه جاز لـكافر آخر أن يشتريه كذلك أبداً ، فيبقى فى الصغار من تملّك الـكافر له إلى أن يموت ؛ وذلك تحقيق لإلزام الصغار والمذلة للمسلم إلى الأبد ما عاش؛ وذلك يسقط فائدة إزالة يد الـكافر عن المسلم لإزالة المذلة والصَّغار .

٦٣٢ — وقد تـكون المعارضة ـ بالـكشف عن استحالة ما يقوله فى الشريعة أو فى العقول :

مثل ـ إلحاقهم ولداً بأمّين ؛ فأىّ دليل تعلقوا به فى ذلك ؟

عُورضوا ـ بمنع الشريعة والعقول لذلك ، على جهة الاستحالة .

فإن المرأتين يستحيل ولادتهما ولداً واحداً ، وما استحال عقلا لم يُركّب عليه الحـكم شرعًا ؛ فـكانت هذه الاستحالة واقعة فى معارضة كل دليل ينصبونه فى هذه المسألة ، فيكشف عن فساد مقالتهم ، وسقوط دلالتهم فيها .

ومثله ـ إلحاق نسب رجل من امرأة طلقها فى مجلس العقد ؛ ومتى ورد على المجيب أو المستدل ، من المعارضة ، أو الإلزام ما لزمه قبوله فاعتذر عنه بما يوجب امتناعَه من الالتزام والمعارضة ، لم يسقط بالعذر ما لزمه ؟

وهكذا ـ لو استدل على فساد ما لزمه من خصمه لم ينفعه استدلالُه ـ بل عذره ـ واستدلاله آكد عليه ما لزمه ؛ لأنه إنما ألزمه ذلك على دليله ، أو على مذهبه ما لا يقول به ؛ فإن يستدل على فساده أو يعتذر عنه لم يتبين بذلك العذر والاستدلال انتفاء الإلزام عن مذهبه ودليله وإنما ينفعه أن يترك ذلك الدليل، أو المذهب الذى يلزم عليه ما ألزم أو يلتزم ما ألزم، فأما أن يمتنع عن الالتزام وترك ما ألزم عليه / بعذر ـ أو فرق ـ فلا ينفعه ذلك . [ل٧٢ش]

وبالله التوفيق .

الفصل الثاني والعشرون

باب الترجيح

وبيان وجوهه وأقسامه

٦٣٣ — قد ذكرنا حقيقة الترجيح (٧٨ ت) والكلامُ بعده في إثبات صحته عند تعارض ما يصح فيه التعارض من أدلة الشرع وغيرها .

وذلك صحيح عندنا، ثابت في الجملة ، وأنكره من لا عِبْرَة بإنكاره.

والدليل على صحته وثبوته - في الجملة - ما تقرر من اتفاق العقلاء والعلماء على تقديم الأمر على غيره بفضيلة يَختص بها أحدهما :

ألا تراهم - يُؤثرون أقرب الأُمور إلى المطلوب عند الاشتباه وأخصها بالصواب عند الالتباس ؛ فيقدِّمون في مهماتهم تدبيرَ أحسن الناس رأيا وفي معرفة ما غاب عن حواسهم: أصدقَهم خبراً ، وأوثقهم قولا، وأسدَّهم حالا - وما هذا إلا صَرْف الترجيح .

وهكذا يفزعون عند معرفة أحوال الناس، وتقديم بعضهم على البعض إلى الاختصاصات، ودقائق الزيادات ؛ في حُسن الفضل وكمال الحال، وهو الفزع إلى عين الترجيح ، ومَنْ أباه لم يدخل في جملة الفضلاء ، ولا عُدَّ في زمرة العقلاء .

٦٣٤ — ثم إنهم قدّموا الأقرب إلى المحسوسات ، والمشاهدات ، على الأبعد منها والأقرب إلى الضرورات على الأقصى منها .

وفي مَنْعه: مَنعٌ لما هو أصل الشرائع، وقوانين الأدلة، ولا سبيل إليه بعد تقرر الدين والشريعة .

٦٣٥ — ثم إن أرباب الشريعة فى الصدر الأول إلى من انتهت بهم الشريعة من الأعصار يفزعون إلى التقديم بالأولى فى معانيهم وأدلتهم ؛ وإذا وجدوا سبيلا إلى التعلق بالأقوى من الأدلة: تركوا له الأضعف والأدنى فى الرتبة؛ وذلك ظاهر لمن شاركهم فى العلم والتصرف فى أنواعه .

ألا تراهم كيف يقدمون عند التعارض قول من عرف بباطن العدالة على من لم يُعرف إلا بظاهر العدالة ، ومن عَرَفه المُزَكِّى بالعدالة على من لم يعرفه .

وقدموا تزكية من يَخْبُرُ باطن الحال على من لا يخبُرُها .

وقدمتِ الشريعة شهادةَ البعض على البعض ، حتى قدمتْ شهادة الرجال على النساء ، والأحرارِ على العبيد، والبالغين على الصبيان، والعدول على الفساق ؛ وأرباب المروءات على أهل الخلاعات .

٦٣٦ — ثم إنهم فزعوا عند الإشكال فى الرواية[1] والتعارض فيها إلى السكون والركون إلى قول الأعدل ، والأوثق .

فعلىٌّ بن أبى طالب (٧٩ت) رضوان الله عليه كان يستعمل الاحتياط وهو صدرُ الأمة ـ بعد الثلاثة ـ فلا يَقبل الرواية إلا مع الحلِف .

ويقبل قول الصدِّيق (٨٠ ت) ، ومن وثق به من الصحابة رضى الله عنهم بلا خلاف .

وكان مَن قبله يقبل الرواية عن النبى عليه السلام بلا يمين ويقول : من استحل الكذب فى الشريعة على الرسول ، كيف لا يستحل اليمين الفاجرة .

---

(١) فى الأصل : « الرواة » .

وكان عمر رضوان الله عليه يقدم الرواية فى بعض الأماكن بكثرة العدد الذى [1] يوجب العلم [1] .

فتوقف فى رواية أبى موسى (٨١ ت) حديث الاستئذان [2] ، حتى استظهر بمعرفه عن أبى سعيد الخُدْرِى (٨٢ ت) فقبله عنهما .

٦٣٧ — ثم إن الشريعة والأمة شرطت فى الشهادة من العدد مالا يوجب العلم ترجيحا له على ما انفرد من العدد ؛ حتى إن بعض العلماء رجح فى الشهادة بكثرة العدد ، ووجد للشافعى رضى الله عنه ذلك فى بعض أقاويله .

وهذه كلها رجوع إلى الزيادة فى غلبة الظنون .

وهل هذا إلا الرجوع إلى محض الترجيح .

٦٣٨ — ثم إن عليا كرم الله وجهه رجح بالحظر والاحتياط للفرج ، حين خالفه عثمان رضى الله عنه فى الجمع بين الأختين وقالا : أحلتهما آية ، وحرمتهما آية [3] .

وقدم زيد رضى (٨٣ ت) الله عنه قياسه للمكاتب على العبد على قياس على رضوان الله عليه على الحر بمشاركة المكاتب العبد فى أحكام الحدود ، والإرث ، والشهادة .

ثم إن جمهور الأمة — بل كلهم — فزعوا فى كثير من الأحكام إلى التقديم بالقُرعة .

واستبشر [4] صاحب الشريعة بحكم القافة وتقديم النسب به .

---

(١) فى الأصل : « لا يوجب العلم » .

(٢) ورد حديث فى استئذان ازوجة فى الانتقال : راجع مسلم طلاق ٤١ — ورد حديث فى الاستئذان فى دخول البيت راجع مالك فى الموطأ : استئذان ٢ ، ٣ .

(٣) « وأن تجمعوا بين الأختين إلا ماقد سلف » ، ٢٣ — النساء .

(٤) اللفظ فى الأصل يخلو من التنقيط .

فمن ردّ الترجيح ، ورغب عنه ـ مع ما قصصناه عليه ـ خلع نفسه عن جملة أهل العقول والشريعة . وذلك غير مرغوب فيه .

وبالله التوفيق .

٦٣٩ — فإن قيل : كيف تقدمون المقالة على المقالة بالترجيح ، وعند تعارض الأدلة لم تبق دلالة لسقوطها بالتعارض ؟ وموضع النزاع إذا تعارضت الأدلة بقى بلا دليل ، والترجيح غير دليل فى نفسه ؟ فوقع التقديم حينئذ لصرف المقالة بما ليس بدليل ؟

قيل : لسنا بالترجيح نثبت موضع المنازعة ؟ لكنا نقدّم به عند التعارض فى الأدلة بعضا فيسقط به سواها ؛ لاختصاصه بزيادة انفرد عنها [ل ٧٣ ى] ما / عارضه :

وذلك ـ كتقديمنا بعضَ البينات عند التعارض فيها باليد وباطن العدالة .

وكتقديمنا بعض أهل الاجتهاد بزيادة الفضل والآلة على بعض العلماء فى الخلافة ، والإمامة العامة .

٦٤٠ — فإن قيل : هذا يوجب عليكم تقديم بعض النصوص على بعض عند التعارض ؟

قيل : هذا سؤال يتفرع على القول بالترجيح ؛ فإن قلت به : أريناك وجه الأمر فيه ؛ وإلا فهو ساقط عنا عمن ينكره أصلا ؛ على أن الترجيح إنما يدخل حيث لا قطع ، ولا له مدخل فى أدلة العقول او إذا تعارض النصان قطعنا على انتساخ أحدهما بصاحبه ؛ والترجيح لا يظهر الناسخ عن المنسوخ ، والترجيح لتغليب الظن ؛ فلا يصار به إلى بيان الناسخ عن المنسوخ .

٦٤١ — فإن قيل أليس يجوز النسخ بخبر الواحد لمثله ـ وإن لم يعلم الخبر على القطع ؟

قيل : مالم يقطع بالتاريخ تأخر الناسخ لم يُنسخ به أيضاً ؛ ولا قطع فى النصين مع فقد التاريخ ؛ فبالترجيح لا يقع القطع ؛ ولأن الترجيح إنما يدخل فى المتقابلين بعد نهاية الاجتهاد فيهما ؛ ولا اجتهاد فى النصين إذا تقابلا ، ومع فقد الاجتهاد محال الترجيح .

٦٤٢ — فإن قيل : إذا لم يكن الترجيح فى نفسه دلالة ؛ كيف صير ماليس بدلالة عند التعارض دلالة ؟

قيل : الترجيح ليس يُصيِّر ماليس بدلالة دلالة ؛ لكن عند التعارض التبس عين[1] الحجة بما ليس بحجة ؛ والترجيح زيادة انضافت إلى أحد المتقابلين ، وصار وصفا فيه ؛ فأخرج الآخر عن أن يقابله ؛ فسقط مايوهم مقابلته له ؛ فبقى دلالة بلا مقابل يقدم به قولُ صاحبها .

وأيضا ـ فإنه لايمتنع أن ينضاف ماليس بحجة إلى ماليس بحجة ؛ فيصير الجميع حجة :

كأبعاض الأدلة وأجزائها يصير الجميع بالاقتران والاجتماع حججاً وأدلة ـ وكذلك قد لاتفيد الحروف معانيها ، وبالجمع تفيد .

وكذلك ـ المركبات بأجزائها على الانفصال لايحصل المقصود ويحصل بالاقتران والاجتماع .

وأيضاً ـ فإنا قد ذكرنا أن اليد تُخرج المنفرد عنها عند التعارض عن أن تكون بيِّنة .

وكذلك ـ الشاهد الواحد ينفرد عن اليمين فلا يعتد به ، ويعتد به مع اليمين عند من رآه معتدا به معها .

(١) فى الأصل : غير .

وكذلك — القَسامة مع فقد اللَّوْث لاتفيد ؛ فإذا قارنها أفادت وذلك أكثر فى العقول والشريعة من أن يحصى — وهى كأنها أيضا أدلة على صحة الترجيح .

٦٤٣ — فإن قيل : وهل يثبت الترجيح بما لاتثبت به الحجة ابتداء ؟

قيل : منهم من لم يره ترجيحا ، إلا أن يكون مما يصح حجة ابتداء .

واحتج — بأنه كالمزكى ؛ فإن لم يكن آكد من الشاهد لم يجز تراجعه عنه :

قال — ولأن موضع النزاع عن التعارض عرى عن الدلالة واحتاج إلى بينة ؛ ولأن تقديم إحدى الدلالتين آكد من إثبات حكم الحادثة ؛ لأن فى التقدم إثباتَ الحكم والدلالة جميعا .

وبالدليل يثبت أحدهما ، فبأن يكون دلالة أولى .

ومنهم — من قال يجوز الترجيح بما لايمكن إثبات الحكم به ابتداء ، لأن دخوله للتقوية وتغليب الظن ؛ وذلك يحصل بما لا يكون دلالة فى نفسه كاللَّوْث فى القسامة وغيره مما ذكرناه قبل .

وأيضاً — فإن الترجيح ليس لإثبات الحكم ، ولا لإثبات الدلالة ؛ لكن يمنع غير الدلالة أن تساوى ماهو دلالة ؛ وهو كالتعديل ؛ ليس لإثبات الحق ولا ثبوت الشهادة ؛ لكنه لسقوط طعن الخارج فيه .

وأيضا — فإنه للتقوية؛ فهو كاليد مع البينة يسقط بها معارض البينة ، فمن قال بهذا اختلفوا ؟

٦٤٤ — فمنهم من قال: وإن جاز الترجيح بما لايقوم به الاحتجاج فيجب أن يكون بحيث لو حاول المرجح به أن يجعله حجة لقدَرَ عليه ؛ ولولاه لما امتاز ماصلح للترجيح عما لايصلح له ؛ فيكون فيه بُطلانه أصلا .

ومنهم ـ من قال يجوز وإن لم يصلح للاحتجاج بوجه : كالاحتياط والحظر والنقل عن العادة والمرسل .

وقول الواحد من الصحابة رضى الله عنهم ، مع فقد الانتشار عند من لايراه حجة ، وربما زاد من منعه ترجيحا إذا لم يصلح الاحتجاج؛ بأن قال فى المرسل : إذا لم يصلح للاحتجاج لا يصلح للترجيح .

ولهذا لم يستحسن الشافعى رضى الله عنه مرسل غير سعيد (٨٤ ت) .

واستحسن مرسل سعيد ؟ لأنه مما يتكلف الاحتجاج ؛ فإنه وجد أكثر مراسيله مسندا ، وفى غيره على خلافه .

٦٤٥ — وأما الاحتياط : إذا لم يقع فيه التناقض ، وعمّ الباب : يصلح للاحتجاج / لأن الاحتياط ثمرة الخوف ؛ وخوف الهلاك أصل التكاليف [ل ٧٣ ش] فكذلك الحظر فيه ارتكابه خوف الهلاك .

وأما ترك المعتاد والنقل عنه بالشريعة ؛ فهو نسخ للشريعة .

وأما قول الواحد من الصحابة رضى الله عنهم : فمن لم يره حجة ، لم يره ترجيحا ، تارة لهذا ، ورآه أخرى ، لقربه من الاحتياط؛فإن الصحابة أخص بموضع الحجة وصاحب الشريعة ؛ فلا يؤمن التفريط فى تركه حجة قارنها قول من له هذه الدرجة فى الفضيلة .

٦٤٦ — ثم الدليل على هذه الطريقة ماقدمنا من أن الترجيح كالتزكية والمزكى لابد من أن يكون فى موضع الحجة ، وإن لم يكن فى إثبات المدعى فيه حجة .

واختلف القائلون بجواز الترجيح بما لايصلح أن يكون حجة فيمن رجح دليله بدليل آخر يكتفى به فى المسألة :

فمنهم من جعله منقطعا ، واحتج بأنه منتقل إليه عند تعذر نصرة ما ابتدأ به ، لولا المعارضة ؛ والانتقال انقطاع .

والصحيح أنه غير منتقل بل هو مخرج لدليله بهذا الثانى عن مساواة غيره له ، وهو كمن استشهد بعدْلَيْن فى دفع طعن الخصم فى شهادته لم يكن تاركا للاستشهاد بهما ، وإن زكاهما غيرهما .

كذلك تزكية دليل لدليله ، والشهادة له بمثل شهادته لا يكون صاحبه به تاركا له ، ولا منتقلا عنه .

٦٤٧ — فإن قيل : كيف قولكم فى الترجيح باستصحاب الحال والاستحسان ؟

قيل : من رآهما حجة ، فلأن يراه ترجيحا أولى ، ومن أباهما فصَل بين الاستصحاب والاستحسان؛ فجعل الاستصحاب مرة ترجيحا، ومرة لا، وقال : الاستصحابُ اعتمادٌ على صرف المذهب والدعوى مع وجود النزاع، والترجيح بالدعوى محال .

ومن رآه ترجيحا قال : لأنه استند إلى أصل يمهد قطعا ـ ولا أقل من أن يوجب تغليب الظن لقوة أحد المتعارضين ـ والأولُ بالصواب أولى ؟

وأما الاستحسان ، فإن كان المراد به المشهور من مذاهب أهل الكوفة فلا يصلح للترجيح .

وإن كان المراد به ما يقولونه أحيانا من أنه القول بأقوى القياسين ؛ فإن أحداً لا يأباه حجة وترجيحا ؟

ويبعد أن يكون مرادهم هذا ؛ لأن الأمة أجمعت على أن مسألة تسمى القول بالاستحسان : اختلف العلماء فى صحته ؛ فمن عيّنه فى موضع لا تختلف فيه الأمة بأنه صحيح يجب على كل مسلم القول به ؛ فقد خالف الإجماع السابق ؛ وذلك لا يجوز .

٦٤٨ — فإن قيل : ما قولكم فى حكم المسألة إذا تعارضت فيها الأدلة والترجيح هل صار ذلك الحكم مشكوكا فيه كما قال أهل الكوفة فى سؤر الحمار ، لما تعارض القياسان فى طهارته ونجاسته ـ وكان القياس فى نجاسته بأنه لا يؤكل لحمه لا لحرمته ، مع إمكان الاحتراز من سؤره فكان نجسا كسؤر الكلب ـ وفى طهارته نص الرسول عليه السلام على علته حين قال فى الهرة : إنها ليست بنجسة إنها من الطوافات عليكم[1] ـ وفى بعضها : هى من ساكنى البيوت ؟ .

وهذا المعنى موجود فى الحمار ـ وكان ترجيح علة النجاسة بالحظر ، وترجيح علة الطهارة ، وبيان صاحب الشريعة نص عليها ؛ فعند تعارض القياس والترجيح صار السؤر مشكوكا فيه .

قيل : قولنا فى الترجيح : إذا وقع التعارض ، كقولنا فى دليلين تعارضا طلب زيادة ترجيح ، أو دلالة غيرها ، أو وجب التوقف على ظهور دلالة ؛ فإن الحوادث لا تَعْرَى عن الأحكام ، ولا تتكافأ فيها الأدلة ، سيَّما على قول من لم يصوّب كل مجتهد ـ ولسنا نقول : لله شريعة فيها حكم مشكوك لكل مسلم ، أو كونه مشكوكا حكم من أحكام الله سبحانه ؛ بل الشكُّ من العباد لا يُوجب قصرَ حكم الله سبحانه على شكهم ؛ بل حكم الله سبحانه فى الحادثة أحدُ ما شكُّوا فيه ، وتردَّدوا عليه ـ وذلك [ل٧٤ى] معلوم عند الله تعالى وضَمِنَ لمن[2] كلفه التمكين من الدليل / ومن معرفة الدليل ؛ لاستحالة التكليف مع فقد الدليل ؛ إذ التكليف إقامة

(١) أخرجه أبو داود : طهارة ٣٨ والترمذى : طهارة ٦٩ والنسائى : طهارة ٥٣ ، مياه : ٩ وابن ماجة : طهارة ١٣ ، ٣٢، وابن حنبل ٥/٢٩٦ ، ٣٠٣ ، ٣٠٩ .
(٢) فى الأصل : « لم » .

الدلالة على ما كلف ؛ فعلى من كلِّف المصير إليه أن يمعن النظر إذا كان من أهل الاجتهاد ، فإنه يظفر بالدليل ويستبين الحكمَ مع التوفيق .

وفى طهارة سؤر الحمار أدلة ظاهرة نَصَبها الله سبحانه سوى ما ذكرنا يصادفها من بلغ محل الاجتهاد مع التوفيق ليس هذا موضعُ ذكرها .

٦٤٩ — فإن قيل : فالوصف الذى به يختص الترجيح مختص بماذا ؟ بالحكم أو بالدليل ، أو بالمستدل ؟

قيل : لابدّ من أن يكون للترجيح تأثير وتعلّق بالحكم ، أو بأحد الدليلين ؛ فهذا وجه اختصاصه بكونه ترجيحا لما هو ترجيح له ؛ فبعد هذا يجوز أن يكون نصفه فى الدليل أو نصفه فى ناصب الدليل أو نصفه يكون فى تأويل الدليل .

٦٥٠ — واعلم أن الترجيح لايدخل فيما يوجب العلم والقطع ؛ وإنما يدخل فيما يوجب العمل دون العلم ؛ لأن دخوله عند التعارض للتقديم ، وما طُلب فيه العلم استحال فيه التعارض حتى إذا حصل التعارض عُلم أن الدليل غيرهما .

وأيضا فإن الترجيح لتغليب الظن وذلك محال فيما كلف فيه العلم .

وأيضاً فإن الترجيح لتقريب الأمارة إلى المطلوب ، وما يُطلب فيه القطع لا يُكتفى فيه بالتقريب .

٦٥١ — فإن قيل : فهل يجوز ترجيح مذهب على مذهب ؟

قيل : ترجيح مذهب على مذهب هو تقديم قول على قول وذلك يقتضى دلالة ؛ لأنه حكم وقع فيه النزاع ، فيُستبان منقوضُ[1] أحد القولين وثبوت الآخر بالدلالة وتستوى فيه مسائل القطع ومسائل الاجتهاد ؛ فإذا صحّ أحد القولين بالدليل فقد ترجّح على الآخر .

(١) فى الأصل : « منقوط » .

٦٥٢ — فإن قيل : فهل يجوز ترجيح صاحب مذهب ومقالة على صاحب مذهب ومقالة تخالفه ؟

قيل : يكون ذلك على وجهين :

أحدهما : ترجيح أحدهما على الآخر بتفضيل مسائله ومذهبه وتقديمه بالتصحيح عن الأدلة على مقابلة غيره ، وهذا يتبيَّن بالكلام والنظر في كل مسألة على التخصيص والتفصيل .

والثاني : أن ترجح صاحب المقالة على آخر في الجملة فيقال : هو في الجملة أحسن مقالة من غيره ، وذلك لا يكون إلا بإقامة دلالة قاطعة ترجِّح بها مقالة على مقالة حتى يَسْقط بالمرجِّح غيرُ المرجَّح — وذلك كالشافعي (٨٥ ت) رحمه الله وأبي حنيفة (٨٦ ت) ومالك (٨٧ت) وغيرهم، فيُقطع في الجملة بالأدلة الظاهرة أن أحدهم أصحُّ قولا ومذهباً من الآخر .

وذلك كقولنا : إن الشافعي أقوى مما صار إليه من غيره .

وقد أشار صاحب الشريعة علينا به في الجملة حيث قال : « الأئمة من قريش »(١) وذلك عامٌّ في كل من يقع به الاقتداء والتأسي ؛ والنسَّابون اتفقوا على أن الشافعي «قرشي» وهو إمام لا محالة في العلم، وليس في أرباب المقالات في فروع الشريعة « قرشي »(٢) غيره .

فإن مالكا كان « أصبحيا » (٨٨ ت) من موالي « ذي أصبح (٨٩ ت) .

وأبا حنيفة من الموالي في بني تيم (٩٠ ت) .

والنخعي من النخع (٩١ ت) وهم قبيلة من اليمن القحطانية دون قريش .

وأحمد بن حنبل (٩٢ ت) شيباني من ربيعة .

(١) أخرجه ابن حنبل ١٢٩/٣ ، ١٨٣ ـ ٤٢١/٤ . (٢) في الأصل : « قرشيا » .

والأوزاعى (٩٣ ت) ومكحول (٩٤ ت) موليان .

فإذا خَصّ صاحب الشريعة « قرشيا » بالإمامة على هذا اللفظ انتفى ذلك من غيره ؛ فكان هذا دالًّا على أنه فى الجملة أولى !

٦٥٣ — وأيضا ـ فإنه قد جَمَع العلم باللغة وآثار الرسول عليه السلام .

وأقوال الصحابة رضى الله عنهم والمقاييس .

وغيرُه كلٌّ منهم إذا علم شيئا من هذا اختص به لم يَجمع إليه غيرَه، وما جَمَع الشافعى هو طرق الاجتهاد ، ومن لم يكمل فيه لم يكمل فى الاجتهاد يتقاصر فى العلم بأحكام الحوادث .

ثم إنه أول من صنف فى أصول الفقه (٩٥ ت) ، وذلك لابُدّ منه فى الفتاوى والأحكام،ثم جَمَع إليه فى كل ما فيه الخوف«القول بالاحتياط» فى العبادات ، وأحكام الفروج ، والعصوب ، وأحكام الجنايات والحدود ، فردع بإيجاب الحد عن شرب المسكر ، وعن الإقدام على الفرج الحرام بعقد الإجارة ـ وغير ذلك مما يطول الكلام بذكرها على الشرح والتفصيل ـ

[ل٧٤ش] وذلك ظاهر مشهور / فى كتب الفقه يغنى عن الإطناب منه .

٦٥٤ — فأما الترجيح فى أدلة الأحكام إذا وقع فيها التعارض بالاستعمال والترتيب؛ فإن كان فى نَصَّيْن لا يمكن ترتيبهما فإنْ عُلِم التاريخ فيهما نُسِخَ المتقدم منهما بالمتأخر ؛ وإن لم يعلم التاريخ وكانا من القرآن: أحدهما مكىّ، والآخر مدنىّ : قدم المدنى على المكىّ ؛ لأن نسخ الكتاب بالمدنيات أكثر من نسخ المدنىّ بالمكىّ .

ولأن المكىّ أقرب إلى كونه منسوخا بالمدنىّ .

وإن كانا من الآثار عن النبى عليه السلام ولم يعلم فيهما التاريخ وكان

أحد الراويين متقدمَ الإسلام ؛ والآخر تأخر إسلامه عنه : قدم رواية متأخر الإسلام لأنه أقرب إلى كونه ناسخا ؛ ولأن الغالب أنه سمع منه صلى الله عليه آخِراً .

وذلك كتقديمنا رواية أبى هريرة رضى الله عنه فى الوضوء من مسّ الذكر على رواية طلق بن (٩٦ ت) على لأنه : تأخر أبو هريرة (٩٧ ت) فى الإسلام عن طلق فيه[١] .

ولا فرق فى الجهل بالتاريخ بين أن يكون بهما أو بأحدهما .

إلا أنه إذا علم تاريخ أحدهما وكان ذلك فى آخر أيام النبى عليه السلام فقد قيل إنه يُقدم بالترجيح لا بالنسخ .

ومنهم من قال يقدم بطريق النسخ :

وذلك كما روى أنه عليه السلام قال « إذا صلى الإمام قاعداً فصلّوا قعوداً[٢] » .

وروى أنه عليه السلام صلّى بأصحابه قاعداً فى مرض موته وهم قيام — وإن لم يعلم تاريخهما ولا تاريخ أحدهما[٣] .

إلا أن الأمة عملت بأحدهما وتركت الآخر علم نسخ المتروك بالمعمول عن الإجماع .

وإن لم يكن كذلك لكن أحدهما ينقل عن العادة والآخر يبقى عليها؛ فمنهم من قال : الناقل عن العادة أَوْلَى بكل حال .

---

(١) انظر فى « مس الذكر » هامش رقم ٣ صفحة ٢٥٥ .

(٢) أخرجه أبو داود : صلاة ١٧٥ وابن حنبل جـ ٦ : ٢٦٢ ، ٢٦٥ وقد ورد الحديث بصيغة أخرى .

(٣) الحديث عدة صيغ .راجع الترمذى : صلاة ١٥١ـ ابن حنبل ١٥٩/٦ ، ٢٢٤ البخارى أذان ٦٨ ـ مسلم : مسافرين ١١٩ .

ومنهم من قال : نظر فيهما ، فإن كان أحدهما يحرّم ويبقى على العادة، والآخر يبيح وينقل عن العادة ، ففيه وجهان :

أحدهما ـ أن الناقل عن العادة أولى لأنه أقرب إلى كونه ناسخا ؛ ولأنه مفيد شرعا جديداً .

والثانى ـ أن المحرّم أولى من المبيح للناقل عن العادة لما فيه من الاحتياط.

وهذه كلها فى النصين ، والظاهرين ، إذا تعارض فيهما الترتيب ، والاستعمال واحد .

وهكذا إن اختلفت الأُمة فى العمل بهما إلا أن أحدهما منقول بطرق، والآخر بطريق واحد فقُدِّم المنقول بطرق .

٦٥٥ ـ وإن كان أحدهما وقع الاتفاق على أنه من لفظ النبى صلى الله عليه وسلم والآخر مختلَف فى كونه من لفظ النبى عليه السلام كما روى فى العتق والسعاية ؛ فما وقع عليه الاتفاق أولى .

٦٥٦ — وإن كان أحدهما يرويه أهل الحرمين أو أحد الحرمين فرواية أهل الحرم أولى بالتقديم من رواية غير أهل الحرم كالترجيع وإفراد الإقامة .

٦٥٧ — وإن كان أحدهما مما اختلفت الرواية فيه من جهة الراوى والآخر لم تختلف الرواية عن الرواى فيه قُدم ما وقع فيه الاختلاف :

كرواية على رضى الله عنه فى الاستئناف بعد المائة والعشرين فى الزكاة مع اتفاق الرواية من سائر الصحابة فى ترك الاستئناف وثبوت الاستقرار(١) .

٦٥٨ — وإن كان أحدهما مما عملت الصحابة رضى الله عنهم دون الآخر كخبر

---

(١) راجع : النسائى : زكاة ١٨ وابن حنبل ١/١١٤ حيث ورد حديث يشير إلى أنه ليس فيما دون مائتين زكاة .

الاستئناف لم يعمل به الصحابة وعملوا كلهم بخبر الاستقرار : قدم ما وقع العمل منهم عليه .

وإن كان أحد الخبرين قال به أحد الخصمين أو بعض أهل الاجتهاد ورجع إليه الخصم الآخر لامحالة فى بعض فروعه حتى لا يجد بُدًّا منه : كان المصير إلى ما اتفق عمل الخصمين عليه أولى .

وذلك كمسألتنا هذه ــ وهى مسألة الاستئناف ــ فإن من قال بالاستئناف بعد الزيادة على المائة والعشرين قال لامحالة فى مائة وخمسين بوجوب ثلاث حِقاق، ولا يستفاد ذلك إلاّ من جهة الاستقرار دون خبر الاستئناف.

٦٥٩ ــ فأما إذا كانا نصّين ولم يكن للاجتهاد مساغ ولاسبيل إلى ترك أحدهما ، فالصحيح أنه لامساغ للترجيح فى تقديم أحدهما لما ذكرنا من أن الترجيح بعد الاجتهاد ، وهاهنا لااجتهاد وأنه لايتبين بالترجيح النسخ ولا بد فيهما من النسخ وذلك محال بالترجيح ومنهم من أجازه ؛ فعلى هذا وجه التقديم فى أحدهما أحد ماقد مناه من الوجوه فى الظواهر المستعملة .

٦٦٠ ــ وقد يتعارض الاستعمال والترتيب فى الظاهرين ويشهد لأحدهما [ل٧٥ ى] / ألفاظٌ فى حكمه قُدّم بشهادة الألفاظ على الآخر : مثل قوله عليه السلام :

« من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها »[1] .

عارضه نهْيُه عن الصلوات فى الأوقات التى نُهِى من الصلاة فيها .

وقد عاضد قوله « من نام عن صلاة . . . » ظواهر وعمومات من الكتاب والسنة :

---

(١) انظر الكنز الثمين ــ حديث رقم ٢٩٣٩ عن أبى سعيد رضى الله عنه .

مثل قوله « وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ . . . » [من الآية ٤٣ / ٢] وغيره أوجب هذه المعارضة التقديم .

٦٦١ — وقد أخطأ بعض المتفقهة ومن لا عبرة بقوله من غير الفقهاء فى أن التقديم بكثرة ما عاضده من الظواهر لايجوز .

وقد بيّنا أن الترجيح لتقوية أحد المتعارضين ولا تقوية أبلغ من هذا . ولأن التقوية إذا وقع (١بها المطلوب١) فلا يقع به الاحتجاج فبأن يقع به الاحتجاج أولى .

٦٦٢ — وقد أخطأ بمثل هذا فى القياسين إذا تعارضا أن لا يقدم أحدهما (٢ على الآخر دون ما ٢) عاضده إلا بينه له ودليل فساده ماذكرنا والعمل به قال يقدم أحد القياسين(٣) بعاضده ظاهر له وهذه مناقضة لأن فى الظواهر عليه أن الظواهر حجج فلا تكون ترجيحا ثم جعلها ترجيحا للقياس ويقدم أحد الاستعمالين بموافقة قياس الأصول فى جنسه إذا كان الآخر مخالفا لقياس جنسه كالخبرين فى مسألة الاستئناف إذ الزكاة مبنية على تغيير الفريضة عند تناهى الوقص بزيادة واحد وإلا وجب توالى الأوقاص وتوالى الأوقاص مُخالف لأصول الزكوات .

٦٦٣ — وقد يكون الاحتياط مع أحدهما فيقدم به على الآخر كتقديمنا حديث خوّات بن جبير فى صلاة يوم ذات الرقاع على رواية ابن عمر فى صلاته عليه السلام(٤) بها لأن فيها حيازة الفرض قبل الرجوع إلى الصف وفيه

(١) مابين القوسين غير ظاهر بالأصل وقد رجحنا أن يكون على نحو ماأثبتنا .
(٢) مابين القوسين غير ظاهر بالأصل : وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .
(٣) فى الأصل : « القياس » .
(٤) راجع : أبو داود : صلاة : ١٧٥ ، والترمذى صلاة ١٥١ .

الاحتياط للصلاة بترك الإعراض عن القبلة وترك المشى والعمل الكثير .

وقد يكون أحدهما للإثبات فيقدم به على النفى إذا لم يكن فى النفى ما هو أولى من الإثبات كما روى أنه عليه السلام دخل البيت وصلى (١مع أنه١) دخله ولم يصل(٢) .

وكما روى أنه عليه السلام رفع اليدين فى الركوع وحين رفع رأسه من الركوع فهو مقدم على ما روى أنه لم يرفع يديه فى هاتين الحالتين(٣) .

٦٦٤ — وقد يكون أحد الظاهرين سنة والآخر قرآنا وتساويا فى طريق الثبوت قُدِّم القرآن على السنة ؛ سيما على أصل من لا يرى نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

واختلف من رأى نسخه بالسنة على وجهين .

٦٦٥ — وقد يقع الترجيح لأحد الظاهرين بقوة النقل بأن يكون ظاهر الكتاب والآخر ظاهر السنة المتواترة .

وقد قال قوم إن التواتر الذى يوجب العلم ضرورة إذا قارن سنة معيّنة مفصّلة لم تتقدم عليه الآية من حيث قوة النقل لأن أكثر الآيات النقل فى آحادها على التعيين والتفصيل بطريق الإجماع لا بطريق تواتر يوجب العلم ضرورة . وما أوجب نقله العلم ضرورة أقوى مما ثبت بالإجماع الموجب العلم استدلالاً .

وقد تكون قوة النقل بكثرة الرواة فى الخبر فيقع به التقديم .

ومن الناس من قال: هو كالشهادة كثرة العدد فيها لا يؤثر ذلك فى الخبر.

---

(١) فى الأصل : « مع ما إنه » .

(٢) راجع البخارى : إيمان ٤١ علم ١٨ — حج ٤١ ، ١١٦ ، وأيضا الترمذى صلاة ٦٣ ، ٧٦ ، ٨٤ ، ٩٢ ، ١١٠ وحج ٣٠ ، والنسائى سهو ١٧ وابن ماجة إقامة ١ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٧٢ ، والدارمى صلاة ٣٢ ، ٤١ وابن حنبل ١/٣٨٨ ، ٤٤٢ ، ٢/٥ ، ٦ ، ٨ ، ١٨

(٣) راجع : البخارى : العمل فى الصلاة ٣، ١٦ ، سهو ٩ ، وأبو داود طهارة : ١١٥، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٣٦، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨٢ .

واحتج بأنهم ما لم يدخلوا فى خبر التواتر فهو نقل آحاد وهذا غلط لأنه إذا دخل فى حد التواتر سقط ما يقابله لا أنه ترجح به بل قطع على انتساخ ما يقابله أو على سهو الراوى فيه .

وإنما رجحنا بكثرة النَّقَلة لقربه من التواتر .

والترجيح تلويح كما هو بعض التواتر وأقرب إلى العلم فكان أولى مما بُعد عن العلم ثم الشهادة حجتُنا ؛ لأنه إنما روعى فيها العدد للمعنى الذى به رجحنا أحد النقلين .

وذلك أنه تعالى قال : « أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىَ » [من الآية ٢٨٢ / ٢] .

وعلمنا فى التقوية بالكثرة أنهم أبعد عن الشهود .

وكذلك قال عليه السلام : « الشيطان مع الواحد وعن الاثنين أبعد[1] » .

وقال عليه السلام : « يد الله مع الجماعة[2] » .

٦٦٦ — وأيضاً ـ فإن للوضع الذى لا يتقوى بالكثرة فى الشهادة إذا لم يكن طريقه النقل بل يكون طريقه الحسّ حتى إذا صادف الشهادة رواية تقوّتْ بالكثرة .

ألا ترى أن شهود الشرع الكثرة وهم تقوية[3] بالإجماع .

[ل ٧٥ش] وأيضاً فإن الكثرة تقوية[3] فى الشهادة على / المواريث والأنساب والأملاك المتوارثة .

(١) أخرجه الترمذى : فتن ٧ وقد ورد الحديث بصيغة أخرى ـ انظر أيضا كتاب تأويل مشكل القرآن جـ ٣ص ٢٢٥ .

(٢) الأصل : « يد الله على الجماعة » والصواب هوما أثبتناه ـ حديث رواه الترمذى : فتن ٧ ، النسائى : تحريم ٦ .

(٣) فى الأصل . « مقوية » .

وأيضاً ـ فإن[1] الشـ (٩٨ ت) .

. . . .

على تقدير الشريعة غير مؤثرة . . . .

وأيضا فإنا مع كثير من العلماء . . . . . .

. . . عند الاختلاف . . . . . .

الصحابة إذا اختلفوا على أحد القولين للشافعى (٩٩ ت)

الآخر أننا لم نقدم . . . .

ولذلك جعل خلاف الواحد خلافا لأنه قد ينفرد . . . . .

غيره من آثار الرسول عليه السلام . . . . . .

أربابها فلذلك لم يتقدم مذهب على مذهب بكثرة .

إذ المصير إلى محض . . . .

أسكن وحسن الظن بحال الجماعة أبلغ فجاز أن يرجح ويلوح فى الحكم

. . . الإشكال ولهذا قدمنا حديث رفع . . . .

بسرة[1] فإن روايته فى الوضوء من مسّ الفرج يرويه ابن عمر (١٠٠ ت) وعبد الله (١٠١ ت) بن عمرو بن العاص وأبو هريرة (١٠٢ ت) وجابر (١٠٣ ت) وأبو أيوب الأنصارى (١٠٤ ت) وعائشة ١٠٥ ت) ويزيد ابن خالد (١٠٦ ت) وأم حبيبة (١٠٧ ت) وقوله « ما هو إلّا بضعة منك » لا يرويه إلا أبو أمامة (١٠٨ ت) وطلق بن على (١٠٩ ت) .

(١ ـ ١) توجد هنا عدة أسطر غير ظاهرة يصعب تخمينها . ولكتب بعض الكلمات التى بقيت ظاهرة حسب ترتيبها فى السطور احتراما لتركيب النص ـ غير أننا نحرص فى نفس الوقت على إثبات رأى الجوينى فى المسألة ـ وقد استقيناه من كتابه « البرهان فى أصول الفقه » [٧١٤ أصول فقه ـ دار الكتب المصرية بالقاهرة جـ ٢ ص ٣٤٦ س ١] كما نحرص على إبراز رأى الشافعى حسب ما أورده الجوينى عنه فى هذه المسألة .

وقد نص الشافعى فى « الرسالة » (١١٠ ت) على تقديم حديث عبادة (١١١ت) فى الربا على حديث أسامة (١١٢ ت) لأن حديث عبادة يرويه جماعة مثل عمر (١١٣ ت) وعثمان (١١٤ ت) وأبى هريرة (١١٥ ت) وأبى سعيد الخدرى (١١٦ ت) ولم يوجد ذلك فى حديث أسامة (١١٧ت) .

٦٦٧ — وقد يقع الترجيح بأن يكون راوى أحد الخبرين أعدل من راوى الحديث حارث الأعور (١١٨ ت) وقدمنا عليه رواية غيره لأنه عن التهمة والتلبيس أبعد والنفس إلى روايته أسكن . ولهذا قال عمر رضى الله عنه « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لعلها وهمت أو نسيت »[1] .

وقد يرجح عند تساوى الاستعمالين حديث من سمع فى حال بلوغه على حديث من سمعه فى حال صغره .

كما روى عن أبى رافع (١١٩ت) أنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حلال فقد مناه على رواية ابن عباس (١٢٠ ت) أنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حرام[2] لأن غير البالغ سمعه فى حال لو حدّث به فيها لم يُسمع منه والبالغ بخلافه ولأن البالغ يعقل ما سمع دون الصبى .

فإن قيل : فقولوا فى الشهادة بمثله ؟

قيل : لو جعله بعض الحكام باجتهاده طريقــا فى التقديم لم ينتقض اجتهادُه وحكمه .

ثم إن الشهادة إذا ثبتت لم يتوهم فيها التبديل والنسخ فجاز مفارقتها للأخبار فى هذا كمفارقتها لها فى أكثر وجوه الترجيح والتقديم .

(١) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٠٤

(٢) ورد أن النبى صلى الله عليه وسلم نكح (ميمونة) وهو محرم . راجع : ابن ماجه نكاح ٤٥ وابن حنبل ١/ ٢٢١ ، ٢٢٨ ، ٣٥٢ ، ٣٢٨ ، ٣٧ ، ٣٥٩ .

ولأن الكبير شديد العناية فيما يسمع ويتعلم والصبيان يكونون فيما يتعلمون على نفور من الطبع وعلى ما يسمعون على تله[1] فيهم .

ويرجح حديث من هو أقدم في الحفظ على من تراجع عنه فيه .

كما قدم الشافعي حديث شعبة (١٢١ت) وهشام (١٢٢ت) على سعيد بن بن أبي عروة (١٢٣ت) في خبر السراية والاستسعاء[2] لأن الاعتماد في النقل على الحفظ فقوى الحفظ في الاعتماد عليه أولى .

ويقدم حديث الأئمة والإمام عن الإمام مثل : نافع (١٢٤ ت) عن ابن عمر (١٢٥ ت) وعكرمة (١٢٦ ت) عن ابن عباس (١٢٧ ت) رحمهم الله وغيرهم على غيرهم .

ويقدم حديث من اختص بصنعة الحديث على من هو أجنبي عنها لأنه أبلغ في المحافظة على الزوايا والمعاطف وأحوال النقلة فيكون أبعد عن الغلط والتلبيس عليه في الرواية .

ولهذا قدمنا حديث الإمام عن الإمام حتى قال بعض أهل الحديث إن خبر الإمام يوجب العلم فيقع به نسخ غيره ويُسقِط غيره في مقابلته قبل الترجيح .

ويقدم بكون الراوي مباشراً لما رواه على غيره كما قدمنا حديث ميمونة (١٢٨ت) برواية أبي رافع (١٢٩ت) وكان وكيلا فيه على حديث ابن عباس (١٣٠ ت)[3] .

---

(١) في الأصل : « تلهى » .

(٢) راجع باب في السرية : أبو داود جهاد ١٤٧ ، وباب « استسعى العبد » البخاري عتق ٥ شركة ٥ ، ٤ ومسلم : عتق ٣ ، ٤ إيمان ٤٥ أبو داود عتاق ٥ وابن ماجة عتق ٧ والدارمي فرائض ٥١ وابن حنبل ٢/٢٥٥ ، ٤٢٦ ، ٤٧٣ .

(٣) انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٥٩ .

وحديث عائشة (١٣١ ت) فى القُرْء وأنه الطهر على رواية غيرها أنه الحيض[١] .

وحديث عائشة رضى الله عنها أن الحامل تحيض على رواية بعض السلف أنها لا تحيض[٢] لأن صاحب القصة أعرف بها من غيره فالنفس إليه أسكن ولذلك رجعت الصحابة رضى الله عنهم فى التقاء الختانين إلى رواية عائشة رضى الله عنها[٣] . وحين سئلت عن المسح على الخفين أحالت بالسائل على علىّ (١٣٢ ت) رضى الله عنه فقالت سلوا / عليًّا فإنه كان يسافر [ل٧٦ى] مع رسول الله صلى الله عليه[٤] ولهذا قدمنا حديث ابن عمر (١٣٣ ت) أنه عليه السلام أفرد الحج لأنه قال : كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه يسيل علىّ لعابها[٥] فيكون مَنْ هذا وصفه أعرف بحكم الحادثة وبمقتضى ما سمع ويروى .

٦٦٨ — ويقع التقديم بكون أحد الراويين أحسن مساقاً للحديث وأبلغ استقصاء : كتقديمنا حديث جابر (١٣٤ ت) فى إفراد الحج[٦] وغيره من سائر أحكام الحج على حديث غيره لأن استقصاءه واقتصاصه لأحوال الرسول

---

(١) وردت فى القرء عدة أحاديث : أبو داود : طهارة ١٠٧ ـ النسائى طلاق ٧٤ طهارة ١٣٤، حيض ٤ ابن ماجة طهارة ١٩٥ ـ وابن حنبل ٦/ ٤٢٠ ، ٤٦٤

(٢) ورد بصيغة أخرى : البخارى طلاق ٣٠ ـ نكاح ٤٤ ـ الترمذى صوم ٣١ ابن ماجه: صيام ١٢ والدارمى : وضوء ٩٧ ، طلاق ١١ ، ١٨ ، مالك موطأ طهارة ١٠٠ ، ١٠١ طلاق ٦٨ حدود : ٥ ابن حنبل ٣٧٧ .

(٣) ورد « مس الختان الختان فوجب الغسل » ، أخرجه مسلم حيض ٨٨ البخارى : غسل ٢٨ ، وأبو داود طهارة ٨٣ ، الترمذى طهارة ٨٠ النسائى طهارة ١٢٨ ابن ماجه طهارة ١١١ ، الدارمى : وضوء ٧٥ مالك فى الموطأ :طهارة ٧١ ، ٧٣ ، ٧٥ ابن حنبل ٢ / ١٧٨ ، ٥ / ١١٥ ، ٦ / ٤٧ ، ٩٧ ، ١١٢ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٦١ ، ٢٢٧ ، ٢٣٩ ، ٢٦٥ .

(٤) راجع البخارى : وضوء .

(٥) البخارى : إيمان : ٨ ، حج ٤ ، ٣٤ ، ١٠٢

(٦) انظر هامش رقم ٢ من نفس الصفحة .

وأفعاله فى الحج يدل على حسن ضبطه وتثبته واستقلاله . وهذا هو المعتمد من[1] النقل فمن كان أبلغ فيه كان بالتقديم أولى .

٦٦٩ — وتقدم رواية الأعلم والأخص بالنبى عليه السلام من الصحابة ولذلك قدمنا رواية الكبار من الصحابة على صغارهم .

ولذلك قال عليه السلام « ليلينى منكم أولو الأحلام والنهى » .[2]

ولهذا قدمنا رواية أهل المدينة على أهل الكوفة فى الأذان والصاع والوقف لأن فيهم استقرت الشريعة وهم المشاهدون لتأسيس الدين وترتيب الشريعة حتى قال قائلون « إن خلاف غيرهم لا يقدح فى إجماعهم » فكانوا أعرف بالروايات وأخص بأحكام الحوادث .

٦٧٠ — وتقدم رواية من روى سماعاً على المشاهدة على رؤية من سمع وراء الحجاب .

كما قلنا فى حديث (١٣٥ ت) بريرة[3] قدمنا فيه رواية عائشة أن بريرة أعتقت وزوجها حر على حديث الأسود لأنه أبعد من الغلط إذا كان السماع على المشاهدة وإذا كان وراء الحجاب فيدخله التلبيس والتهمة والغلط فى السماع .

٦٧١ — وتقدم رواية من لم يضطرب لفظه على رواية من اضطرب لفظه فى المتن .

كما قلنا فى حديث ابن عمر (١٣٦ ت) فى رفع اليدين : أنه أولى من حديث يزيد (١٣٧ ت) ابن أبى زياد عن عبدالرحمن بن أبى ليلى (١٣٨ ت) عن البراء بن عازب (١٣٩ ت) أنه عليه السلام كان إذا افتتح الصلاة رفع

(١) فى الأصل : « فمن » .

(٢) أخرجه مسلم : صلاة ١٢٢ ، ١٢٣ ، أبو داود : صلاة ٩٥ : النسائى صلاة ٥٤ ، إمامة ٢٣ ، ٢٦ ابن ماجه : إقامة ٤٥ ، الدارمى صلاة ، ٥١ ، ابن حنبل ١ / ٤٥٧ ، ٤ / ١٢٢ .

(٣) ورد بصيغ أخرى ، ابن ماجه طلاق ٢٩ — الدرامى طلاق ١٥ — أبو داود طلاق ١٩ ، ٢١ راجع أيضا باب « المرأة تعتق ولها زوج » : الترمذى: رضاع ٧ والدارمى طلاق ١٥ ومالك فى الموطأ : طلاق ٢٦ .

يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود[١] .

قال سفيان (١٤٠ ت) كان يزيد بن أبي زياد(١٤١ ت) يروى هذا الحديث ولا يذكر «ثم لا يعود» فلما دخلتُ الكوفة رأيت يزيد بن أبي زياد يرويه وقد زاد فيه « ثم لا يعود » وكان قد لُقِّن فتلقَّن .

وإنما قلنا ذلك لأن اضطراب لفظ الحديث على الراوى يدل على سوء حفظه وغفلته .

فمن عزبت حالته عن هذه الصفة فى الرواية لم تضطرب النفس فى قبول روايته وسكنت إلى تلقى حديثه .

ولهذا قدمنا حديث من لم تختلف عنه الرواية على من اختلفت عنه الرواية كما قلنا فى حديث أنس(١٤٢ ت) قدمناه على حديث علىّ رضى الله [عنه][٢] فى استئناف الفريضة لأنه تتعارض عنه الرواية فتسقط بالتعارض وينفرد عن المعارضة حديث من لم تختلف عنه الرواية .

ولهذا عمل أبو بكر وعمر وعثمان وسائر الصحابة رضى الله عنهم برواية أنس دون رواية غيره .

وقد جعلنا عمل الصحابة بأحد المتعارضين أحدَ وجوه الترجيح فيما مضى .

وبقريب من هذا قدمنا أقوال النبى عليه السلام على أفعاله لاختلاف الناس فى كون فعله حجة دون أقواله .

ولذلك قدمنا رواية عثمان رضى الله عنه بأنه عليه السلام قال «لا ينكح المحرم» على حديث عائشة (١٤٣ ت) وابن عباس (١٤٤ ت) رضى

---

(١) راجع البخارى ٣ ، ١٦ ، أبو داود : طهارة ١٢١ ، صلاة ١١٥، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٧٦ ، الترمذى : صلاة: ٦٣ ، ٧٦ ، ٨٤ ، ٩٢ ، ١٠٠ ، ١٦٦، ابن ماجة : إقامة . ١٠ — ١٦ الدارمى : صلاة ٢ ، ٥ ، ٦، ٨ ، ١٨ ، ٣٢، ٤١، ٧٠ ابن حنبل ١/ ٣٨٨ ، ٤٤٢

(٢) زيادة من عندنا ليستقيم المعنى .

الله عنهما أنه نكح ميمونة حراما[1] .

وقد ذكرنا أن الرواية اختلفت فى حديث ميمونة رضى الله عنها فروت مرة أنه عليه السلام نكحها وهما حلالان فجعلناه وجها آخر من الترجيح .

٦٧٢ — فإن قيل : أليس بالفعل بيّن عليه السلام مواقيت الصلاة فكيف لمن يكن آكد من القول حتى قال « خذوا عنى مناسككم » وقال « خذوا عنى خذوا عنى »[2] .

وقال « صلوا كما رأيتمونى أصلى »[3] .

وأن القول إذا طال وكثر وقع للسامع فيه اللبس وقل ضبطه له لطوله وكثرته ولا يشكل الفعل .

ولذلك قال للسائل عن أركان الصلاة « ما يمنعك أن تصلى معنا » فنبهه على التعلم بالفعل عند الاقتداء فى أفعاله ؟

قيل : هذه وجوه يَستدل بها من يجعل أفعال النبى عليه السلام حجة ولمن قال إنه يتوقف فيه من وجوه الأدلة ليس هذا موضع ذكرها .

وكيف يكون الفعل أولى من القول فى معرفة الحكم والقول يكشف [ل٧٦ش] عن حكم الأفعال والفعل / لا يكشف عن حكم القول فى معرفة الحكم بنفسه يعرف وينبىء عن الحكم .

ولو كانت الكفاية واقعة بنفس الفعل لما احتاج صلى الله عليه وسلم

---

(١) راجع باب « فى نكاح المحرم » البخارى نكاح ٣٠ ، الدارمى ١٧

(٢) جزء من حديث أخرجه مسلم : حدود ١٢ ، ١٣ وأبو داود : حدود : ٢٣ والترمذى حدود : ٨ ـ وابن ماجه حدود : ٧

(٣) تكملة الحديث السابق. انظر هامش ٢ من نفس الصفحة .

إلى قوله عليه السلام « صلوا كما رأيتمونى أصلى » « وخذوا عنى »(١)

ولذلك قال لمن أساء الصلاة : « صلّ فإنك لم تصلّ » وبقوله « لا نراك »(٢) إلى أن قال كيف أصلى ؟ فوصف له صفات أفعال الصلاة بالقول.

وأما تأكيد البيان بالفعل ؟ فأكثر العلماء على أن البيان بالقول آكد منه بالفعل .

وأيضاً ـ فإن الفعل إن كان بياناً لمجمل الكلام فإنما يقع التبيين بالأمرين بالفعل مع القول السابق .

فأما إذا تجرد الفعل لم يعرف منه حكم إلّا بحاله أو قاله والقول فى أكثر يستقل فى البيان عن غيره .

وتقدم بأن لا يروى إلّا مسنداً على ما يروى : مرة مرسلا وموقوفا ومرة مسنداً لانتفاء الشبهة عن طريق مالا يروى إلّا مسنداً فاختلف من لم يقل بالمرسل فى وقوع الترجيح به لأحد المتقابلين :

فمنهم من قال لا يقع به الترجيح .

ومنهم من قال يقع به الترجيح

وهذا الاختلاف فى مرسل غير سعيد بن المسيب (١٤٥ت) ، فأما مرسل سعيد فالأظهر أنه يقع به الترجيح .

وقد قيل : فيه خلاف ، غير أن الأشهر ما قلناه من أن لاخلاف فيه .

وبالمرسل قدمنا حديث عبد الرحمن بن عوف (١٤٦ت) وأبى سعيد الخدرى (١٤٧ت) فى سجود السهو قبل السلام برواية الزهرى (١٤٨ ت)

(١) انظر هامش رقم ٢ ، ٣ من صفحة ٤٦٤

(٢) فى الأصل : « نراك » .

حين قال : « كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم سجد فى السهو قبل السلام[(١)] .

وأما مرسل سعيد فقدمنا به رواية مَن روى أنه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال على رواية من روى أنه تزوجها وهو محرم .

٦٧٣ — وتقدم أن يكون أحد الخبرين لم يختلف أنه ليس من قبل الراوى على ما قيل فيه إنه من قبل الراوى على ما روى بشر بن نهيك (١٤٩ ت) عن أبى هريرة (١٥٠ ت) أنه عليه السلام قال : « مَن أعتق شِرْكاً له فى عبد قُوِّم عليه باقيه وإن لم يكن مال قُوِّم المملوك قيمة عدل ثم يستسعى العبد غير مشقوق عليه »[(٢)] فيقدم عليه رواية ابن عمر أنه عليه السلام قال : « من أعتق شِقْصا له من مملوك قُوِّم عليه إذا كان له مال ، فإن لم يكن له مال فقد عتق منه ما عتق ورقّ منه ما رقّ »[(٣)] .

لأن شُعْبَة وهَمّام هما أحفظ من سعيد رَوَيَا تلك الرواية ولم يَرْوِيَا السعاية فما ليس فيه هذا الإشكال أوْلى .

والصحيح أن يقال : إن قتادة (١٥١ ت) ثقة ، والزيادة عن الثقة مقبولة غير أن هَمّامًا (١٥٢ ت) وشعبة (١٥٣ ت) آكد حفظا من قتادة فقدم روايتهما لتأكد حفظهما على رواية قتادة .

فأما الزيادة فهى عن الثقة مقبولة إن[(٤)] لم يقع التقديم لأجله حتى إنه لو صح أنه من قبل الراوى حينئذ كان غيره أوْلى لأجله .

---

(١) راجع هامش رقم ٢ من صفحة ٢٢٤

(٢) ورد الحديث بصيغ أخرى. انظر : البخارى : عتق ٤ ــ مسلم إيمان ٥ ــ أبو داود : عتاق ٤ انظر أيضا : الترمذى : عتاق ١١ وابن ماجه : عتق ٨

(٣) ورد بصيغ أخرى . راجع : البخارى شركة ٥ ، ١٤ ومسلم : عتق ٣ ، إيمان : ٥٣ ، ٥٤ وأبو داود: عتاق ٥ والترمذى : أحكام ١٤ وابن ماجه عتق ٧ وابن حنبل ٢/٣٢٦، ٤٧٢ ، ٤ / ٣٧

(٤) كانت فى الأصل : إش كذا من هامش الأصل ملحقة بالمتن ، ولعل المقصود اختصار أى شىء . وإن كنا قد رأينا أن تكون : « إن » وهو ما يتفق وسياق الكلام . وهو ما أثبتناه .

ولم يختلفوا فى أن مرسل الصحابى يقع به الترجيح وإن اختلف قول من نفى المرسل فى الاحتجاج به .

٦٧٤ — فأما قول من رأى المرسل حجة فلا شبهة على قوله فى صحة الترجيح به وفيهم من يقول : المرسل آكد من المسند فإذا عارضه المسند قدّمه على المسند ، وهذا شاذ من القول :

والدهماء[1] من العلماء على أن المسند أوْلى من المرسل بكل حال .

وأما مرسل الصحابى فإنما قدمناه فى الترجيح لأنه إما أن يكون سماعاً منه عن النبى عليه السلام أو عن بعض الصحابة رضى الله عنهم وبعض الصحابة عن النبى عليه السلام .

ولهذا المعنى جعله بعض الناس حجة ، وإن كان الصحيح أنه لا يجعل حجة لأنه لو كان لأنه سمعه من الصحابة جعله حجة لزم أن يكون مرسل التابعى حجة .

٦٧٥ — فإن قيل يجوز أن يكون التابعى قد سمعه من تابعى آخر لا من الصحابى ؟

قيل : وكذلك يجوز أن يكون الصحابى سمعه ممن لم يُعرف بالصحبة أو من بعض الأعراب .

وتقدم بقول الأئمة أو فعلهم أحد الظاهرَين أو من بعض الأعراب كما قلنا فى حديث عائشة رضى الله عنها عن النبى عليه السلام أنه كبّر فى العيدين سبعا فى الأُولى وخمسا فى الثانية[2] .

ومثله روى عن أُبىّ بن كعب (١٥٤ ت) وأبى واقد الليثى (١٥٥ ت)

---

(١) المراد بـ « الدهماء » هنا : « الأكثرية » .

(٢) راجع : مسلم حج ١٤٧ والنسائى مناسك ١٣٢ وابن ماجة مناسك ٨٤ والدارمى مناسك ٣٤ وابن حنبل ٤/٤٢٩ ، ٥/٦٢ ، ٢٠٩ ، ٤٢٧ .

فقدمنا هذه الرواية بالطريقين على حديث (١٥٦ ت) حذيفة[1] أنه عليه السلام كبّر فى الأُولى قبل القراءة ثلاثا وفى الثانية بعد القراءة بعمل الخلفاء الأربعة.

وقد قال عليه السلام : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى »[2].

ولأن التكبير فى العيدين من شعار الإسلام فلا يقدم عليه بالعمل الأئمة والخلفاء على الأطهار والأشهاد.

وليس له أصل عن النبى عليه السلام.

[ل٧٧ ى] ولأن ما أقدموا عليه بمشهد المسلمين يصير أصلا / فى الشريعة فيصير كالمقطوع على أنه دين الرسول فهو بالتقديم أوْلى.

ومثله تكبيرات صلاة الجنازة أنها أربعة عمل عليه أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم.

ومن أصحابنا من رجح بقول الأكثرين من السلف وبقول الطائفة التى فيها إمام وهذا لاشبهة فيه على القول القديم للشافعى وعند من يجعل قول الصحابى حجة.

فأما من لم يَرَهُ حُجّة فقد اختلفوا فى الترجيح والأظهر أنه ترجيح.

ومنهم من قال لايرجح به ؛ لأنهم حين اختلفوا لم يعتمدوا قول أنفسهم لا فى الاحتجاج ولا فى الترجيح.

ولا شك أن كل ماصح الاحتجاج به من أنواع الأدلة كظواهر

---

(١) راجع : البخارى أذان ٨٣ ـ ٨٥، ١١٧، ١٢٨ كسوف ٤ ومسلم : ٣ وأبو داود : صلاة ١٣٦ استسقاء ٤ ـ والنسائى افتتاح ١ ، ٢ ، ٨٤ .

(٢) أخرجه ابن حنبل ٣ ، ٤٢٤ والترمذى علم: ١٦ ، وأبو داود سنة ٥ وابن ماجة : مقدمة ٦ وأيضا أبو داود : مقدمة ١٦ وابن حنبل ج ٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

الكتاب والسنة وأنواع الأقيسة وغيرها إذا اقترن بأحد المتقابلين ترجح به ولهذا قدمنا الخبر فى تفصيل أول الوقت بمثل قوله تعالى :

﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [من الآية ١٣٣ / ٣] .

وبقوله : ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ﴾ [من الآية ٢٣٨ / ٢] .

وبقوله تعالى: ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [من الآيات: ٤٣ ، ٨٣، ١١٠ / ٢]

وفى الزكاة بمثل قوله عليه السلام « ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة »[1] .

إلى غير ذلك من الأدلة والظواهر التى رجحناها ما وقع فيه التعارض والتقابل من الألفاظ .

ويتقدّم بأن يكون أحد اللفظين وارداً على التفصيل والتعيين فى موضع الحاجة .

كما روى أنه عليه السلام قنت شهراً ثم ترك[2] .

فقدمنا هذا على ما روى أنه عليه السلام ترك القنوت بعد الشهر إلا فى صلاة الصبح فإنه لم يزل يقنت إلى أن فارق الدنيا[3] .

لأن هذا التفصيل أزال الإشكال والشبهة فى موضع الحاجة حتى إذا كان أحدهما مقرونا بتفصيل وبيان من الراوى قدمناه على ما انفرد عن بيان الراوى .

وذلك مثل ما روى عن جابر أنه عليه السلام قال :

---

(١) أخرجه ابن حنبل عن أبى هريرة ــ الكنز الثمين حديث رقم ٣١٧٠

(٢) راجع : البخارى جنائز ١٤١ ، وتر ٧ ، اعتصام ١٦ ، وأبو داود وتر ١٠ وابن حنبل ١ / ٣٠١ ، ٢ / ٣٩٦ ، ٣ / ١٦٧ ، ١٨٤ ، ٢٣٢ ، ٢٤٩ ، ومسلم : مساجد ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، والنسائى : تطبيق ٢٦ ، وابن ماجة : إقامة ١٢٠ ، والدارمى صلاة ٢١٦

(٣) انظر هامش رقم ٢ من هذه الصفحة .

« أيما رجل أعمر عمرى له ولعقبه، فإنه للذى يُعطاها لا ترجع إلى الذى أعطاها »[١] ؛ لأنه أعطى عطاء وقعت فيه المواريث .

٦٧٦ — ثم روى عن جابر أنه قال : « إنما العمرى التى أجازها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تقول : هى لك ولعقبك فأما إذا قال هى لك ما عشت ، فإنها ترجع إلى صاحبها »[٢] .

فهذا مقدم على ما أطلقه فى الرواية عن النبى عليه السلام فى الخبر قبله لأجل تفصيله وبيانه لما أطلقه الرسول عليه السلام .

ولهذا قلنا فى اللفظ إذا احتمل أمرين لا يمكن جمعهما معا وبين الراوى أحدهما بالمراد تعين وسقط أن يكون الثانى مراداً كما قلنا فى حديث ابن عمر أنه إذا أراد أن يوجب بيعا مشى قليلا ثم رجع ، فحملنا لأجل هذا البيان لفظ « التفريق » على التفرق بالبدن عن المكان ، دون التفرق بالقول أنه أعلم بما يرويه عن غيره .

٦٧٧ — ويقدم من الخبرين ما كان مضافا إلى الرسول عليه السلام لفظا و نصا على ما أضيف إليه استدلالا واستنباطاً .

كما قلنا فيما روى أنه عليه السلام نهى عن أمهات الأولاد وقال : « لا يبعن ولا يوهبن ولا يورثن يستمتع بها سيدها ما بدا له وإذا مات فهى حرة »[٣] .

---

(١) للحديث صيغ أخرى . انظر : الدارمى : نكاح : ٣١ ، ٤٢ وأبو داود : نكاح ٢١ — طلاق ٢٩ ، وبيوع ٨٦ ، ومسلم : هبات ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، والترمذى أحكام ١٥ ، والنسائى عمرى : ٤ ، وابن ماجة : هبات ٣ ، ومالك فى الموطأ : أقضية ٤٣ ، وابن حنبل ج ٣ ص ٣١٢ ٣٦٠ ، ٣٨٦ ، ٣٩٩ .

(٢) للحديث صيغ أخرى . انظر مسلم : هبات ٢١ ، وأبو داود : بيوع ، وابن حنبل ج ٣/٩٤

(٣) للحديث صيغ أخرى : أخرجه مالك : الموطأ : عتق : ٦

رواه عبد الله بن دينار (١٥٧ت) عن عمر (١٥٨ ت) رضى الله عنهما .

فتقدم هذه الرواية على مارواه أبو سعيد الخدرى (١٥٩ت) حيث قال: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم[(١)].

وإنما قدمنا لأنه لفظ به ونص عليه إمكان الخطأ .

ويدخل فيما يضاف إليه استدلالا .

ولأن نصه قوله والاستدلال اجتهاد من غيره .

وقوله عليه السلام أولى من استدلال غيره .

٦٧٨ — ويقدم من الخبرين ما كان الحكم فيه مقرونا بالصفة على ما كان مقرونا بالاسم .

كما قال عليه السلام : « من بدل دينه فاقتلوه »[(٢)] .

قدم هذا على نهيه عن قتل النساء والولدان لأنه علق الحكم بتبديل الدين وذلك معنى الحكم .

وذلك صفة موجودة فى الرجل والمرأة فصارت علة مؤثرة فى الحكم والاسم لا يؤثر .

ولأن المقرون بالعلة مدلول عليه بوجهين .

أحدهما لفظ صاحب الشرع ، والآخر تعليله .

وذلك أولى من دليل واحد .

ولأن الإشارة إلى المعنى كشف عن حقيقة الأمر الذى خفى فى اللفظ فظهر بالكشف فهو كالجرح يظهر الخفى من الأمر فيقدم على ظاهر التعديل.

---

(١) ينظر هامش رقم ٣ من صفحة ٤٧٠ فما سبق هو الصيغة المفضلة .

(٢) أخرجه البخارى وابن حنبل . انظر الكنز الثمين : حديث رقم ٣٦٢٢ .

٦٧٩ — ويقدم من الخبرين ما كان القول فيه مقرونا بالفعل وذلك مثل ما روى أنه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة أولا ثم قال :

« اسعوا فإن الله تعالى كتب عليكم السعى »[١] .

[ل٧٧ش] فقدمنا هذا / على قوله عليه السلام : « الحج عرفة »[٢] .

وفيه ثلاثة أوجه عن الترجيح :

أحدها قوله ، والآخر فعله ، ويجب فيه الاقتداء ، والآخر إخباره عن إيجاب الله سبحانه ذلك علينا ، فهو أولى من مجرد قوله : « الحج عرفة » .

٦٨٠ — واختلفوا فى المتقابلين هل يقع الترجيح لأقدمهما على الآخر بالنفى والإثبات؟

فمنهم من قال : الإثبات أولى من النفى فى الألفاظ دون العلل .

ومنهم من قال : الإثبات فيهما جميعا أولى من النفى .

ومنهم من قال : النفى فى الجميع أولى من الإثبات .

فمن قال : النفى أولى ـ قال : لأنه أبعد من الخطأ على من ينفيه ؛ لأن النفى لا يقتضى من الأوصاف والشرائط ما يقتضيه الإثبات ؛ ولأن النفى يتقوى بالأصل الذى هو مقتضى العقول ، وذلك إلى القطع واليقين أقرب .

ولأن مبنى شرعنا على التخفيف والتسهيل، والنفى لائق لهذا الأصل.

٦٨١ — ومن قال : الإثبات فى الألفاظ أولى دون العلل ـ : فرق بأن الإثبات فى العلل أحكامها ، وذلك نتائجها ، والعلل أصولها ؛ والأصل لا يتأكد بفرعه ، وفى الألفاظ أحكامها أنفسها ؛ فبان الفرق .

---

(١) راجع الأحاديث الواردة فى باب « السعى بين الصفا والمروة » : البخارى ٨٠ ومناقب الأنصار ٢٧ والترمذى : الحج ٣٩ ، ٦٤ ، الدارمى : مناسك ٣٦ ، ٧٧ ، مالك : الموطأ : حج ٥٠ ابن حنبل ٦ / ١٣٩ ، ١٤١ .

(٢) ورد الحديث عند الترمذى : « الحج عرفات » انظر الترمذى : تفسير سورة ٢ ، ٢٢ ، أبو داود : مناسك ٦٨ . وابن ماجه : مناسك ٥٧ ـ ٦٤ .

٦٨٢ — ومن قال : الإثبات فيهما جميعا يقع به الترجيح ـ : قال : لأن النفى لا يقتضى حجة يحال به عليها ؛ فإنه حاصل قبل الشريعة ؛ فالإثبات إذًا هو الشريعة ، ولأجلها يحتاج إلى الحجج والأدلة ؟!

وأيضاً فإن الإثبات خبر عن أنه علم ما أخبر عنه النافى أنه لم يعلمه ؛ ولهذا سمعنا الشهادة على الإثبات دون النفى !؟

ولأن المُبتغَى من الأدلة الأحكام وأن لا حكم لا يبتغى من الأدلة والنفى قرين أن لا حكم وقرينة وإن شذ كونه حكما فى بعض الأُصول حتى إذا تحقق النفى حكما فى بعض المواضع فإنما تحقق لأنه ضمن الإثبات ؛ فأما صرف النفى فلا يثبت حكما قط ؟!

وبهذا أبطلنا فَرْقهم بين الشهادات وأدلة الشريعة ـ : حيث قالوا للنفى حكم فى الشريعة ، وليس له حكم فى الشهادة ؟ فقلنا : هما سواء ؛ لأن النفى الصِّرف الذى لا يتضمن الإثبات أو ضربا من الإثبات ، فليس له موقع فى الشريعة كالشهادة على النفى الصرف ؛ حتى إن الشهادة إذا كان متضمنا بالإثبات وإن كان نفيا فلها موقع فى الشريعة كالشهادة بقضاء الدين، وبراءة الذمة بالإبراء .

ثم إنا شبّهناه بالشهادة من وجه، لا من كل الوجوه ـ : فيسقط الفرق.

٦٨٣ — ويقدم بأن يكون موضع النزاع فى أحد الظاهرين مقصوداً به وهو فى عرض الآخر ـ كقوله : ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ [٥/٢٣، ٢٩/٧٠] يقدم عليه أنه تحريم الجمع بين الأُختين .

ومثله نهيه عن افتراش جلود السباع ـ : يقدم عليه قوله عليه السلام :

« دباغ الأديم طهوره »(١) ـ : فهما تصريح بالمقصود وفى الخبر قبله غير مقصود ؛ لأنه للمنع من الانتفاع به على وجه الخيلاء والشرف ـ : وهو بعد الدباغ أيضاً منهيٌّ عنه !

وتقدم السنة على الكتاب ـ إذا كانت أخص ـ كنهيه عن بيع الغَرَر(٢) مع قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ [من الآية ٢٧٥ / ٢] لأنه يصلح بيانًا للكتاب .

ومثله نهيه عن الشِّغَار(٣) مع قوله سبحانه : ﴿ فَٱنكِحُوا ﴾ [من الآية ٣ / ٤] .

٦٨٤ — فأما إذا كان الكتاب أخص يقدم على الأعم من السنة :

كتقديمنا قوله سبحانه ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ [من الآية ٣٣ / ٢٤] على نهيه عن الغرر .

وقوله سبحانه ﴿ وَآتُوهُمْ ﴾ [من الآيات ٣٣ / ٢٤ ، ١٠ / ٦٠] على قوله : « لا يحل مال امرئ مسلم »(٤) .

ومتى كان الخاص بعض العام غير مقرون بوصف يوجب المخالفة وجب الجمع بينهما لفقد التنافى حتى إذا كانا سواء فقد قلنا إن الكتاب

---

(١) أخرجه ابن حنبل ومسلم. انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٧٦٢ .

(٢) راجع البخارى : بيوع ٨٧ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٣ ـ زكاة ٩٨ ـ مساقاة ١٧ سلم ٤ ومسلم : بيوع : ٤٩ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ومساقاة ١٥ ؛ أبو داود : بيوع ٢٢ ـ النسائى إيمان ٤٥ بيوع ٣٨ .

(٣) راجع النسائى : نكاح ٦٠ ـ ابن حنبل ١٥ ، ١٦ مسلم نكاح ٦٠ ابن ماجه نكاح ١٦ ابن حنبل ٢ / ٣٥ ، ٩١ ؛ ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٣/ ١٦٢ ؛ ١٦٥ ، ١٩٧ ، ٤ / ٤٢٩ ، ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٣ .

(٤) للحديث صيغ أخرى : أخرجه النسائى : زكاة ٢٢ ـ البخارى : ديات ٦ ـ مسلم : قسامة : ٢٥ ، ٢٦ أبو داود : حدود : ١ ـ الترمذى حدود ١٥ ـ النسائى تحريم ٥ ـ ١١ ـ ١٤ ـ الدارمى : سير ١١ ـ ابن حنبل : ٦١ ـ ٦٣ ـ ٦٥ ـ ٧٠ ـ ١٦٣ ـ ٣٨٢ ـ ٤٢٨ ـ ٤٤٤ ـ ٤٦٥ ج ٦ / ١٨١ ـ ٢١٤ .

أولى وأبطلنا قول من قال هما سواء بأن قلنا نسخ السنة بالقرآن أقرب من نسخه بالسنة ! ؟

٦٨٥ — ويقدم أحد العمومين بكون التخصيص فيه على النزاع على ماخص بالاتفاق، كقوله سبحانه : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [من الآية ٣ / ٤] خص منه تحريم الجمع بين الأختين بالرضاع اتفاقا !

وهل في قوله : ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾ [من الآية ٢٣ / ٤] تخصيص ؟ على الخلاف ، فكان هذا أولى؛لأنه أبعد عن الاحتمال؛فيكون إلى النص أقرب ، ولأنه علم فيما خص أنه لم يُرد به مقتضاه ؛ فهو عن الاستعمال أبعد ، حتى قال قوم : إنه صار بالتخصيص مجازاً !

وأراد آخرون : أنه بالتخصيص صار مجملا في الباقي ؟

فعلى هذا كلما كان التخصيص في أحدهما أولى كان أولى ؛ لأنه أقرب إلى النص .

وغلط من قال : إنهما سواء ؛ لأنهما لم يُتركا على الظاهر ؛ لأنهما مع هذا أحدهما أقرب إلى النص ؛ ولأنه في استعمال الأمة والفرع منهم إليه أدخل : وذلك في مثل قوله : « على اليد ما أخذت »[1] مع قوله : « لايحل مال امرىء مسلم[2] إلا » / وقوله : « ليس للمرء من المال إلا ما طابت به نفس إمامه »[3] مع قوله : « من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه »[4] . [ل ٧٨ ى]

واختلف أصحابنا إذا كان أحدهما معلوم السبب لو حمل عليه لم يكن

(١) أخرجه ابن حنبل انظر الكنز الثمين ــ حديث رقم ٢١٦١ .

(٢) انظر هامش رقم ٤ من صفحة ٤٧٣ .

(٣) راجع : ابن حنبل ٣/٤٢٣ ، ٥ / ١١٣ .

(٤) أخرجه الترمذى وأبو داود ــ انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣٨٥٣ .

فيه حجة ـ هل يقدم عليه مالا سبب له ـ كقوله : « خلق الماء طهوراً »[١] علمنا وروده فى بئر كثر ماؤها ، عارضه قوله : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ؟ »[٢] .

منهم من قال : هما سواء ؛ لأن العبرة باللفظ عندنا دون السبب والأصح أنه يقدم عليه مالا سبب له ؛ لأنه يغلب الظن عند التعارض وروده فى الماء الكثير ، ولأنه قول بهما من غير الاعتراض بأحدهما على الآخر فيكون تنزيلا لكل واحد من الظاهرين على حكمين ووجهين من غير تخصيص فيهما ولا اجتهاد ؛ فكان أولى ؛ لأن ما قل فيه الاجتهاد قل جواز الخطأ ؛ ولأن فيه إسقاط التعارض ؛ وذلك أولى[٣] من إيجاب التعارض فيهما : ولأنا إنما نعتبر اللفظ عند الانفراد ، فأما عند التعارض فحمل الصادر على السبب واجب حمله عليه ؛ ولذلك قدمنا ما قصد بالحكم على ما الحكم فيه عارض ، وإن كانا عند الانفراد سواء .

٦٨٦ — فإن قيل : أليس قدم الشافعى خبر القلتين على قوله :« خلق الماء طهوراً »[٤] لأنه أخص بموضع الطلب ؟

قيل : وهو وجه آخر من الترجيح : ومثله قوله : « مَن بدّل دينه فاقتلوه »[٥] مع نهيه عن قتل النساء حين رأى امرأة حربية قتلت يوم حنين فالخبر الأول لابتداء حكم ؛ وهذا النهى على سبب وهى المرأة الحربية ، والمبتدأ أوْلى من الخارج على سبب ! ؟

---

(١) أخرجه ابن حنبل ج ١ ص ٢٧٩ وأبو داود : صوم ٢١ ـ وطهارة ٣٤ وزكاة ٢٦ والنسائى مياه ١ وابن ماجه صيام ٢٥ والدارمى صيام ١٢ ـ وضوء ١٠٥ .

(٢) رواه ابن حنبل : انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٨٧ .

(٣) فى الأصل : « أولا » .

(٤) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من الصفحة ١٣٩ .

(٥) رواه ابن حنبل والبخارى عن ابن عباس . انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣٦٢٢ .

ومتى أمكن إسقاط التعارض بالاستعمال فذلك أولى من إيجاب التساوي والتعارض؟

وذلك مثل قوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»[1]، مع ما روى: أنه كان إذا بعث جيشاً أمرهم بدعاء الكافر إلى إحدى ثلاث: من إسلام، أو جزية، أو قتال!؟[2]

فالخبر الأول أجريناه على العموم في أهل الأديان.

والثاني على عمومه في أهل الكتاب.

وهذا أولى من جمعهما على التعارض في أهل الكتاب.

ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أخذ الجزية من المجوس؟

حتى اختلفوا — : في أنهم من أهل الكتاب أو لا؟!

ومتى أمكن عند التعارض أن يُخَص القرآن بالسنة ولا تخص السنة بالقرآن فذلك أولى[3] بخلاف ما نقول في النسخ.

ولهذا قدمنا قوله عليه السلام: «لا يرث القاتل؟»[4] ولم يخص به آيات المواريث، حتى استدلوا في توريث بعض القاتلين بتلك الآيات وحملوا الخبر على قاتل بذحلة التهمة في القتل؟ فحملنا آيات المواريث على من لم يكن قاتلا، والخبرَ على عمومه؟ فكان تخصيص القرآن بالسنة أولى، لقوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾

---

(١) روى عن أبي هريرة. انظر الكنز الثمين حديث رقم ٦٤٤.

(٢) راجع ابن حنبل ١ / ٢٢٣، ٢٨٥ — الترمذي زكاة ١١ — وأبو داود: إمارة ٣١، جهاد ٩١.

(٣) في الأصل: «أولى».

(٤) رواه الترمذي: فرائض ١٧ — ابن ماجه فرائض ٨ الدارمي: فرائض ٤١ وأبو داود: ديات ١٨ — ابن حنبل ج ١ / ٤٩.

[من الآية ٤٤ / ١٦] لأن النسخ يتضمن الرفع وذلك للقوى من الضعيف محال ؟ والتخصيص بيان ، والنبي عليه السلام مبعوث لبيان ما احتمل من القرآن ! ؟

ولأن خبر القتل قد قضى على آية المواريث فى بعض القائلين ؟ كذلك يقضى عليه فى موضع النزاع ، ويقدم بكون أحد الاستعمالين مما وقع الاتفاق عليه فى نظيره ! فيكون أولى ؟

وذلك فى مثل قوله : « فيما سقت السماء العشر »[1] مع قوله : وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة ! ؟ »[2] .

وقد اتفقت الأمة على أن قوله فى « الرقة ربع العشر ؟ »[3] لبيان التقدير .

وقوله : « ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة »[4] : أنه لتقدير المأخوذ منه ، وهذا التنزيل نظير لما ذكرناه فى الخبرين قبل !

ولأنه تنزيل يسقط التعارض والتخصيص ؛ وذلك أولى ؟ !

فإن قالوا : قوله : « فيما سقت السماء العشر »[5] متفق على قبوله دون قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة ! »[6] .

قلنا : إنما صح هذا الكلام لو أوجبنا بينهما التعارض ؟

(١) للحديث صيغ أخرى . رواه البخارى زكاة : ٥٥ ـ مسلم : زكاة ٨ أبوداود : زكاة : ٥ ، ١٢ ـ الترمذى زكاة ٥ : ١٤ ـ النسائى زكاة ٢٥ ـ ابن ماجة زكاة : ١٧ ـ الدارمى : زكاة ٢٩ ـ مالك فى الموطأ ـ زكاة : ٣٣ ـ ابن حنبل : ج ١ : ١٤٥ ، ج ٣ : ٣٤١ ، ٣٥٣ .

(٢) رواه مالك والشافعى وابن حنبل عن أبى سعيد . وللحديث صيغ أخرى ـ انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣١٨٧

(٣) رواه أبو داود : زكاة : ٥ ـ مالك فى الموطأ : زكاة ـ ٢٣ .

(٤) سبق تخريجه . انظر هامش ٢ من هذه الصفحة .

(٥) يرد لهامش ١ .

(٦) يرد لهامش ٢ ، ٤

فأما إذا قلنا بهما جميعا فالاتفاق فى أحدهما والاختلاف فى الآخر لا يضر . وقد قال بعض أصحابنا : إنما قدمنا ذلك للاستعمال لأنه تخصيص للعام بما هو أخص منه ! ؟

أو لأنه روى فى بعض الروايات ـ : « فيما سقت السماء العشر إذا بلغ خمسة أوسق »[1] ـ وهذا أيضاً له وجه لا يقدح فى الأول ! ؟

ومثله ـ : « من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » ؟[2] مع نهيه عن الصلاة قبل غروب الشمس ؟ مع قوله ـ : « من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر »[3] !؟

[ل ٧٨ ش] ويقدم بكون الأمر فى أحد الاستعمالين / معلوماً على القطع ، ومن الآخر على الشك والنزاع : كقولنا فى جواز قضاء الفوائت فى كل وقت معلقا بقوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها »[4] مع نهيه عن الصلاة فى الأوقات الثلاث : فحملنا النهى على صلاة لا سبب لها : وجعلوا خبر القضاء على غير هذه الأوقات ؛ ومعلوم قطعاً أن الأمر بالقضاء يقتضى جوازه لا محالة . والنهى هل يقتضى الفساد ؟ على النزاع والشبهة ؛ فكان المعلوم أولى من المشكوك أو المتنازع ! ؟

٦٨٧ — ويقدم بكون أحد الاستعمالين فى موضع النزاع دون الآخر ، كقوله عليه

---

(١) يرد لهامش ١ ، ٥ من صفحة ٤٧٨

(٢) روى عن أبى هريرة . انظر الكنز الثمين حديث رقم ٣٥٤٧

(٣) رواه مالك فى الوطأ : وقوت ٥ ـ الترمذى صلاة ٥ ابن ماجه : صلاة ٢ ابن حنبل ج ٢ / ٢٣٦ ، ٢٦٠ .

(٤) رواه الترمذى : صلاة ١٦ ـ النسائى مواقيت ٥٣ ـ ابن ماجه صلاة ١٠

السلام : « لا نكاح إلا بولى »[١] مع قوله : « الأيم أحق بنفسها من وليها »[٢] فقلنا : إنها أحق بالإذن دون العقد !

وحملوا النهى على الصغيرة والمجنونة، أو الأمة؛ فكان ما قلناه أولى؛ لأنه حمل على موضع الفائدة فى موضع النزاع ؟

وحملهم على موضع الإجماع المستفاد منه لا على حكم جديد ! ؟

٦٨٨ — ويقدم بأن يكون أحد الاستدلالين مقرونا بسبب يصح تعليق الحكم عليه والآخر سبب لا يصح تعليق الحكم عليه ؛ فما أمكن تعليق الحكم عليه أولى !

وذلك فى مثل حديث خنساء زوّجها أبوها وهى ثيِّب فكرهت فرد عليه السلام نكاحها[٣] ، مع ما روى أنه رد نكاح جارية بكر زوجها أبوها وهى كارهة[٤] وتعليق الرد بالبكارة لا يمكن ، وبالثيابة يمكن ؛ فكان أولى ؛ لأنه يمكن أن تجعل الثيابة علة للرد دون البكارة ! ؟

٦٨٩ — واختلف القائلون بدليل الخطاب إذا قابله نطق عام : كدليل .

قوله : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا »[٥] قابله : « خلق الماء طهوراً »[٦] .

---

(١) رواه الطبرانى فى المعجم الكبير عن أبى موسى بلفظ : « وشاهدين » انظر الكنز الثمين حديث رقم ٤٤٢٣ .

(٢) رواه أبو داود : نكاح ٢٥ ـ الترمذى نكاح ١٨ ـ ابن ماجه نكاح ١١ ـ الدارمى نكاح ١٣ مالك فى الموطأ: نكاح ٤ ـ ابن حنبل ج ١: ٢١٩ ـ ٢٤٢ ـ ٢٦١ ـ ٢٧٤ ـ ٣٤٥ ـ ٣٦١ .

(٣) انظر هامش رقم ٤ من صفحة ٢٨٠

(٤) أخرجه البخارى : نكاح ٤٣

(٥) سبق تخريجه. انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٧٦

(٦) سبق تخريجه. انظر هامش رقم ١ من صفحة ٤٧٦

فنهم من قال العموم أولى منه ؛ لأن مقتضاه له لفظ ؛ ودليل اللفظ لا لفظ له ؛ لأن اللفظ مقتضاه خلافه : ولأن مقتضى اللفظ مقصود به ودليله كالعارض فيه ! ؟

ومنهم من قال الدليل أولى ؛ لأنه أخص منه ؛ ولأجله خص الوصف نطقه العام ؛ ولأنه لا بدّ من ثبوته مع القول به من غير الاحتمال، وما قابله من العموم على الاحتمال ؛ ولأن دليل اللفظ كلفظ آخر ؛ لأنه كالنفى ، وإلا بات ولفظ آخر لا يرفع كله بما قابله بعض من مقتضى العموم ، كما لا يرفع نص فى مقابلته بعض العموم به .

٦٩٠ — فإن قيل لو ورد النص فى المعلوفة زكاة سقط به دليل قوله : « فى سائمة الغنم زكاة ؟ »[1] .

قيل : لأنه نص يضاد الدليل ثبت على غير الاحتمال وبعض العموم على الاحتمال ليس بنص فلا يرفع به مالا بدّ من ثبوته !

٦٩١ — واختلفوا فيه إذا عاد على نفس النطق بالتخصيص كقوله عليه السلام : « على اليد ما أخذت حتى ترد »[2] : دليله ألا ترد ما لم تأخذ بالقيمة بعد التلف لم تأخذ فلا ترد ؛ وهذا يوجب أن يكون النطق فى وجوب الرد مع بقاء العين ؛ وذلك عام فيه مع البقاء والتوى ؛ فالصحيح أن ذلك غير جائز ؛ لأن المستفاد من اللفظ لا يعود على اللفظ ؟ !

ألا ترى أنه لا يعود عليه بالمعارضة والإسقاط : ولأنه كقياس يعود على أصله ؛ فلا يعتد به ؛ حتى إذا عاد علمنا أنه ليس من مفاد اللفظ كما القياس إذا عاد على أصله علمنا أنه ليس من معانى الأصل ؛ ولأن دليل

(١) رواه الدارمى : زكاة : ٤

(٢) انظر هامش رقم ١ من صفحة ٤٧٥

اللفظ إنما ثبت بثبوت اللفظ ، وحين ثبت اللفظ ثبت على الإطلاق، لا على التخصيص فبعد ثبوته مطلقا طلب دليله ؛ فإذا عاد على اللفظ لم يثبت مُطْلَقُهُ فلم يثبت دليله ، وما فى ثبوته رفعه سقط فى نفسه ! ؟

٦٩٢ — فإن قيل : هلّا كان دليله كاشفا عما أُريد باللفظ ؟

قيل : لا يقف العلم باللفظ على ما لا يُفاد به ؛ لأنه يمنع من العلم بهما وذالك محال ! ؟

وقوله : « على اليد ما أخذت حتى ترد »(١) ، إن صح مثالًا لما ذكرناه ، وإلا فالمسألة عرفت بما ذكرنا من التفصيل فيما عرف وصحّ من المثال .

٦٩٣ — واختلفوا فى المتعارضَيْن ، إذا كان أحدهما يثبت حكما خالف الحكم قبل الشرع ؟

فمنهم من قال هو أولى مما وافق حكمه قبله ؛ لأنه يفيد ؛ ولأنه زائد ؛
[ل ٧٩ ى] ولأنه عبادة ، وما قبل الشرع عادة ولأنه / وإن أمكن ما قبل الشرع أن يصير شرعا بالتقرير عليه أمكن نسخه بما عارضه بعده أو بناسخ غيره ! ؟

فإن قيل : يمكن نسخ ما خالف الأصل ؟

قيل : غير أن المخالف للأصل يكون ناسخاً والموافق للأصل بكونه منسوخاً أقرب وأولى ؛ لأن الرسول عليه السلام فى الابتداء فى أكثر الشريعة كان يقررهم على الأصل قبله : كشرب الخمر ، وأكل لحم الحمار ؛ ثم ينقلهم عنه بعده بالنسخ شيئا فشيئا : إلى أن استقرت الشريعة على ما هى عليه الآن موافقا لقوله سبحانه « الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي » [من الآية ٣ / ٥] .

---

(١) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ٢ من صفحة ٤٨١

٦٩٤ — واختلفوا فيه إذا كان راوى أحد الخبرين أحدُ الخلفاء الأربعة رضى الله عنهم — :

فمنهم من قال — وهو الصحيح — إنه أولى؛ لأنا قدمنا الأوفق والأعدل؛ ولا شك أنهم أعدل الناس بعد الرسل ! ؟

ولأنهم أعلم الناس بعد الرسول عليه السلام؛ فهم أيضا أعلم بما ينقلون والناس إليهم أسكن ؛ ولأن لهم الاختصاص بالرسول عليه السلام ؛ سيما فيما يتعلق بأمور الدين ما ليس لغيرهم ؛ وهم بالأخذ عنهم أولى من سواهم ؟!

ولأنهم لما فَضَلوا الخلائق فضلوهم أيضا فى الضبط الذى عليه مدار النقل !؟

٦٩٥ — فإن قيل هذا ترجيح بمعان(١) أشرتم إليها فيهم ؛ لا بأنهم أئمة وخلفاء ؛ فمن حيث الإمامة إذن لا ترجيح ؟

قيل : وليست الخلافة والإمامة إلا بمجموع خصال دينية لها صاروا قدوة وأئمة ؛ فقدموا بها على غيرهم؛ وذلك يوجب تقدمهم فى كل ما يتعلق بأمور الدين على من سواهم ! ؟

فإن قيل : أليس عمر رضى الله عنه روى تحريم الربا يداً بيد فى مقابلة رواية ابن عباس رضى الله عنه لا ربا فى النسيئة — ولم يقدم عمر رواية نفسه بأنه إمام ؟

قيل والإمام فى مقابلة من يخالفه فى الرواية والمذهب لا يقدم نفسه ؛ لكنه يفزع فى التقديم إلى قوة اجتهاده وعلمه ؛ وذلك يغنيه عن الرجوع إلى نفسه ! ؟

وإنما قدمناهم نحن أيضاً لقوتهم فى العلم والاجتهاد فى الرواية وغيرها — :

---

(١) فى الأصل : « بمعانى » .

على أنهم يتنزهون من أن يتقدموا على أصاغر الصحابة (أو)[1] على العوام فضلا عن العلماء لأنهم يتحرجون عما فيه تزكية أنفسهم وتقديمها على غيرهم لـكن من حق الغير أن يعرف حق تقدمهم ووقارة فضلهم فقدمنا لا جرم روايتهم على رواية ابن عباس وغيرهم .

٦٩٦ — واختلفوا فيه إذا كان أحد الاجتهادين أبعد عن الشناعة أو لا شناعة فيه وفى الآخر شناعة ـ :

فمنهم من قال ـ وهو الصحيح ـ : إن مالا شناعة فيه أولى ؛ لأنه إنما صار شنعا لبعده عن مقتضيات الشريعة والمعاملات اللائقة بالمسلمين والإسلام إذ لا شناعة فى الشريعة وأحكامها فما سلم عنها بالتقديم أولى[2] . ولهذا جعلنا الشناعة فى أقل ما يجرى من صلاة العراقى سببا لتقديم قولنا فيها على قوله ولهذا رددنا شهادة الـكافر على الـكافر لما قال سبحانه « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا » [من الآية ٦ / ٤٩] إذ لو قبلنا شهادة الـكافر ورددنا شهادة المسلم الفاسق لقدمناه على المسلم وذلك نقيض مبنى الإسلام والشريعة ولأن فسق الـكفر أعظم من الفسق بما ليس بكفر ؛ فإذا وجب رد الشهادة بنوع فسق كان بفسق أعظم وأبلغ منه أولى ! ؟

فإن قيل : إذا ظهرت الدلالة من الشريعة زالت الشناعة ؟

قيل : والتقديم بفقد الشناعة عند التباس الأدلة وتساويها عند الاجتهاد فيها إذ لا ترجيح مع ظهور الدلالة ولأن الاشتغال عن الأدلة فى الحادثة إلى غيرها من الشبه محظور على قول الأمة مع العلم بحالها .

وكذلك الإعراض عن الدين والشريعة محظور مع العلم بها باتفاق

---

(١) فى الأصل : « ما » وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .
(٢) فى الأصل : « أولا » .

أرباب الديانات ولم يكن الحظر فيها كلها إلا للشناعة غير أن من الشناعة ما يمتد إلى ضرب الرقبة ويبلغ إلى وجوب الرجم ومنها ما يَخِفُّ إلى أن يكتفى فيه بصفع أو خشونة فى الكلام فلو لم يجب تجنب قليل الشناعة لم يجب ذلك فى كثيرها ! ؟

وذلك رفض الدين والشريعة ! ؟

[ل٧٩ش] فإن قيل : وأى شناعة أبلغ / وأعظم من إباحة الشافعى تزوج الثيب من الزنى ، فهلا تركه لترجيح غيره عليه ؟ !

قيل : إن ثبت أنه كان مع تعارض الأدلة ترجيحا فى ترك التزوج بها .

٦٩٧ — فإن قيل: هكذا نقول فى تشنيع الشافعى علينا فى إلحاق الولد مع عدم الإمكان إذا كان الطلاق والفرقة تلو العقد بمشهد الحاكم أو العاقد فى مجلس العقد؟

قيل : إن ظهرت أدلتكم عن التعارض والفساد لم تضركم تلك الشناعة غير أنه لا يكون ذلك أبداً ! ؟

٦٩٨ — واختلفوا فى ترجيح أحد المتعارضين بقول من شهد له الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالبراعة فى تلك الصنعة — :

كزيد فى الفرائض وعلى فى القضاء ومعاذ فى الفتاوى وأبىّ فى القرآن وابن عباس فى التفسير .

فى الصحيح أنه يقع به الترجيح لأنه يقوى الظن ! ؟

ولأن شهادة الرسول صلى الله عليه وإن هى فى الجملة لا فى عين الحادثة فلا[1] يتراجع عن وثاقة فى الراوى ولا عن قياس أعرج إلى غير ذلك من أنواع ما يقع به الترجيح !

---

(١) فى الأصل : « فلانه » .

ولهذا قدمنا فتاوى الصحابة على فتاوى غيرهم من التابعين ومَنْ بَعْدَهم لشهادة الرسول لهم بأنهم كالنجوم .

ولقوله : « لو أنفقتم ما فى الأرض ما بلغتم مُدّ أحدهم ! ؟ »(١)

٦٩٩ — واختلفوا فى الأمر إذا قابله النهى كالأمر بقضاء الصلاة على الإطلاق فى الأوقات مع النهى عنها فى الأوقات الثلاث ؟

فنهم من قال : يقدم الأمر للاتفاق على الإجراء فى المأمور والاختلاف فى النهى .

ومنهم من قال : لا يقدم بكونه أمراً على النهى لكونه نهيا ؛ لأن كل أمر نهى ؛ ولأن الاختلاف فى النهى إنما هو فى الفساد لا فى التحريم والتحريم مقابل للوجوب ؛ فهما سواء .

ولأنه قد خالف بعض القدرية فى أن الأمر هل للإجراء بالنهى(٢) ؟ غير أن هذا خلاف الإجماع لا يعتد به فلا يساوى النهى فى هذا الوجه ! ؟

٧٠٠ — واختلفوا فى التقديم بالاحتياط؟ فالصحيح أنه واجب فى كل موضع لم يوجد الإجماع على تركه فيه أو فى بعضه كترك الاحتياط فى الوضوء من القهقهة والرعاف وإيجاب المضمضة فى الغسل ؟ !

ولا يترك بالاحتياط ما ثبت فى مقتضى الخبر أو غيره من الأدلة ؟

وقد ترك أهل العراق الاحتياط فى المضمضة والاستنشاق فى الوضوء وفى يسير الدم والقىء وفى القهقهة خارج الصلاة !

فلما ترك الاحتياط مع الأوزاعى فى المضمضة فى الوضوء معنا ! علم أن الاحتياط فى موضع الخلاف عنده لا غيره به وإلا لم يناقض باليسير .

---

(١) للحديث صيغ أخرى . رواه ابن حنبل ج ٣ / ٢٦٦ (٢) فى الأصل : « كالنهى » .

٧٠١ — فإن قيل : وقد تركتم احتياط الأوزاعى فى المضمضة فى الوضوء ؟

قيل: الأدلة ظاهرة تنافيه فلم يوجد شرط الأخذ؛ وقد ذكرنا أن للاحتياط شروطا[1] فلابدّ منها؛ وقد ناقض أهل العراق فيما ذكرنا عنهم من الاحتياط فى الوضوء عن القىء والقهقهة والرعاف وفى المضمضة إذا أسقطوا الفرض فيها بشرب الماء لا على قصد المضمضة ولورود السيل والمطر عليه فى الغسل والوضوء عن غير قصد فعل العبادة أو أداء الفريضة مع ترك النية والترتيب بمائع سلب عنه صفة الماء المطلق وإنما يكون محتجا مستدلا بالاحتياط على الخصم إذا أوجبه فى الموضع الذى يجعله الخصم موضعه . فإما جرى ماء على البدن أو الأعضاء من غير قصد إلى فعل واجب أو عبادة أو بماء لا ينطلق عليه إطلاق اسم الماء ؟ فليس شىء من هذه المواضع مما يتوهم فيه الأخذ بالاحتياط فإن هذه[2] المواضع قبل الأخذ بالاحتياط مواضع خارجة عن الشريعة غير خارجة عن العادات قبل الشريعة عند من وجب عليه الاحتياط فيها بما ذكروه ولم يتوجه عليه الاحتياط به إذ الأمة مجمعة على أن مضمضة لا تجب فى غسل تجب فيه النية أو يجب بماء مطلق وعلى أن وضوءاً بالماء المطلق مع النية لا يجب عن قهقهة ولا قىء ولا رعاف ؟

[ل٨٠ى] ٧٠٢ — فإن قيل : أليس تركتم / احتياط مالك فى استيعاب المسح ؟

قيل : لأنه متروك بالإجماع مع السهو فناقض فيه مالك حتى حصل الاحتياط متروكا كالإجماع !

والدليل على وجوب القول بالاحتياط فى الجملة — : هو أن الاحتياط هو الأصل فى وجوب كل واجب وحظر كل محظور ؛ لأن الأصل فى

---

(١) فى الأصل : شروط .   (٢) غير ظاهرة فى الأصل .

الوجوب حتى يتحقق خوف الضرر والعقاب وفى الاحتياط الأمن من مواقعة المحظور وترك الواجب .

٧٠٣ — فإن قيل : وجوب الاحتياط فيما يعود إلى الاعتقاد أبلغ والمعتقد للوجوب أو للحظر بالاحتياط لا يأمن أن يكون اعتقاده خطأ فيكون قد احتاط فى غير موضع الاعتقاد ؛ بل فيما يجب فيه نقيض ذلك الاعتقاد ؟ ؟

قيل: الاعتقاد تابع للاجتهاد وبعد الفراغ منه وفى حال الأخذ بالاحتياط هو مجتهد فى طلب دليل الحكم والأسباب الموصلة إليه والاحتياط أحد الأسباب الموصلة إلى الحكم كسائر الأدلة فلا يقال إنه اعتقد فى الشىء أنه بدليل ثم حكم به أنه يمنع منه لأنه لا يأمن أن يكون مخطئا فى اعتقاد أنه دليل وطريق إليه فيكون قد اعتقد عن دليل حكما لا يأمن أن يكون الحكم غيره بل يقال إذا فرغ وسعه فى طلب الحكم بأدلته وطريقه وغلب على ظنه أو قَطَع به عن دليله حينئذ وجب أن يتبعه الاعتقاد كما أن وصف الاعتقاد لا يؤثر فى الأخذ بالقياس وخبر الواحد لأن ذلك بعدها ، كذلك الحكم عن الاحتياط بالاعتقاد يكون بعد الاحتياط ؛ وإذا اعتقد بعد الاحتياط اعتقد بعد الدليل ، وأمن الخطأ فى ظاهر الاجتهاد ولأن فى ترك الاحتياط إقداما على نقيضه ونقيض الاحتياط اغترار وغرور وذلك منهى عنه بنهى النبى عليه السلام حيث نهى عن الغرور وقد بالغ عليه السلام فى المنع من ترك الاحتياط حيث قال : « من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه »(١) .

وقال عليه السلام : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »(٢) .

(١) للحديث صيغ أخرى : رواه البخارى : بيوع ٢ ، مسلم : مساقاة ١٠٧ والنسائى : بيوع ٢ وأشربة ٥٠ ، وابن ماجه: فتن ١٤ وابن حنبل : ج ٤ : ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٥

(٢) رواه ابن حنبل : انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٧٧٦ .

وقال عليه السلام : « إن لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه »[1]

ولأنه لا ضرر عليه إذا احتاط وفعل ما يخاف فى تركه أو ترك ما يخاف من فعله وذلك أمنّ على القطع وإذا ترك لايأمن السلامة على القطع فالأخذ به أولى من الترك .

٧٠٤ — فإن قيل : ولا يأمن ذلك فى الاعتقاد ؟

قيل : إذا بلغ إلى الاعتقاد زال عنه حكم الاحتياط تركا وفعلا كما إذا اعتقد عن خبر الواحد أو القياس زال عنه الحكم بهما من الخوف والأمن ووجب ذلك الاعتقاد والإقدام على فعل الاعتقاد الواجب لاخوف فيه لأنه أداء للواجب من فعل أو ترك وقد مضى جواب الاعتقاد قبل تغير هذا الوجه :

٧٠٥ — وقد يقع الترجيح فى الشىء الواحد إذا تعلق به الخصمان ولأحدهما مزية على الآخر فى التعلق ـ :

مثل تعلقهم فى توريث ذوى الأرحام بقوله عليه السلام : « الخال وارث من لا وارث له »[2] ؟

فادعوا التعلق به على وجه لا يمكنهم أكثر منه، وتعلقنا به فى حرمان ميراثهم بأكثر من وجه واحد : ـ

وذلك أنه لم يمكنهم إلا أن يقولوا بظاهر الخبر : يرث الخال وهو إذا لم يكن وارث سواه ؟

ونحن قلنا : إذا خلف أحد الزوجين وجب أن يسقط الخال لأن هناك وارث ؛ فهذا وجه ؟

(١) للحديث صيغ أخرى رواه البخارى : إيمان : ٣٩ ، بيوع ٣ ـ مسلم : مساقاة : ٧ أبو داود بيوع ٣ ـ الترمذى بيوع ١ .
(٢) سبق تخريجه. انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٢٢ .

ومن وجه آخر إذا كان معه عمة سقط على قول بعضهم وبعضهم قالوا: يرث مع العمة ثلث المال ـ : فقد خالف هذا القائل فى توريثه مع أحد الزوجين ـ والأمر يقتضى أن يكون وارثا مع عدم وارث آخر ـ : وهم ورّثوه فى موضعين وأكثر ؛ فصار دليلنا بأكثر من وجه واحد على ما ذكرنا ؛ ولا يمكنهم بأكثر من وجه واحد على ما بينا .

٧٠٦ — وقد يقع الترجيح لأحد التعليق على الآخر بالظاهر الواجب ـ : بأن يكون أحد التعلقين واجبا والآخر جائزا ـ : فيكون الواجب أولى ـ :

كتعلقهم فى الساحة المغصوبة بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام »[1] ـ :

قالوا : وفى القلع ضرر فوجب أن يمنع ؟

[ل ٨٠ ش] قلنا : وفى المنع ضرر على مالكها وقد يحتاج / إليها ابتناء نفسه ولا يجد لها مثلا يقوم مقامها ؟

فهذا الوجه من الصور يجب أن يمنع بظاهر الخبر ويجب إلحاق ضرر لا محالة بالغاصب ـ : إما بإلزامه رد العين أو القيمة ! ؟

وقد اتفقنا على أن المغصوب منه يجب أن ينفع دون أن يستضر فصار المالك بحكم قوله لا ضرر من الغاصب الذى لابد من أن يتضرر أولى .

٧٠٧ — وقد يقع بأن يكون حد التعلقين بالظاهر الواحد أوضح وأظهر فى الدلالة ـ : إما من جهة الرواية أو جهة المعنى أو جهة اللغة ؛ فلذلك أولى .

مثل تعلقهم وتعلقنا بآية القروء فى العدة ؟

قالوا : الحيض ـ وقلنا الطهر ـ : وهو فى اللغة صالح للأمرين ؛

---

(١) سبق تخريجه . انظر هامش رقم ١ من صفحة ٢٢٣

فكان الطهر به أولى ؛ لأنه فى اللغة إذا أريد به الحيض كان لفظ الجمع فيه أقراء - كقوله عليه السلام : « دعى الصلاة أيام أقرائك »[1] وإذا أريد به الطهر كان لفظ الجمع فيه « قروء » كما قال الأعشى فى شعره :

مورثة مالا وفى الحى رفعة   لما ضاع فيها من قروء نسائكا (١٦٠ت)

والقرآن بهذا اللفظ ورد حيث قال سبحانه : ﴿ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [من الآية ٢٢٨ / ٢] .

وعلى هذا المعنى قرأ ابن عمر : ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [من الآية ١/٦٥] .

وقد علمنا أن المأمور به من الطلاق - : هو فى حال الطهر دون الحيض بالاتفاق ؛ فكان ما قلناه من حمل القروء على الطهر أولى لقوته به فى اللغة والرواية والمعنى جميعا ، ويقدم أحد التعليقين بظاهر واحد بكونه تعلقا بعموم اللفظ والآخر بمفهومه أو بدعوى الزيادة على النص نسخ فالتعلق بالعموم أولى - :

مثاله - تعلقهم فى أن لا كفارة على قاتل عمد بقوله : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [من الآية ٩٢ / ٤] .

قالوا : نخص الخطأ بالكفارة - : دل أن لا كفارة فى العمد .

وقالوا : إيجابها فى العمد زيادة على النص ، وذلك نسخ .

وتعلقنا بعموم الخطأ الواقع الذى هو سهو وعلى الذى هو هذا الصواب فكان هذا التعلق أولى ؛ لأن ظاهر اللفظ أقوى من مفهومه أو دعوى النسخ ومع ما فيهما جميعا من الخلاف .

---

(١) رواه أبو داود : طهارة : ١٠٧ وللحديث صيغ أخرى . النسائى طلاق ٧٤ ، طهارة ١٣٤ حيض ٤ ابن ماجه طهارة ١١٥ - ابن حنبل ج ٦ / ٤٢٠ ، ٤٦٤ .

٧٠٨ — وقد يقع التعلق فى ظاهر واحد بقراءتين ، وإحدى القراءتين تختلف فى معناها دون الأُخرى ؛ فما لم يختلف فى معناه أوْلى .

وذلك كالاختلاف فى غسل الرِّجْلين أو مسحهما ؟

تعلق الخصمان بقوله : ﴿ وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ [من الآية ٦ /٥] بالكسر والنصب .

وقد يقع الاتفاق على أن نصبه عطف على « الوجه » فلا يحتمل إلا الغسل .

والكسر يحتمل كونه عطفاً على الرأس ؛ وذلك مسح !

ويحتمل الكسر لقرب الجوار كقولهم : جُحر ضبٍّ خربٍ ـ : كُسِرَ « خرب » لمجاورة « ضب » ـ : فحمله على الغسل أوْلى .

ويقدم أحد التعلقين بظاهر واحد بأن يكون محتملا للصواب وإن احتمل الخطأ ، والآخر يكون خطأ بيقين :

كتعلقهم فى إبطال الحكم بقول القائف بقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [من الآية ٣٦ / ١٧] .

وهذا الحكم يجوز وقوعه صوابا ؛ فقد اتبع ما له به علم ، وإن احتمل غيره .

وإلحاق الولد بأَمَّين تقفٌ خطأ ؛ فيكون نص الآية مانعاً منه لاستحالة خروج ولد واحد من بطنين .

٧٠٩ — وقد يكون أحد التعلقين بالظاهر الواحد أسبق إلى الفهم فيقدم على ما تأخر :

كتعلقهم فى كراهة جمع الطلقات بقوله : ﴿ ٱلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] .

قالوا : وجب أن تكون المرّتان فى طُهرين .

وقلنا : وإذا فرقهما فى طُهر واحد فقد يسارع إلى العمل بالظاهر وذلك أسبق إلى الفهم فكان أوْلى ! ؟

٧١٠ — وقد يكون أحد التعلقين فى الظاهر أكل فى الاستدلال فى أحد الشقين فى المسألة منه فى الشق الثانى منها ـ :

كتعلقهم بقوله : ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [من الآية ٢٢٩ / ٢] فى أن العبد يملك من امرأته الحرة ثلاث طلقات ؛ لأنه قال : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا ﴾ يعنى بعد الطلقتين .

وقلنا : هذا دليل فى الشق الآخر ـ : وهو أن الحر يملك من امرأته الأَمَة ثلاث طلقات ـ : وهذا الشق أكل وهو الحر .

فالاستدلال بالآية فيه أوْلى .

واعلم أن كثيراً من الفقهاء ذهبوا إلى أن الترجيح بكل ما اختلف

[ل٨١ى] العلماء فى كونه دليلا إذا جعله من / يعتقد بقوله حجة يجوز ـ :

مثل استصحاب الحال والاستحسان .

والمقترنان فى اللفظ هل يقترنان فى الحكم ؟ ـ :

قالوا : وبهذا احتج أبو بكر رضى الله عنه فى مانعى الزكاة باقتران الزكاة بالصلاة .

وكذلك رجحنا فى إيجاب العمرة ـ : بأنها قرينة الحج ؛ فهى فى الوجوب قرينها ، وهذه طريقة لا بأس بها ! ؟

الفصل الثالث والعشرون

فصل فى ترجيحات المعانى والعلل

٧١١ — وترجيح بعض العلل على بعض صحيح، كما صح ذلك فى الألفاظ عند التعارض:

ويقدم بعض العلل على بعض عند التعارض :

بأمر يرجع إلى أنفسها .

وبأمر يرجع إلى أصولها .

وبأمر يرجع إلى أحكامها .

وبأمر يرجع إلى غيرها .

وبأمور غيرها تنضاف إليها من أنواع الأدلة :

فأقوى ما به يقع ترجيحها على ما يعارضها أن[1] يكون أحد المعنيين جليا والآخر غير جلى ثم الجلى يتقدم على الجلى ـ :

بأن يكون أحدهما قياس معنى الأصل والآخر قياس المعنى ؛ فقياس معنى الأصل يتقدم على قياس المعنى .

٧١٢ — وقد يكون القياس بحيث يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل فى ذلك الحكم ويسمى ذلك ـ : قياس الأولى ؟

ويكون ذلك من جملة قياس معنى الأصل ؛ لكنه يتقدم فى الترجيح على كل قياس .

٧١٣ — وقد اختلفوا فى تسمية « الجلى » بأنه ـ : جلى ـ :

---

(١) الأصل مطموس بمقدار كلمة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

منهم من قال لا يتسمى بالجلي إلا قياس الأولى ، والذى فى معنى الأصل ، أو فى معنى النص ؟

ومنهم من قال الجلى ـ : اسم للقياس الظاهر ؛ لأن الجلى ، والظاهر ، والجلاء ، والظهور ـ : واحد .

وقياس الأولى ، وقياس معنى الأصل ـ يسمى ـ : قياس معنى النص؟

وقد قيل : إن قياس معنى الأصل ـ : اسم لكل قياس خرج عن رتبة قياس الشبه .

وأما القياس الخفى :

فمنهم من قال هو اسم لقياس الشبه .

ومنهم من قال اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس الأولى وقياس معنى النص .

فمن قال إنه اسم لقياس الشبه فيتقدم عليه القياس الظاهر .

ومن قال إنه اسم لكل قياس نزل عن رتبة قياس معنى الأصل والأولى ـ :

فعلى هذا لو كان الخفى منصوصا عليه ، وقياس معنى الأصل والأولى غير منصوص عليه ؛ فهل المنصوص أولى ؟

منهم من قال المنصوص أولى منهما ، وإن كان خفيا .

ومنهم من قال قياس الأولى ومعنى الأصل أولى منه ؟

٧١٤ — وأما قياس العلة فقد اختلفوا فيه :

منهم من قال إنه اسم لقياس يستوى فى الفرع فيه معنى الأصل بكماله.

ومنهم من قال إنه اسم لكل قياس اجتمع الفرع والأصل فى الحكم

بمعنى مستقل ، وما لا تستقيم فيه العبارة على الوضوح : يسمى قياس الشبه، والمستقل أبدا مقدم على قياس الشبه .

ومنهم من غلط فى قياس الشبه فقال : هو أولى من قياس العلة وحسب أنه القياس الذى يمكن أن يجمع بين الفرع والأصل بمعانى كل واحد علة برأسه ، مستقل بذاته ، وبهذا غلط ؛ بل هو قياس بكثرة الأشباه وغلبة الشَّبَه ، وذلك من قياس العلة أولى ؛ لأن قياس العلة أن يشترك الفرع والأصل فى معنى واحد للحكم .

وقياس غلبة الأشباه أن يجتمع الأصل والفرع فى معان[1] كثيرة ومن الأصوليين[2] من غلط فيه من وجه آخر .

وذلك أنه ظن أن قياس غلبة الأشباه أن يشبه الفرع الأصل بأوصاف مجموعها علة واحدة ، ثم قدمه على قياس العلة بوصف واحد أو اثنين .

ووجه الغلط أن كثرة الأوصاف فى علة واحدة تبعد الفرع عن الأصل فى الشبه حتى إذا لم تجتمع جميع تلك الأوصاف للعلة الواحدة : لا يجتمعان فى الحكم .

وإذا كان الفرع يشبه الأصل نظر[3] [4]مكان كل[4] واحد من تلك العلل يشبهه فى الحكم فيكون الشبه بينهما بوجوه مختلفة بأوصاف لعلة واحدة يشبهه وجه واحد بأوصاف على البعد .

وإنما تماثل المثلان فى العقليات باجتماع الأوصاف لمطاب الجنسية لا للقياس ؟

---

(١) فى الأصل : « معان » .

(٢) الأصل مطموس بمقدار كلمة وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا .

(٣) نفس الملاحظة السابقة .

(٤ ــ ٤) فى الأصل : « فكان بكل » .

[ل ٨١ ش] ألا ترى / أنهما إذا أشبها بكل الأوصاف كان أحدهما جنسَ الآخر حتى كأنه هو ، ولو تباينا فى (١)صفة واحدة(١) : اختلفا بكل وجه .

وإذا كانا فى الشرع مشتركين فى الحكم بكل واحد من الأوصاف كان كل واحد هو الآخر بكل واحد من تلك العلل ؛ فكان كل وصف بانفراده يجعل الفرعَ من جنس الأصل ؛ وذلك أولى بالتقديم ، مما لا يجعله من جنس الأصل إلا بأوصاف مجتمعة ؟

يوضِّح ذلك : أن كل وصف من مجموع العلة الواحدة يقتضى اجتهاداً ؛ فيتعدد الاجتهاد بتعدد الأوصاف؛ فيكثر جواز الغلط على المجتهد فى طلب الحكم بالاجتهادات الكثيرة ، ويكفيه اجتهاد واحد فى طلب الحكم بوصف واحد إذا أمكن الجمع به ؛ فما بَعُدَ عن الخطأ بالتقديم أولى .

وسنأتى على تفصيل هذه الجملة فى باب وجوه الترجيح بالأمثلة لكل واحد منها على التعيين والتفصيل ليوصل إلى البقية من ذلك إن شاء الله عز وجل .

فكل ما رجحنا به الظواهر المتعارضة من الكتاب والسنة وقول الصحابة والمرسل وما فيه الخلاف فى كونه حجة وما جعلناه حجة بالاتفاق بين الإجماع والمعانى والحظر والنقل عن العادة والتخفيف والتغليظ والمجانسة وأقرب النقلين إذا كان المتعارضان ناقلين .

مثل : قول ذلك فى الخارج النادر من أحد السبيلين بأنه لا ينقض الوضوء ، حيث رجح بأنه يؤدى إلى صحة الصلاة ، وذلك نقل ؟ !

(١ — ١) يعلو الكلمة الأولى مما بين القوسين حرف (ط) والثانية حرف ظ هكذا :
ط ظ
« صفة واحدة » .

وقلنا : إنه ينقض الوضوء ، وهو نقلٌ أقرب من نقله ؛ لأن إيجاب الطهارة أقرب إلى الطهارة المنقوضة قبلها من الصلاة إلى تلك الطهارة ، إلى غير ذلك

فهي ترجيحات العلل عند التعارض ، تُغني هذه الجملة عن إعادتها .

ويجوز أيضا ترجيح العلل بإضافة علة إلى إحدى العلتين المتعارضتين وبإضافة فرْق إلى إحدى العلتين للعلة الأُخرى

٧١٥ — وقد يكون ترجيح إحدى العلتين بكونها تعليلَ صاحب الشريعة ؛ لأنه مأمون الخطأ والسهو الذى هو جائز على غيره فى التعليل .

مثل : نصه على علة سؤر الهرة وعلة الربا فى الرطب بالتمر وعلة دخول النيابة فى الحج وأنه كالدَّيْن وعلة قبلة الصائم كالمضمضة منه

وترجيح بكون العلة مشتقة من عموم الكتاب أو السنة ؛ لأنه مطابق للفظ الذى تثبت به نفس المسألة من دون الاعتلال ؛ بل هو معنى ذلك اللفظ فيكون صاحبه كالمحتج باللفظ ؛ ولأن صاحبه كالمحتج بالنص ؛ لأنه شهد لمعناه اللفظ ؛ ومعنى اللفظ لايحتمل ، وإن احتمل نفسُ اللفظ وذلك كتعليلنا البر بالطُّعم ، وهو معنى نهى الطعام بالطعام ، وقد يقدم بقوة أصلها نحو أن يكون مأخوذاً من تواتر ، أو كتاب ، والأُخرى من آحاد أو يكون مأخوذاً من نص لايحتمل ، والأُخرى من لفظ محتمل أو يكون مأخوذاً من أصل مجمع عليه من كافة الأمة والأخرى بوفاق الخصمين ، أو باجتهاد ؛ لأن مرجع الاعتلال بأصله ومُقوًّى بقوته ؛ ولأن الأصل المتفق غيرُ مطعون فيه ، والمختلف مطعون فيه بشبهة مخالف كثيرين : قَبِلَ أحدَهما كافةُ الأُمة وقبل الآخرَ بعضُ المختلفين .

ولأنه لو تقابل الأصلان قُدِّم الأقوى منهما — : كذلك معناهما .

ولأن جواز الخطأ فى الأقوى من وجه واحد ، وفى المختلف من وجوه .

٧١٦ — فإن قيل — : إذا ثبت الأصل الآخر بالدليل قام مقام ثبوته بالإجماع .

قيل — : اجتهاد آحاد الأُمة لايوازِى اجتهاد كل الأُمة ؛ لأنه قطع على صواب الكافة دون الواحد !

٧١٧ — ويرجح — : بأن تكون من أصل يمكن تعليله فى ذلك الحكم بوجوه من العلل على وفق هذه ؛ فيقدم على ذى أصل لايمكن ذلك فيه .

لما ذكرنا : من أن الفرع أشبه بهذا الأصل منه بغيره !

٧١٨ — ويرجح — : بكثرة أصول أحدهما وانفراد الآخر عنه؛لأن معاضدة الأُصول كمعاضدة الأدلة ؛ وذلك أقوى !

وقد قيل : إن الترجيح بكثرة الأُصول لايقع ولا بكثرة الشبه بين الأصل والفرع — كما لا يقع ذلك فى الشهادات بكثرة العدد — وقد بيّنا مفارقة الشهادات لأدلة أحكام الحوادث — كيف وقد سدّ باب الترجيح فى الشهادات أن التعارض بالكلية فلا يقع الترجيح بصفات فى الشهود كما يقع بصفات فى متون الأخبار

٧١٩ — ويرجح — : بالمراسيل فى الأخبار دون الشهادات ، ويكون الراوى إماماً أو عالماً بتلك الصنعة — وليس لشىء من هذا أثر فى الشهادات فلم يعتبر أحدهما بالآخر فى باب التقديم والترجيح ؟

ومن قال : الترجيح بكثرة الأصول — : ربما قال : الترجيح لعلة بعلة [ل٨٢ى] لايقع ؟ وغلط فيه ؛ لأن القياس / أحد الأدلة كالكتاب والسنة ؛ فإذا وقع بسائر الأدلة ، كذلك بالقياس ؛ ولأن العلة لاتتراجع عن الاحتياط

وعن قول الإمام لو رواه الإمام أو استصحاب الحال ؛ فإذا وقع بهـا الترجيح ، مع أنها ليست بأدلة ، أو مختلف فى كونها أدلة ؛ فبأن يقع بالقياس مع ظهوره فى كونه دلالة أولى !

ولأن العلة تترجح باقتران العكس بها ؛ فاقتران طرد آخر بها أولى فى تأكيدها ؛ لأن العكس لو انفرد عن الطرد ـ لا يكون دليلا ، والطرد إذا انفرد كان دليلا .

ولأن القياس إذا كثر أصوله أو قرائنه من العلل خرج عن أن يتوهم فيه الانفراد والاختصاص ،وإذا انفرد بأصل واحد أو عن غيره من العلل توهم فيه الانفراد وكونه معزوعاً من الأصول ، الذى قال فيه كثير من القائسين : إنه لا يقاس عليه .

ولأن المبتغى من علل الشرع : حصول غلبة الظن والتقريب من العلم، وذلك أظهر فيما كثر أصوله وقرائنه من العلل .

ولأن الترجيح : تغليب ، والغلبة والتغليب بكثرة الأصول والعلل أبلغ ؛ فكان بالترجيح أولى .

٧٢٠ — ويترجح القياس بكونه مطرداً منعكساً على ما انفرد عن العكس ولم يرد عليه بوجه آخر ؛ لأنه يصير بذلك كالعقليات ؛ وذلك أظهر فى تعلق الحكم به فيقل الاجتهاد فى طلبه ؛ فيكون عن الخطأ أبعد ؛ ولأنه يحصر الحكم فيصير كالحدود ويجمع ويمنع ، وحدود الشريعة أبلغ من عللها .

ولأنه يقرب من القطع على الحكم .

ولأنه أقرب من كون الحكم مقصوراً عليه .

ولأنه أشبه بنكتة الحكم .

ولأنه بينة على تعليل الحادثة على وجه يتعذر تعليلها بخلافه فى خلاف حكمه فيقل معارضه أو يتعذر .

وهل يقع الترجيح بكون لفظ الاعتلال موافقا للفظ ما أخذ منه — كتعليل الربا بالأكل أو الكيل ؛ فالأكل موافق لقوله سبحانه « ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا » ؟ [من الآية ٢٧٥ / ٢] .

وقوله فى الكيل : إلا كيلا بكيل ؟

فنهم من قال مقدم به — حتى إذا كان أحدها موافقا للاسم المأخوذ منه — :

مثل التعليل بأنه مُدَبر ؛ فجاز بيعه ، كالمقيَّد تدبيره — :

وهو موافق لقوله — : لا بأس ببيع المدبر ؛ فيقدم على ما يكون موافقا للاسم الأصل المقيس عليه — :

مثل قولهم — : إنه يعتق بموته كأُم الولد ؟

وقال عليه السلام فى أم الولد — : « تعتق عن دُبُر منه »[1] .

قال هذا القائل — : وإنما قدمناه ؛ لأنه كالمنصوص عليه فى موضعه — والآخر كالمنصوص عليه فى غير موضعه ؛ والنص على الحكم أولى بالاستعمال من النص على حكم مَا يشبهه !

فإن قيل : كونه مدبَّراً اسم ؛ فكيف يجعل علة ؟

قيل : فيه خلاف وقد قال بجوازه كثير من أهل التحصيل ؛ ثم كونُه مدبَّرا خبر عن صفة فيه ، وهذا التدبير والتعليل باسم معنى اشتق منه تعليل

---

(١) للحديث صيغ أخرى . رواه ابن ماجة : عتق ٢ الدارمى : بيوع ٣٨ — ابن حنبل ج ١ ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٠ .

بنفس الصفة، كالتعليل بأنه عالم تعليل بعلمه، لافرق فيه عند أهل التحصيل، وعند الكل : التعليل بأنه أسود : تعليل له بسواده ؟

فإن قيل : هو جعل لنفس المسألة علة ؟

قيل : وذلك جائز عند كثير من العلماء، مع أنا قلنا فى مسألتنا : إنه خبر عن نفس الصفة، ومتى قلنا ذلك زال السؤال !

٧٢١ — واختلفوا فى التقديم بالرد إلى الجنس، والبعض إلى الكل كرد الصلاة فى أحكامها وفروعها إلى الصلاة، والطهارة إلى الطهارة والصوم إلى الصوم، والكفارة إلى الكفارة، وبعض الدية إلى كل الدية، وغير ذلك.

فنهم من قال: هو وغيره سواء ؛ لأنه قد تختلف علل الحكم الواحد؛ فتثبت بأمور مختلفة ومتفقة ؛ ولأن الجامع بين الأصل والفرع فى الحكم يصيرهما فيه كالجنس؛ ولأن العبرة فيه بالموجب للحكم لا بالجنسية وغيرها؛ فإذا وجد الموجب حصل ما به العبرة ؛ فلا يضرّ ولا ينفع ما وراءه .

ومنهم من قال : يقع به التقديم ؛ لأن الغالب فى الأحكام أنها تتفق فى الجنس الواحد ؛ ولذلك ثبت للقياس حكم فى الشريعة .

ولأنه كالعقليات ؛ فإن أكثر الاعتماد فى علل العقل على أخص الأوصاف، والأقرب إلى الجنس أخص بوصفه ؛ وأليق بحكمه .

ولأن التعليل بأعم الأوصاف كالمعلوم والمذكور، والشىء ساقط بالاتفاق وبعموم الأوصاف ينقاس الفرع على خلاف جنسه ؛ فكان أقرب إلى ما منعت منه الشريعة للقياس به، وأن يجوز غير قياس الجنس، لايمنع من كونه أقرب وأظهر فيجعل لذلك مُرَجِّحاً .

٧٢٢ — واختلفوا فى التقديم بكون العلة موجبة على المسقطة الباقية كإيجاب النية ونفيها فى الطهارة وغير ذلك :

فمهم من منعه ، وقال: لأن الإيجاب من حكم العلة ونتيجتها؛ والأصل لا يتقوى بالنتيجة

ولأن حكم العلة فى محل الدعوى ، وبالدعوى لا تتقدم الحجة .

ومنهم من أجازه بالبناء على أن الناقل والزائد فى الأخبار والألفاظ أولى ؛ فهو فى العلل كذلك

ولأن كونها موجبة لصفة تعود إلى نفسها لا إلى حكمها ؛ فلما كانت على صفة لأجلها كانت موجبة تقدمت على ما فى خلاف صفتها كما نقول فى الألفاظ إذا كانت موجبة لكونها على صفات فى الوضع كانت أولى من المُستَقطة .

ولأن التقديم بالاحتياط واجب ؛ وذلك تقديم لصفة فى الحكم . بل بنفس الحكم ؛ ولم يمتنع ذلك فى الأدلة الموجِبة ، وإن كان إيجابها حكمها أولى من صفتها .

ولأن الإيجاب على القول بأن النقل أولى فى الجملة صار أحق فإذا كانت العلة مشعرة لما هو بالشريعة أليق كان لذلك أولى .

ولأن تعليل النقل فى العقليات لا يعم ؛ بل يختص بما هو نفى فكان أقصر بالًا ؛ فهو فى الشريعة سببُه وقريبُه — وبالله التوفيق .

٧٢٣ — وقد تقدم بكون العلة مستوفيةً لحكم أصلها؛ ثم لحكم فرعها، على ما يخصص مقتضى أصلها :

كعلة الطُّعم مع الكيل ؛ لأن أصلها هو الذى يكشف عن وجودها، وإذا خصته صارت هى الكاشفةَ عن حكم الأصل ؛ فيكون العلم بكل واحد منهما موقوفا على الآخر ، وذلك يحيل معرفتهما معا .

ولأن البداية فى التعليل بالأصل ؛ فإذا بقى من حكمه ما لم يدخل

فى تعليله ـ : عُلم أنه لم يكل الأصل بالتعليل ، فتعذر التعدى منه إلى ماسواه .

ولأن اللفظ فى الشريعة كالمحسوس فى المعقول، وعقلى يعود إلى الضرورة أو بعضها ـ : لاحكم له ؛ فكذا فى الشريعة مثله .

ولأن فيما أُخرج بالتعليل من اللفظ : محتاج إلى اجتهاد آخر ، فمن قبل اجتهاده فى تعليله أولى ، لأنه عن الخطأ أبعد .

ولأن الاجتهاد فى اللفظ طلبُ مراد صاحبه ، فإذا دل بالوضع من اللفظ على مراده لم يجز أن يجعل بالاستدلال من نفسه بخلاف مقتضاه .

ولأنه إذا بالغ صاحب اللفظ فى الحكم بذكر الأجناس المختلفة لم يجز أن يكون قضية تلك المبالغة بنقيض أحكامها بأخذ العلة ؟

ولأن تعليل الجنس المنصوص واجب ؛ وفى تخصيص الأصل منع من تعليل جنس الأصل !

ولأن ما لا يصح أن يكون علة لكمال حكم ما أخذ منه ؛ فلأن لا يصلح لحكم غيره أولى ؟ !

ولأنّ الطعم أخص بالمنصوص من الكيل ، والاعتلال بخواص الأوصاف أولى .

٧٢٤ — فإن قيل : إذا كان أعم كان للفرع أجلب ؟

قيل : مجال تقويته بفروعه قبل تحقيقه فى نفسه .

ولأن العلة بالإجماع فى هذه الأصول واحدة ، وما علته واحدة كالتحديد ، ومجال التحديد بما يخرج عنه بعض ما هو منه .

ولأن تعليل الكمال بالأبعاض ؛ فإذا سقط تعليل الأبعاض سقط تعليل الكمال .

ولأن بما به يسقط تعليل بعض الشيء وجزئه : يسقط تعليل كله وجملته !

ولأنه إذا أمكن تعليل الأبعاض بما به يمكن تعليل الجملة كان على ما لا يليق به ؛ فإذا سقطت تلك العلة مع الإمكان عن الأبعاض سقطت عن الجملة .

ولأنه إذا أمكن التفصى عن حكم الجملة بالتفصى عن أبعاضها سقط ما به يتطرق إليه فى إسقاط التكليف والتعبد فى الجملة ؟ !

٧٢٥ — واختلفوا فى تقديم ما يتناول جميع مواضع الحكم على ما يبقى بعده اجتهاد على المجتهد فى جوانب منه ؟

فمنهم ــ : من قال : هو تقديم بكثرة الفروع ؛ وذلك لا يجوز كما قلتم فى علة الربا .

والصحيح أن ذلك جائز ــ وهو فى مثل قولنا فى العتق ، والنفقة بالقرابة : إنه مقبول الشهادة مع قولهم : إنه ذو رحم محرم بالقرابة .

وعندهم أن الابن يعتق على الأب ، والبنت على الأم ، وليست بينها محرمية !

ومثله ــ : قياسنا ما لا ينقل على ما ينقل فى إسقاطنا النص فيه ؛ وإنما جاز ذلك لأن العلة إذا ثبتت علة لحكم لم يجز تبعيض ذلك الحكم ؛ فإذا تبعض علم خطأ المجتهد .

ولأنه إذا احتيج فى بعض ذلك الحكم إلى علة أخرى باجتهاد آخر ــ : طال الطريق عليه ، وأمكن سقوطه فيه بما لا يمكن بينهما قصر طريقه ؟ !

ولأن فى تكرر الاجتهاد تكرر جواز الخطأ ، وذلك بالسقوط فى مقابلة ماليس ذلك فيه أولى ؛ ولهذا قدمنا علتنا فى الربا لأنها تستوفى جميع الحكم فى الأصل ، ولا يتبعّض فينقطع وجوب الاجتهاد بعده ـ :

[ل٨٣ى] وهٰهنا مواضع الوفاق التى هى أصل للفروع مما / يخرج عن الاعتلال ؛ فيسقط بمثله الاعتلال .

فبان أن ما عَمّ من الاعتلال مواضعَ الخلاف أولى مما أبقى على المجتهد كلفة استئناف الاجتهاد بعد الاجتهاد فى حادثة واحدة .

٧٢٦ — ويقدّم بكونها مقصودة بالحكم والذكر على مايكون عارضا غير مقصود ـ : كالأكل فى المطعوم فيما لا يؤكل ، وإن كان لا يكال بالقياس على ما يؤكل ويكال أولى[1] من القياس على المزروع ؛ فقال سبحانه: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [من الآية ١٣٠ / ٣] .

ففى المنع من الربا نَصّ على الأكل ، وهذا المقصود .

٧٢٧ — ومنهم ـ : من قال : لا يقع به الترجيح ؛ لأن كونه مقصوداً يرجع إلى قصد أهل التكليف ، وليس ذلك صفة فيه .

والصحيح أنه يقدم به ؛ لأن الظاهر من جمع المأكولات فى الحكم أنه لكونها مأكولة[2] ثبت ، ولأن يأتى الأكل فيه لصفة ترجع إلى عينه وبها تعلق قصد أهل التكليف ؟

ولأن المقصود بالذكر والحكم إذا جعل علة جرى مجرى المنصوص عليه فى أنه علة للحكم أينما وجدت ؛ لأنا علمنا مقصوده فى موضع النصّ .

ولأنه وإن كان كونُه مأكولا من قصد كون الأكل صار بتخصيصه

---

(١) فى الأصل : « أولا » .
(٢) فى الأصل هكذا : « ما كون » .

بالنصّ أيضاً مقصوداً لصاحب الشرع ، ومعنى النص بالاعتلال أولى !

٧٢٨ — وهل يقع التقديم بكون ما يقابله داخلا فيه وفى قوته كعلة مالك فى الربا تدخل فى علة الشافعى فتكون بعضاً لها ؟

فنهم — : من قال : يكون أولى كظاهرين أحدهما يدخل فى الآخر ويكون بعضه ، والأعم فى التقديم أولى .

٧٢٩ — ومنهم — : من قال — وهو الصحيح — : أنه لا يصير بذلك أولى ؛ لأن بينهما تنافيا[1] من حيث الإجماع — وفى الظاهرين لا تنافى ؟ فقيل بهما . جميعا — وهٰهنا ينقص حكم أحدهما ويزيد حكم الآخر مع التنافى ؛ وليس بأن يقدم لأجل الزيادة أولى من الآخر لأجل النقصان ؛ وإنما قدمنا علة الشافعى لأنها تستوفى جميع المنصوص ، والقوت لا يستوفى ؛ لأن الملح — وهو من المنصوص يخرج عنه !

ولأنهما إذا تنافيا ولم يمكن استعمالها وأحدهما أخص من الآخر كان بمنزلة ظاهرين تنافيا أحدهما أخص ؛ فالقضاء بالأخص أولى !

وفى العلة إن لم يكن الأخص أولى فلاأقل من أن لايقدم عليه الأعم — فبانَ أنّ تقديم الأعم وقع بما ذكرنا من استغراقه لجميع ماوقع عليه النص على ما خرج عنه بعض المنصوص .

وبالله التوفيق

وهل يفهم[2] التقديم كون إحدى العلتين مقصور الحكم على أصله؟

فنهم — : من قال: غير مقصور الحكم أولى ؛ لأنه مفيد لزيادة حكم على النص ، ومقصور الحكم مستفادٌ حكمه بالنص ؛ فلاحاجة إليه .

---

(١) فى الأصل : « تنافى » .

(٢) فى الأصل : أقرب إلى أن تكون « يقع » .

ولأنه إذا لم يوجد فى غيره لم يصح العلم بكونه علة ، ولا صحّت إقامة الدلالة عليه إذا لم يكن نص على أنه هو العلة ولا وجب له حكم فى غير موضعه فلا فصْل بين أن يجعل علة أولا ؟

ولأنه لا يكون بينه وبين سائر أوصاف الأصل فرق إذا كان الجميع فى وجود الحكم فى الأصل معه سواء ؟

٧٣٠ — ومنهم - : من قال : هو صحيح ولا يقدم غيره عليه بهذا الوجه وإنما كان كذلك لأن العلة إنما تصير علة بقيام الدلالة عليها ، لا بوجودها فى غير موضعها ؛ فإذا صحت بالدلالة بطل اشتراط غيرها فيها .

ولأنّ وجودَها لو كان موقوفا على فرع له يوجد فى موضع آخر .

لكان موقوفا على ماهو عليه ؛ وذلك يمنع ثبوته ؛ وذلك فاسد .

ولأن وجوده فى الأصل مفيد وهو كون الحكم معلوما به وبالنص لا يمتنع وجود الحكم بدليلين ؛ إذ لو كان ذلك محالا لما ثبت فى حكم قط أكثر من دليل واحد .

ولأنه مفيد من وجه آخر وهو أن بعقده فى غيره يعلم أن ذلك الغير على خلاف حكمه .

ولأنه إذا صح أن يُعلم حكم الأصل بنص لا يتعداه صح أن يعلم بمعنى لا يتعداه !

ولأن فيه تنبيها على أن الحكم مختص بأصله ، والحاجة إلى العلل تارة للزيادة ، وتارة المنع من الزيادة ، وتارة للنفى ، وتارة للإثبات ؛ فإن الجميع أحكام الشريعة .

ولأنه جائز من صاحب الشريعة أن يجعله علة بالنص ؛ فجاز لنا ذلك الاستنباط ؟!

٧٣١ — فإن قيل : وما الذى يمنع من تقديم مايوجد فى غير موضعه من أوصاف الأصل عليه ؟

قيل : لايمنع منه مانع إذا وجدت أسباب التقديم والصحة فى غيره لكنا نقتبل أن يكون فى غيره متقدما عليه بهذا الوجه الذى قلتم لما بيناه ؟!

٧٣٢ — واختلفوا فى تقديم اللازمة على ما لا يلزم ، وهو كقولنا : البعضية صفة لازمة فى الآباء والأولاد ؟!

فمنهم : من قال : هما سواء ؛ إذ لا تأثير للصفات كيفما كانت [ل٨٣ش] فى أحكام الشرع إلا بجعل جاعل ؛ فمتى / جعل الوصف الجائز أمارة الحكم صار كالكلام ؛ حتى إذا جعل اللازم ساقط الحكم فى الشرع سقط ولم يكن لأحدهما مَزِيّة .

ولأن الصفات اللازمة والمحسوسة بِعرَض الزوال والتعاقب والتبدل؛ وقد أبينا النسخ فى الأحكام ، فهى إلى الثبوت واللزوم أقرب ! ؟

٧٣٣ — ومنهم : من قال : يقع به التقديم ؛ لأنها إذا صلحت الاعتلال كان أقرب وجودا .

ولأنه أشبه بالعقليات .

ولأن الصفات اللازمة هى أصول الصفات الجائزة .

ولأن صاحبه عن الخطأ أبعد ؛ فإن وجوده محسوس ، وما لا يكون لازما ثبوته من طريق الحكم ، وذلك ثبت بالاجتهاد فيكثر فيه الاجتهاد، وفى اللازمة يقل .

ولأن أهل التحصيل بهذا الشأن اتفقوا على أن العلة إذا قلّت أوصافها كانت أولى بأن كانت إحداها ذاتَ وصف والأُخرى ذات وصفين :

تقدمت على ذات الوصفين بدرجة ؛ حتى إذا كانت ذات ثلاثة[1] أوصاف تقدمت عليها ذات الوصفين بدرجتين ، وعلى ذلك أبداً .

وإنما كان قليل الوصف أولى ؟ لأن الاجتهاد فيه أقل ، فيكون عن الخطأ أبعد ؟

ولأن قليل الوصف أشبه بالحدود وعلل العقل ، فكان أولى !

ولأن قليل الوصف أوفى فى العكس ، وأقرب إليه ، حتى إذا اتحد وصفها تحقق عكسها !

وقد حكينا خطأ قوم ظنوا أن كثير الوصف أولى؛ لأنه أشبه الأصل بوجوه ؟ وليس كذلك :

لأن الجميع وجه واحد؛ وإنما احتاج فى الجمع إلى كثرة الأوصاف لبعد أحدهما عن الآخر .

وإنما ذلك إذا استقام كل وصف على الانفراد !

وكثير الوصف إذا انخرم منها واحد نادت عليه الدنيا بالنقص والفساد .

ولأنه لو كان ذلك لكثرة الشبه ، لكان فى العقليات كذلك ؟ وطالما قيل : الزيادة فى الحد نقصان عن المحدود : طريقا الرد والإبطال .

وقد تقدم بكونها على وفاق حكم الأصل أبداً على ما يخالف فى الإيجاب لحكم الأصل ـ : كقياسنا جنين الأمة على جنين الحرة ؟

وقد اتفقنا على أن الحكم فى جنين الأمة مأخوذ من جنين الحرة ؟

والتسوية بين الذكور والإناث واجب فى جنين الحرة ! فاعتبار قيمة

(١) فى الأصل . « ثلاث » .

الجنين بنفسه يوجب المخالفة بين الذكور والإناث؛ وذلك على مخالفة الأصل الذى جعل أصلَ القياس !

وإنما وجب تقديمه ـ : لأن القياس للتسوية لا للمخالفة بين الأصل والفرع ؛ وفى هذه المسألة وجوه من الترجيح غير هـذا يطول بذكرها الكتاب ـ وموضعها مسائل الفقه

٧٣٤ — ويقدم القياس على غير المخصوص على المخصوص ـ : كقياس المسح على العمامة بالمسح على الخف يقدم عليه فى المنع ـ : القياس على الوجه واليدين: هذا على قول من جَوَّز مثل هذا القياس ؟

فأما من منع منه قال : القياس عليه ممنوع فاسد لا يبلغ إلى الترجيح ـ ومتى كانت العلة مما يسهل فيه طلب التسوية ، أو يمكن تغييره فى بعض أوصافه بزيادة أو نقصان ، فيصير خلاف حكم المعلل به كان غيرها ممـا لا يتأتى ذلك فيه أولى منه !

وقد ذكرنا أنه يتقدم بكونها فى الفرع أقوى منه فى الأصل ، وذلك من أقوى القياس

وهو الذى قلنا إنه قياس الأولى ، ويجرى ذلك مجرى النص ، حتى أخرجه كثير من أهل التحقيق عن باب القياس ، وقالوا : إنه من النص :

وقوم قالوا : إنه من باب التنبيه .

وقوم قالوا : إنه من باب دليل الخطاب على الموافقة .

٧٣٥ — وقد يتقدم بكونه مستمداً من نص أو إجماع على ما أخذ من قياس أو ظاهر محتمل ـ وذكرنا ذلك ، وأن قوة الأصل تؤثر فى قوة القياس ـ وتقدم سلامتها عن معارضة بعض الصحابة على مالا يَسْلم منها !

٧٣٦ — ويُقدم لموافقته لجمهور العلماء ، فإن الأكثرين ، والجمع العظيم عن الخطأ أبعد .

٧٣٧ — ويقدم بكونها مأخوذة من أصل مستقر في الشريعة على المأخوذ مما انتسخ فيها ، كالقياس في صوم غير عاشوراء مع القياس عليه لان ارتفاع الأصل هو الغالب في ارتفاع الفرع .

وهل يقع الترجيح بكون أحد الدليلين للمساهلة والمسامحة ؟

منهم ـ : من قال : هما سواء ؛ إذ ليست العبادات كلها على المضايقة والمشقة ، ولا على المسامحة والمساهلة ؟ بل بعض وبعض ؟ !

ومنهم ـ : من قال : « الأشق أولى من الأخف ـ : بناء على القول بالاحتياط ـ وعلى قوله : « حُفَّت الجنة بالمكاره »[1] !

[ل٨٤ى] ٧٣٧ — وقد يقدم بكونها من صفات صاحب الحكم / كالعلة الموجبة لاعتبار عدد الطلاق بالرجال ؛ لأن الصفات هي التي تتبعها الأحكام ، فصفات صاحب الحكم بالاعتبار صار لذلك أولى ؟ !

ولهذا قدمنا في العدة صفات النساء دون الرجال !

٧٣٩ — ويقدم بكونها مبنية على أصول الشيء دون أن يكون مبنيا على صفة ذلك الشيء ، كمراعاتنا في إيجاب القَوَد بالمثقَّل ، فالمثقل أصل الفعل ، ومراعاتهم لصفة الفعل ؛ وإذا أمكن البناء على أصل الشيء كان أوْلى من البناء على صفته ؛ لأن الصفات تابعة للأُصول ؛ فهي كالفرع مع الأصل ، والأصل بالتقديم أوْلى وأحق ! ؟

٧٤٠ — ويقدم بكونها مختصة بأصل النزاع على ما به يتوصل إلى موضع النزاع بواسطة وفرع له كقول القائل : إذا ثبت هذا الفرع على مقتضى قولي

(١) رواه ابن حنبل ومسلم والترمذي . انظر الكنز الثمين حديث رقم ١٦١٩ .

فلا قائل بعد ، يقول[١] بخلاف قولى فى موضع النزاع لأن حكم الفرع بعد ثبوت الأصل ؛ فمن قصده بالإثبات على مضادة حكم ذلك الفرع وأصله [٢](لم يثبت)[٢] الأمران معا .

٧٤١ — وتقدم بكون أوصافها سليمة عن كونها لذكر الاحتراز ، وعن فقد التأثير على مالم يسلم منه .

وكذلك تقدم بكونها مفرقة لجمع ما يعارضها على مالا يؤثر فى تفريق جمعها .

٧٤٢ — وتقدم بكونها فى الفرع والأصل سواء — اسما ومعنى — كقياس جلد المذكاة من الكلب على جلد الميتة منه : يقدم على قياسه على الفهد ؛ لأنه أليق بحكم موافقه من جميع الوجوه منه بمخالفه فى بعضها .

٧٤٣ — وتقدم بكونها متفقاً على وجودها على مايحتاج فى بيانه إلى دليل لولاه لم يَسلم وجوده ؛ لأنه عن الخطأ أبعد، ووجوه الاجتهاد فيه أقل وإلى القطع عليه أقرب .

٧٤٤ — والترجيح بعُرف المسلمين يقع إذا أشرك فيه عامّهم وخاصّهم على وجه واحد فأما إذا كان ذلك من تهاون بعض الجهال المستثقلين لآداب الشريعة فلا عبرة به : كتهاون أهل السوادات والسوقة ببيع السِّرقين والعَذِرَة والسجود على ذَرْق الطيور وزَوْن الحمام والعصافير ، والمعاطاة استثقالا لذكر البيع والشراء ، والتناول من المائعات التى وردت عليها الحيوانات التى لا نفس لها بعد الموت فيها : فلا تصفو لك منهم شريعة ؛ بل يجب على الخواصِّ زجرهم عن الإقدام عليه ، ومنعهم منه ؛ وذلك من المنكر الذى أمر الله

(١) فى الأصل : « ويقول »

(٢ — ٢) الأصل مطموس بمقدار كلمتين ، وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا .

تعالى بالنهى عنه ، وتركه من المعروف الذى أمر الله سبحانه الأمر به ؛ فضلا عن أن يرجح به مواضع الاجتهاد ، ويقوى به براهين الله سبحانه .

ومتى تجاذب أصلان فرعا له شبه بكل واحد منهما ؛ فإن استويا فى الشبه طلبتَ الترجيح لتقديم أحدهما إن لم يمكنْ توفير الحظ من كل واحد من الأصلين على ذلك الفرع .

مثل : الوضوء فى النية تقع بين إزالة النجاسة وبين التيمم ؛ فشبهُهُ بالتيمم أكثر ؛ غير أنا لو قدّرنا استواءهما فيه لم يكن فى حكم واحد على وجه واحد : التوفيق عليه من الأصلين ، ولا يكون ذلك إلا فى حكمين أو أكثر .

مثل : المكاتَب تنزع إلى القِنّ وإلى الحُرّ وأعطيناه حكم الأحرار فى أشياء ، وحكم العبد فى غيرها .

٧٤٥ — فإن قيل : المختَلِعة التى لم تنقض عِدّتها بين الرجعية وبين المنقضية عدتها ؛ فهلّا وفّرتم عليها حظ الأصلين ، وحق الشبهين ؛ فجعلتموها ممن يلحقها الطلاق للصريح اعتبارا بالرجعية ، وممن لا يلحقها كناية الطلاق ومرسل الطلاق صح اعتبارهن انقضت عدتها .

قيل : عنه جوابان :

أحدهما : أن الطلاق حكم واحد ، فلا تختلف صفته من مالك واحد فى شخص واحد ؛ فلا يجوز أن يجعل الطلاق الصريح ممن ليس له الكناية والإرسال .

والثانى : أن حق الشبه إن ثبت يقتضى ذلك ، لكنا منعنا طلاقها بعد الخُلْع ، لوجوه من الأدلة هى أقوى من هذا الشبه ؛ وإنما يُحتاج إلى

مراعاة توفير حق الشبه بعد تساوى الأدلة وتعارضها .

فأما مع سقوط مايظن دلالة فى مقابلة ما قوى من الأدلة فلا[1] يحتاج إلى الترجيح ولا إلى مراعاة توفير حق الشبه ! ؟

— واعلم أن الترجيح يطلب لاحدى العلتين عند تعارضهما ، ولا يبين تعارضهما إلا وتكون كل واحدة منهما مما يمكن عكسها فى أصل الأخرى فتتضمن كل واحدة منهما الجمع والفرق ـ : جمع بين أصلها وفرعها ـ وفرق فيما يعارضها بين أصلها وفرعها ؛ فإذا وجد هذا تحقق التعارض بينهما حينئذ طلب الترجيح لتقديم أحدهما ـ والترجيح ابتداء قط لايجب إلا على المستوفى .

ولا تكون العلتان جامعتين مفترقتين إلا وهما مقرونان بضرب

ش] من الترجيح سوى الجمع / والفرق إذا تأمله أحد الخصمين ولم يتأمله الآخر غلب المتأمل منهما ! وذاك هو أن كل واحد منهما يمكنه أن يقول : ألحقت الشىء بجنسه ونظيره وأنت لم تفعل ذلك ؟

فإذا تأمل الخصم وطلب مثله فى علة نفسه وجده بعينه : ـ

مثاله : فى نية الوضوء ، يقول أصحابنا : طهارة تجب عن الحدث فهو كالتيمم ـ فيقولون : طهارة بالماء فهى كإزالة النجاسة ؛ فإزالة النجاسة عكس التيمم ، فتعكس عليه فى التيمم ؛ فيقول : لأنه طهارة بغير الماء والتيمم عكس إزالة النجاسة ـ فيقول أصحابنا : إزالة النجاسة طهارة لا تبطل بالحدث ؛ فألحقنا نحن ما يبطل بالحدث ، أو ما يجب بالحدث بجنسه ـ وهو التيمم ؛ لأنه يبطل بالحدث ، وأنتم لم تلحقوه بجنسه لأن إزالة النجاسة لا تبطل بالحدث ؟

(1) فى الأصل : « لا » .

فيقولون : وألحقناه أيضاً بجنسه ؛ لأنا ألحقنا الطهارة بالماء بجنسه — وهو الطهارة بالماء ، وأنتم ألحقتم الطهارة بالماء بغير جنسه — وهو الطهارة بغير الماء ؛ فيتساويان فى هذا النوع من الترجيح ، غير أن مثل هذا — وإن كان فى العبادات — : رجح على المثبت عليه بالاحتياط إذا لم يكن ناقض فيه كمناقضهم فى القىء والرعاف ، حيث لم يوجبوا بالقليل منه ، فأبطلوا الاحتياط رأساً !

وكذلك لما جوزوا الوتر على الراحلة تركوا فيه الاحتياط !

ولما جوزوا الفرك فى المنى تركوا فيه الاحتياط .

وذكرنا ذلك قبل فأغنى عن رده ؟

٧٤٧ — ومتى عارضه السائل فى اعتلاله بمثله فيمكنه أن يرى من نفس اعتلاله عكسا من أصل آخر رجح به كلامه واعتلاله — : كان له ذلك !

مثل — : أن يعلل فى ظهار الذمى : بأن مَن صح طلاقه ، صح ظهاره كالمسلم — وعكسه الصبى : لما لم يصح ظهاره لم يصح طلاقه .

وقد قيل فى العكس : يجب أن نقول : والصبى لما لم يصح طلاقه لم يصح ظهاره — والأول أولى ؛

لأن فى الطرد لما كان الطلاق مقدّما ووصفا ، والظهار حكما مؤخراً عنه : كان عكسه فى نفى الحكم أن يكون الظهار مقدما فى الذكر والطلاق حكما مؤخراً عنه — : حتى يصح تحقيق اسم العكس فيه .

ولأنك إذا فعلت فى العكس ما ذكرت ، فإذا عدت من العكس إلى عكسه : كان عوداً منك إلى الطرد ؟

ألا ترى أنك لمّا قلت : الصبى لما لم يصح ظهاره لم يصح طلاقه ؟

وعكس الصبي البالغ الذمي لما صح طلاقه صح ظهاره ؛ فكان عكسك للصبي : طردك في المسألة ، وطردك في المسألة يكون عكسك في الصبي ؛ فيدور كل واحد منهما على صاحبه بعكسه ؟

وهذا استشهاد منك بأصل اعتلالك خصمك ! ؟

ويتمكن من مثله خصمك في أكثر المواضع لأن الصبي هو أصل علة الخصم ؛ فهذا إذا أردت تقوية العلة بقو[1] ورديف من الوصف ويمكن ذلك في الأوصاف الحكمية ، دون الحسية .

فإذا أردت الزيادة من الوصف تقول بعد العكس : لما صح الطلاق من الذمي مع قوة التحريم فيه ؛ فلأن يصح الظهار منه — وهو في التحريم : أولى ؛ فهذا رديف آخر من الوصف ؟ !

وإذا أردت ردها من الأصل تقول : الذمي بهذا الحكم أولى من المسلم ، لأن المسلم مع أن إسلامه سبب لتخفيف الأمر : غلظ الأمر عليه فيه بانعقاد ظهاره ، وإيجاب الكفارة عليه ، فلأن يغلظ بذلك الأمر على الكافر فيه مع كفره الموجب لتغليظ الأمر عليه : أولى وأحق ! ؟

٧٤٨ — وإن أردت زيادة على هذه الوجوه طلبت حكما آخر من الطلاق في صحة الظهار فتقول : اعتلالي هذا ينبئ عن تلفيق بين متفقين في حكم آخر — : لأني جعلت صحة الطلاق علة لصحة الظهار ، وهذا تنبيه وإعلام بأن أحدهما كالآخر ؛ فإنهما من خصائص النكاح ؛ فهما فيه سواء ! ؟

وكأنه يرى أني حين سويت بينهما في الظهار والطلاق — : — فكأني سويت بينهما فيما يستويان فيه من خصائص النكاح ، واعتمدت ما هو

---

(١) في الأصل : بقوى .

المعقول من كل واحد منهما من صاحبه أو ما يحيل كل واحد منهما على صاحبه ، أو ما يسير كل واحد منهما إلى صاحبه ؟ !

فتكون هذه وجوه من الترجيح يجب طلبها من نفس التعليل فإنه يتمكن منها فى أكثر العلل ، فلا يحتاج أن يتجاوز فى طلب الترجيح عما استدل به إلا عن ضرورة تدعو إلى غيره ؟

٧٤٩ — ومثاله لهم فى خيار الشرط فى الإجارة ، يقولون عقد معاوضة يصح دون القبض فى المجلس ، فقبل خيار الشرط كالبيع ؟

[ل ٨٥ ى] ثم يقولون / وهذا المعنى يشير إلى ماله يثبت الخيار ، وهو استدراك الظلامة ، وما يلحقه من الغبن فى البيع الذى نبه عليه الرسول عليه السلام فى حيّان بن مُنقذٍ لما قال للرسول عليه السلام إنى رجل أُغبن فى البيع ولا أصبر عنه ؟ فقال له عليه السلام: إذا اشتريت فقل : لا خِلابة، واشترط الخيار ثلاثاً ؟

وهذا المعنى الذى نبه عليه الرسول عليه السلام موجود فى الإجارة لأنها كالبيع فى أنهما عقدا مغابنة ومكايسة ؟

فإذا قيل لهم: وهذا يفسد بالصداق،فإنه يطلب فيه المغابنة والمكايسة، ولا يثبت فيه الخيار بالشرط ؟

أجابوا : بأن الصداق ليس بمعاوضة على الإطلاق !

وربما أجابوا : بأن المعنى الذى أشارت إليه علتنا منصوص عليه والنقض على العلة المنصوصة لا يفسدها ؛ لأنه تخصيص للفظ صاحب الشريعة، وذلك جائز !

وربما أجابوا : بأنا أوردنا الترجيح ، والترجيح تقريب لا تحقيق فلا يقبل فيه النقض ؟ !

٧٥٠ — ومثله لنا فى إجبار البكر البالغة حيث قلنا : إنها بكر لم تختبر الرجال ، فهى كالبكر الصغيرة ؟

ثم نقول : وهـذا يشير إلى عمدة الباب فى هذه المسألة ؛ لأن البكارة أمارة أنها عُدِم فيها الخبرة التى تهديها ، إلى أن لا حظ لها ، وإلى مواضع النظر والرشد ؛ فهو كالصبى فى المال إذا لم يكن له خبرة تهديه فى المال إلى مواضع الرشد والحظ والنظر : امتنعت تصرفاته فى المال بنفسه ؛ فلا بدّ له ممن يكمِّل شفقته عليه فى نفسه وماله ؛ فكذلك فى نكاح البكر ؟

ولم يكن لسائر الأولياء مهرها ؛ لأنه لا يعلم موضع الرشد وكمال النظر فى مهرهم وتصرفهم فى بُضعها ومالها لنقصان شفقتهم عن شفقة الأب والجد؟

٧٥١ — ومتى لم يَبِنْ تعلّق الحكم فى الحادثة بما تُحرِزه من القياس كشف عنه بمثل هـذه الوجوه من الترجيح بما يعود إلى النكتة فى المسألة بعد طرد علة فى المسألة ؟

ولا يزال ينقل بيان المفاقهة إلى تلك النكتة ويتقوّى بها ما ابتدأ به من ظاهر القياس ، ويحتاط فى تقدير قياسٍ ظاهرٍ على النكتة ؛ فإنه لو ابتدأ بالنكتة ربما يكون التعلق بها على سبيل الاستدلال ، وإذا نوقض بما يتعذّر عليه الاحتراز ، كما ذكرنا فى البكر لو قال : ليس لها خبرة تهديها ، وأنها لا تعرف موضع رشدها ـ : ربما نوقض بسائر الأولياء ، فيضطرب ويختلط كلامه ، وإذا جرى قيل : هذا علة طردية ، أمكنه ضم : كمال الشفقة إليها ، فيسلم على تناقضه .

وإن قال بعض أهل التحقيق : إن التعلق بالنكتة على طريق الاستدلال يجوز إضافة ما يدفع النقض بعد إيراده ؟ لكن الاحتياط

ما ذكرناه من أن الأَوْلى أن يكشف بالنكتة وما حواليها من الفقه عن المسألة على سبيل تقديم ما ابتدأ به من العلة الجارية : فيحسن كلامه ، ويضعف قلب الخصم عند ذلك ، ويفيد الحاضرين والمتفقِّهة طريق المفاقهة ، وأكثر ما يبين به فقه المسألة — : أن يكشف عما يتعلق بالنكتة من وجوه الترجيح ؛ فلا يقصر فى المحافظة عليه ، إن شاء الله عز وجل .

فإن أراد أحد الخصمين ترجيح علته بعكس منفرد عن الطرد ؟ فقد ذكرنا أن الاحتجاج به ابتداء لا يجوز ، خلافاً لأهل الكوفة ، ودللنا على فساده .

٧٥٣ — وهل يجوز ترجيح أحد المتعارضين به أم لا ؟

فمن لم يجوز الاحتجاج به ؟

اختلفوا فى الترجيح به — :

فمنهم — من قال يجوز ؛ لأنه لم يكن عكس ما رجح به من العلة فهو عكسى فى المسألة ، والعلة إذا قارنها عكس فى الجملة كانت مرجِّحة له كما لو قارنها ؟

ومنهم — من قال لا يجوز لطريقين — :

أحدها — البناء على أنّ ما لا يصلح للاحتجاج لا يصلح للترجيح ؟

والثانى — أن العكس إذا لم يكن له طرد فهو على نقيض حكم العلة ، وتقوية العلة بنقيضها إذا لم يكن متعلقا بها محال ؟

ولأن الترجيح إنما يقع بأن يكون على وفق ما يكون ترجيحاً له على وجه مّا ، فإما أن يكون على نقيضه بكل وجه لم يؤثر فى تقوية نقضه .

ولأنه لو جعل ترجيحاً لما لا تعلق له بحال لم يختص به ؛ بل كان كل

ما لا تعلق له به ترجيحاً له حتى العدم والجادات وكل معلوم ومذكور يلزم أن يكون ترجيحا له ، وذلك فاسد ؛ ففسد ما أدى إليه ؟

فإن قلنا الترجيح به جائز ، أو قلنا لا يجوز ، ورجح به بعض أهل الكوفة — وكان مسئولا — وبناه على أصله — : لم يكن للسائل رده ؟ لكن وجه حيلة السائل فيه — : أن يتأمل ذلك ؟

[ل ٨٥ ش] / فإنّ مامن عكس إلا ويتمكن الخصم من الاحتجاج به على مورده من وجه آخر ، فيجعل ذلك الوجه معارضة له فى الترجيح ، إن أورده مورد الترجيح ، أو فى الاحتجاج إن أورده مورد الاحتجاج به :

مثاله : أن يقول الكوفى فى نفى وجوب العمرة : إنها لو وجبت لتوقيت كجميع العبادات البدنية من الحج وغيره ؛ فيقصد الخصم إلى هذا الكلام وتنوعه ، ويقول : العبادات البدنية نوعان : موقت وغير موقت : فالموقت منها تنوّع إلى واجب وغير واجب وجب مثله فى غير الموقت ، فإذا تنوع الحج إلى واجب وغير واجب وجب مثله فى العمرة .

ومثله فى ضمان المنفعة بالغصب يقولون : لو ضمنت المنفعة لم تضمن العين ؟

فيقول السائل : ما يأخذه من مال الغير على وجهين : يأخذه مضمون العين ، وغير مضمون العين ؛ فإذا كان فيما يأخذه غير مضمون العين مايضمن منفعته وجب أن يكون فيما يأخذه مضمون العين مايضمن منفعته فهذه طريقة جارية فى كل عكس يقع به الاستدلال .

وفيه طريقة أخرى يمكن أن تجعل جواباً ومقابلة له .

مثل : أن يقولوا : لمّا ضمنت العين لم تضمن المنفعة ؛ كما أن فى الإجارة لما ضمنت المنفعة لم تضمن العين ؟

فيقول : هذا يوجب أن تضمن العارية عينها إذا لم تُضمن منافعها ؟

وهم قالوا فى العارية : إنها أمانة !

فإذا قالوا : هذا عكس ما قلنا ؛ لأنا قلنا : إن ما يضمن عينها لا تضمن منفعتها ، والعارية غير مضمون العين ولا المنفعة ؛ فهى عكس ما قلنا .

قيل : ما استدللتم به أيضاً عكس ، فقوبل بالعكس ؟

وقيل : لا يجوز أن يكون ضمان العين عَلَماً على ضمان المنفعة ؛ فإن العارية غير مضمونة العين عندكم ولم تكن مضمونة المنفعة ! ؟

ومثله : تقول فى العمرة : إن التأقيت لا يكون علامة الوصف كركعتى الفجر مؤقتة وليست بواجبة ؟

فإذا قالوا : هذا عكس كلامنا ؛ لأنا قلنا : لو وجبت العمرة لتأقتت ، ولم نقل : كلما توقتت وجبت .

قيل : هذا مقابلة العكس بالعكس ، والطريقة الأُولى أحرى ؛ لأن فى هذه الطريقة يجب طلب موضع يوجد فيه ما جعلته حكما مع فَقْد تلك العلة فيكون استدلالا فى تلك المسألة بالعكس على خلاف استدلال الخصم ؛ وذلك ربما يوجَد وربما لا يوجد .

وليس لهم أن يقولوا : ليس لكم هذا وأنتم لا تقولون بالعكس لأنا لسنا نقول به احتجاجاً فأما لم تحتجوا[1] فواجب القول به !

ومتى ضاق عليك باب الترجيح فانظر فى أُصول العلل، فتجعل الاصول أوصافا ، والأوصاف فى بعضها أصولا ، فتنثال عليك العلل والفروق ، فتنفتح عليك أبواب الترجيح أيضاً ، ويمكنك أن يحصل لك الترجيح بالنظر فى أوصاف الأُصول :

(١) غير واضحة فى الأصل .

مثل : أن تكون إحدى العلتين مقيسة إلى جملة الأُصول والأخرى بالقياس إلى شاذ منها كانت صاحبةُ الأُصول أولى إذا لم يكن الشاذ من الجنس كما قلنا فى إلزام الجانى قيمة العبد فى ماله قياسا على سائر الأموال دون إلزام العاقلة بالقياس على الدية ؟

وهذا أصل شاذ ليس من الجنس ، فقياس الأموال أولى من هذا فإن يكن الشاذ بعضه أو جنسه :

فمنهم من قال : وهو الصحيح : إنه أولى من القياس على جملة الأُصول ؟

ومنهم من قال : إنهما سواء :

ومثاله : ما ذكرنا من تحميل العاقلة أرْش ما دون الموضِّحَة ودون الثلث ، خلافا لأبى حنيفة ومالك فقاسوه على سائر المُتْلَفَات ، وقسناه على الدية ، وقليل الأرش بعضُ كال الدية وجنسه ؛ فكان أولى ؟

وقد تكون أوصاف الأصل أن يكون لفظ الاعتلال لفظَ النص الذى أخذ منه ولا يكون الآخر كذلك ، فذلك أولى : ـ

مثل : قولنا فى رد شهادة الذمى : إنه فاسق ، فردت شهادته لفسقه ، وقد أخذ من قوله تعالى: ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ [من الآية: ٦ / ٤٩] .

وهم قاسوه بأن لهم ولاية النكاح والمال ، كالمسلم ؟

فما قلناه أولى ؟ لأنه كالنص ؟

٧٥٣ — ومن قياس الجنس : قياسنا بيعَ المدبر على بيع التدبير المقيد فذلك أولى من قياسه على خلافه ! وهذا تقديمه بصفة الأصل ؟

ومن أوصاف الأصل : أن يكون الفرع بصفة أحد الأصلين فقياسه عليه أولى إذا لم يكن فى تفصيله تناقض بما لا يقع فى تفصيله تناقض/ كتقدير [ل٨٦ى] طرف العبد بقيمته قياساً على اعتبار أطراف الحر بديته ؛ فذلك أولى من قياسه على الأموال ؛ لأن العبد بصفة الحر .

وما يقع فى تفصيله تناقض كتحميلهم العاقلة قيمةَ العبد المقتول خطأ بالقياس على الحر ، وقسناه على الأموال ، وجعلناه أولى ؛ لأنهم ناقضوا فى الأطراف فلم يُحمِّلوا أروشها العاقلة .

٧٥٤ — وقد يكون من صفات الأصل أن يكون القياس قياسَ الأكثر والآخرُ قياس الأقل ؛ فقياس الأكثر أولى !

كالمسح على العمامة قسناه على القفازين وعلى البرقع ، وسائر أنواع ما غطى به مواضع الوضوء ، فذلك أولى من قياس الأقل وهو الخفُّ فقط ؟ !

٧٥٥ — وقد يكون من صفات الأصل ، أن تقيس على أصل يمكنك مع ذلك الأصل أن تعمل ما يقابلك فيه خصمك من القياس ؟

مثل ـ : قياسنا فى أن الجد لا يسقط الإخوة من الأب والأم أو الأب مع[1] البنتين بأنهم يعصِّبون أخواتهم ؛ فالجد لا يسقطهم .

وهم ـ قاسوه على الأب .

ونحن ـ وفرنا على الجد حكم الأب وحكم البنتين .

فإن لم يسقط بحال ، ولم ننقصه عن السدس ، كما عملنا مع الأب ،

(١) اللفظ مطموس فى الأصل . وقد رجحنا أن يكون على نحو ما أثبتنا .

وعصبنا مع الجد الأخت ، كما عصبناها مع البنات[1] ، ووفرنا على الجد حكم الأصلين ، فكنا بالقياس أولى .

ومثل هذا عملنا فى النذر[2] إذا أخرجه مُخرج الغضب واللجاج وعلقه بفعل نفسه ؛ فمن هذا الوجه أشبه اليمين ، وأشبه النذر أيضاً ، نخيرناه بين الأمرين توفيراً لحكم الأصلين عليه .

٧٥٦ — وذهب بعض الناس — إلى أن العلة تتقدم على العلة ، بأن تكون المتقدمة قياس الصورة دون الأخرى .

وقياس الصورة أن يشترك الفرع والأصل فى الصورة فيشتركان حينئذ فى الحكم .

حتى زاد بعضهم بأن القياس إنما يكون قياساً إذا كان قياس الصورة ، وهو قول « الأصم » (١٦١ ت) ، وفى هذا الموضع قال :

الجلسة الثانية فى الصلاة غير واجبة كالجلسة الاولى ؛ لأنهما جلستان على وجه واحد .

ومنه قال أيضًا — إن التكبيرة الأولى فى الصلاة لا تجب كالتكبيرة الثانية .

وهذا كفر وخروج عن إجماع الأمة ، وهو ممن لا يُبالى بمخالفة الأمة .

وقد ردّ الإجارة والشفعة ، وهو الذى نفى الأعْراض من جملة القدرية .

وعندنا ليس شرط القياس ما ذكر ولا حقيقته

وفى الجملة — إذا كان أحد القياسين أشبه فرعًا بأصله كان أولى سواء كان ذلك للكثرة من الشبه بالمعنى أو بالحكم أو بالصورة .

ط

(١) يوجد فوق هذا اللفظ حرف (ط) هكذا : « البنات » .

(٢) نفس الملاحظة السابقة .

ويكفى فى فساد قول « الأصم » — : إجماعُ الأُمة على بطلان قوله وذلك أبلغ الأدلة .

٧٥٧ — وقال قوم الترجيح إنما يقع لإحدى العلتين على الأُخرى إذا كانت إحداهما تشارك الفرع على أصله فى جميع الأحكام .

وربما ركّب هذا القائل بأن من شرط القياس هذا الاشتراك .

ثم بنى على هذا الركوب أمر الترجيح .

وبنى عليه أيضًا قياس النبيذ على الخمر فى رد شهادة شاربه وفسقه ؟

ويلزمه تكفير مُستحلّ شرب النبيذ ، كما وجب تكفير مستحل شرب الخمر إذا كان شرط القياس ما ذكر .

ويكفى فى فساد هذا القول : حصول الإجماع على رده وبطلانه !

وقال قوم — إن العلة تترجّح إذا دل النص على صحتها .

وربما بنى هذا على أن الذى يدل على صحة العلة هو النص حتى إذا نص على تحريم الخمر لمرارته ، أو على تحريم الخل لحموضته حرّم كل مرّ وكل حامض قياسًا .

وهذا أيضًا باطل .

ودللنا على صحة العلة قبل والشىء الذى يدل على صحته بما يغنى عن رده.

٧٥٨ — وقال قوم : إن العلة تترجّح بكونها مطّردة منعكسة : يوجد الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها .

وربما بنى هذا على أن الذى يدل على صحة العلة : هو الطرد والعكس ، وقد قال به ابن أبى هريرة فى بعض المواضع .

وقد دللنا أيضًا على فساد هذا القول ، وبينا أن القتل يجب بالقتل ، ثم يرتفع القتل .

ويجب بالزنى ثم لا يكون زنى ويجب بالردة .

ويجب تحريم الوطء بالحيض ثم يرتفع .

فيحرم بالإحرام ويرتفع الإحرام ويحرم بالصوم .

ويحرم الربا بالطُّعم والكيل ثم لا يكون طعم ولا كيل .

ويحرم الربا في الذهب والفضة .

٧٥٩ — وربما قال هذا القائل التحريم بالحيض ليس هو التحريم بالصوم والتحريم بالإحرام ليس هو التحريم بالحيض .

[ل٨٦ش] والقتل بالزنى / ليس هو القتل بالقصاص .

وهذا ركيك من الكلام لا يجب الاشتغال به .

٧٦٠ — وقال قوم : إن الترجيح يقع بالعلة إذا كانت مبنية من الأوصاف الذاتية على العلة إذا كانت مبنية من الأحكام الشرعية .

وربما قال هذا القائل : إن العلة المبنية من الأحكام لا تكون علة .

وقد قال بعض المتأخرين من الفقهاء — : وهـذا خلاف الإجماع لأن أبا حنيفة والشافعي ومالك رضي الله عنهم ومن قبلهم من الفقهاء : لهم علل مبنية من الأحكام ؟

ألا ترى أن أبا حنيفة قال : مَنِيُّ الرجل نجس ، لأنه ينقض الوضوء ، ونقض الوضوء حكم .

والشافعي مع أصحابه قاسوا رقبة الظهار في وجوب إيمانها على رقبة كفارة القتل بعلة أنه كفارة بالعتق .

وقال في زكاة مال الصبي : لأنه حر مسلم يملك نصابا حَوْلا كاملا كالبالغ .

وقال الشافعى فى أصحابه، فى ظهار الذمى: صح ظهاره ؛ لأنه صح طلاقه.

وقال : ما صح بيعه صح رهنه .

وقال سبحانه : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ [من الآية ٦/٤٩]

فجعل الفسق علة لرد قوله ، والفسقُ من جملة الأحكام .

وكذلك جعل الرق علة فى أحكام ا وذلك أكثر من أن يحصى فمن رده فقد رد إجماع كافة العلماء ؛ وذلك لاسبيل إليه .

٧٦١ — واختلفوا فى الشىء إذا جعل شرطا فى علة لاتثبت العلة دونها ؟

فمنهم من قال : ما شرط فى علة من الشرع فهو من نفس العلة حتى كان الجميع علة .

كالإحصان : شرط فى وجوب الرجم بالزنى

وكالجنسية : تشرط فى ثبوت الربا بالطعم أو الكيل ؛ فالصحيح أن الجميع علة .

ومنهم من قال : العلة هى الزنى والإحصان محلُّها وشرطها .

وكذلك العلة فيما لزموا هى الطعم أو الكيل أو الجنس محلها وشرطها .

وبه قال أهل الكوفة

وإليه ذهب من أصحابنا : أبو حفص بن الوكيل البابشامى ،

وقال قوم : إن العلة فى الرجم هو الإحصان عند الزنى والزنى علة للجلد .

وينبنى على هذا الخلاف مسائل الشهادات، ليس هذا موضع ذكرها .

الفصل الرابع والعشرون

فصل فى آداب الجدل

٧٦٢ — فأول شىء فيه مما على الناظر أن يقصد التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته فى امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والدعاء إلى الحق عن الباطل وعما يخبر فيه ، ويبالغ قدر طاقته فى البيان والكشف عن تحقيق الحق وتمحيق الباطل .

ويتقى الله أن يَقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه، والتكسُّب والمُماراة ، والمحَك ، والرِّياء ! ويحذر أليم عقاب الله سبحانه .

ولا يكن قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر؛ فإنه من دأب الأنعام الفحولة : كالكباش والدِّيكة .

٧٦٣ — وقبل أن يشرع فى الكلام يبتدئ بحمد الله والثناء له، والصلاة على رسوله؛ فيستعين بذلك على[1] طلب الحق ، والتوفيق فى الإبانة عن الباطل وبُطُوله ، والكشف عن الصواب وحقِّه ؛ فإنه سيرة السلف الصالح رضوان الله عليهم .

وإن كان لا يتفق له ذكره باللسان ، فيقوله فى نفسه سرًّا .

٧٦٤ — ويحذرُ رفعَ الصوت جهراً زائداً على مقدار الحاجة ؛ فإنه يورث الحِدَّة والضجر .

٧٦٥ — ويتجنّب من أسباب الضجر والحدّة ؛ فإنه يُورث البلادة ، وإن كان يتوهمه جَلادة ؛ ويقطع مادة الفهم والخاطر .

(١) فى الأصل : « فى » .

٧٦٦ — ويلزم الخشوع ، والتواضع ، ويقصد الانقياد للحق ، فيكون من جملة من ﴿ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾ [من الآية ١٨ / ٣٩] فإنهم الذين وصفهم الله سبحانه بالهدى من الله سبحانه ؟ !

٧٦٧ — ولا تعوِّدْ نفسك الإسهاب والجدال بالباطل والمبادرة إلى كل ماسبق إليه الخاطر واللسان .

حتى إذا أورد ما أورده أو سمع ماسمعه ، يكون فى جميعه على التثبت والتيقظ .

فإن الكلام إذا طال واشتمل على الغثّ والسمين ، مجّته الآذان ، وملّته القلوب .

٧٦٨ — ولا يُسرعْ فى مكالمة من يستشعر فى نفسه منه العداوة والبغض إذا لم يأمن على نفسه بقدر الحدّ والرّسْم فى النظر باشتداد الغضب فيورثه تشوُّشَ الخاطر والعِىّ .

٧٦٩ — واحذرْ الاعتماد فى كلامك على من تظن أنه معك أو يستحسن كلامك فى جملة الحاضرين فربما تبيّن لك خلافُهُ فيضعف ذهنك وخاطرك ويذهبُ عنك كثير مما لاتستغنى عنه .

٧٧٠ — والتقرب إلى الله سبحانه يجب أن يكون بحيث يمنعُك عن الالتفات إلى الحاضرين خالفوك أم وافقوك فإنه سبحانه عند ذلك يكفيك المُهمّ ويعينك فى تقوية ذهنك وتصفية فهمك وإمداد خواطرك والكشفِ عن الحق على لسانك .

٧٧١ — وإياك والكلام فى مجالس الخوف والهيبة فإنك عند ذلك فى حراسة [ل ٨٧ ى] الروح على شغل من حراسة / المذهب ونصرة الدين .

٧٧٢ — وتجنَّبْ مجْلس صَدْرٍ لا يسوِّى بين الخصوم فى الإقبال والاستماع وإنزال كلٍّ منزلته ورتبته ؛ فإن الكلام بين يدى مثله : سخف ودناءة واحتمال الذُّلِّ والصغار إذا رضيت به ومورث الغمِّ والغضب إذا لم ترض .

٧٧٣ — وتوقَّ فى الكلام مجلس صَدْرٍ هيبته تقطع خاطرك وتكدر قريحتك ؛ فلن تجتمع الهيبة وصحة القريحة فى قلب بحال ، لأن الهيبة مقرونة بالخيبة — وله قيل : من هاب خاب .

٧٧٤ — وتوقَّ مجالس الصدور الذين قصدُهم بما يسمعون التلَهِّى لا تمييزَ الحق عن الباطل وابتغاء نصيحة الله ونصيحة رسوله فى الدين وتبيين الحق ومعرفته — فإن فيه أقل شىء — : مجالسة من لا يَحْسُن بأهل العلم والدين مجالستُه .

٧٧٥ — وإياك واستصغارَ من تناظره والاستهزاء به — كائناً ما كان — لأن خصمك — إن كان ممن المفترض عليك فى الدين مناظرتُه : فهو نظيرك — ولا يجمل بك إلا مناظرة النظير للنظير .

٧٧٦ — وإن يك مَن تُكلِّمه غيرَ أهلٍ لأن تناظره : كان الواجب ألّا تفاتحه بالكلام ؛ فإذا فاتحته ثم استصغرته واستخففت به لم يجتمع ذهنك ولا صفاء قريحتك ولا اشتد خاطرك ؛ فربما يتفق له لشؤم حالك عليك مالا قبل لك به .

٧٧٧ — وعليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك وإنزال كل أحد فى وجه كلامك معه — : درجته ومنزلته ؛ فتميِّز بين النظير وبين المسترشد ، وبين الاستاذ ومن يصلح لك .

ولا تناظر النظير مناظرة المبتدىء والمسترشد .

ولا تناظر أستاذيك مناظرة الأكفاء والنظراء ؛ بل تناظر كُلًّا على حقه ، وتحفظ كُلًّا على رتبته .

٧٧٨ — وكن مع خصمك مستبشراً مبتسماً غير عبوس ؛ فيكون أنت وخصمك عند ذلك عن دواعى الغضب والضجر : أبعد

٧٧٩ — وعليك أن لاتفاتح بالمناظرة مَنْ تعلمه متعنتاً ؛ لأن كلام المتعنِّت ومن لايقصد مرضاة الله فى تعرّف الحق والحقيقة بما تقوله ـ : يورث المباهاة والضجر وحُزن القلب ، وتعدِّى حدود الله سبحانه فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وإن لم تعلمه كذلك حتى فاتحته بالكلام ثم عَلمتَه عليه ـ : وجب عليك الإمساك عن مناظرته ـ فإن رأيت نصرة دين الله سبحانه فى الإمساك عنه ـ : زدت فى الحدِّ وبالغت فى التحرز عنه .

ولا تتركْ ماقدرت عليه من المضايقة ، ولا تتّق شُنعةً تجد إليها سبيلا إلا وقد ألحقتها به ؛ لأنك إن ساهلته فى شىء ربما يروج له كلام فى فصل فيضايقك ويشنِّع عليك بما يصعب عليك التفصِّى عن أمره ، وإزالة إيهامه.

ولأنك إذا ضايقته فى كل معنى وعبارة ـ : ضَعُفَ قلبه فى بُدوِّ النظار ؛ فلا يروج له شىء بعدها .

وبمثله تُعامِل مَن قصده بالكلام ـ : المباهاة .

وعلى العكس من هذا ـ : تُعاملُ المبتدىَ المسترشد الذى قصْده التبيين والتعرف للحق ، حتى لاتدع من التلطف والتساهل والكشف والبيان والتقريب شيئاً إلا وتأتى به .

لأنه كلما بالغت فى المساهلة معه ازداد طمعا فى تفهم الحق وازداد حرصا ومواظبة عليه ـ إلى أن يوافقه الله سبحانه للهداية .

٧٨٠ — وإن كان خصمك منتهيا عالما يقصد المناظرة ، واستبانة ما التبس ؛ فلا تتعمق في العبارة ؛ فإنك تطول عليه وعلى نفسك الأمر ؛ بل تقصد بأسهل العبارات إلى نكتة الحكم ، وماهو المعتمد ؛ ليكون أبعد عن الاشتغال بما يُغْنيه .

٧٨١ — ومتى علم من خصمه قصدَ الحق وطلبَ الصواب والهداية - منتهياً كان أو مسترشداً - : مكنه من إيراد جميع ما يريد إيراده فإنه يجوز أن يكون موضع الالتباس عليه : ما يظنه أظهر الأشياء فساداً ووهاء ، فإذا كشف من جميع ما يورده ، وضرب الصحيح من الفاسد : أوفيت حق الله سبحانه من جدالك .

٧٨٢ — وعليهما جميعا أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس ؛ لأنهما متساويان في حق المناوبة ؛ فمن لم يصبر منهما لصاحبه - : فقد قطع عليه حقه .

ولأن ما يظنه السامع وسواسًا ربما يكون هو موضع الالتباس والشبهة عنده ؛ فلا بد من الصبر على سماعه ليصير عنده معلوم الأول والآخر .

ثم يتكلم فيه بعده على حقه وإن كان فيما يصح العلم صنوان كان فيما لا يفهم منه شيء بَيِّن في نوبته أنه مما[1] لا يلزمه الكلام عليه .

ومتى لم يصبر له خصمه بل داخله بالاعتراض أو الجواب في نوبته احتمله ووعظه ؛ فإن أصرّ عليه - : قطع مكالمته .

وإن حكم الجاهل من الحاضرين عليه بالانقطاع ؛ لأنه إنما افترض عليه الكشف عن الحق والأمر بالمعروف مع القدرة ولا سبيل إليه مع التقطيع ؛ بل يصح ذلك مع حسن الاستماع .

وهكذا يقطع مكالمته من يرى التعجب من كلامه ؛ لأن ذلك من عادة من لا يقصد الخير والتحصيل بالمناظرة .

٧٨٣ — وعلى كل واحد منهما أن يُقبِل على خصمه الذى يكلمه بوجهه فى خطابه المتكلم فى كلامه والمستمع فى استماعه .

[ل٨٧ش] / فإن التفت أو أعرض عنه فى الاستماع أو الخطاب ـ : وعظه ؛ فإن لم يقبل ـ : قطع مناظرته .

لأن ترك الإقبال وحسن الاستماع ـ : يشغل قلبَ المتكلم والمستمع ؛ فتنقطع عليه مادة الفهم والخاطر ؛ ولا تبالى بمن يحكم عليك بالانقطاع ؛ لأن أهل التحصيل يعلم ذلك ؛ ولا مبالاة بأهل الجهل والغباوة .

٧٨٤ — ولا تكلم الأُستاذ[١] إلا على ضربين : الاسترشاد ، مع غاية الاحترام والتواضع وخفض الصوت وقطع اللجاج عند ظهور الرشد أو الضجر منه وتلاطفه بكل ما تملك وتمطيه مراده فى كل ما يطلبه عنك فى ذلك .

٧٨٥ — وإياك أن تتعلق عند الاستدلال إلا بأقوى ما فى المسألة . ولا يغرنك ضعف السائل ؛ فربما يكون فى الحاضرين من يُضَيِّق بقوته فى العلم عليك الدنيا.

وقد يتضح للخصم الضعيف عند التعلق بالشىء الذى لا يقوى فى الاحتجاج ما يَصعُب عليك الخروج منه !

ولأنك إذا تعلقت بأقوى ما فى المسألة، راح بعده ما هو أضعف منه ـ وإذا تعلقت بالضعيف ـ : احتجت بعده إلى وضع القوى موضع الضعيف؛ فيذهب عند ذلك رونق نضرة الحق وبهاؤها !

ولأنك إذا قدمت الضعيف ـ : استرذل الحاضرون كلامك فيضعف خاطرك بعده عن إيراد ما هو أقوى منه ـ إذا لم يستحوذوا فى الأول

(١) فى الأصل : « الأستاذين » .

كلامك ؛ فيترك جميع ما تقوله عندهم ؛ فلا تظهر نصرة الحق ؟

ولأنك إذا بَدَهْتَ الخصم بأقوى شيء في المسألة ـ : هابك في الاحتجاج ؛ فتؤثر هيبته تلك في تجنبه شبهته وتقوية بدعته .

٧٨٦ — ولا تسامح الخصم إلا في موضع ـ : يعلم يقينا أن المسامحة فيه لا تضرك ـ لأنه طالما قيل : المسامحة في المناظرة ـ : شؤم .

٧٨٧ — وعليك بمراعاة كلام الخصم ، وتفهُّم معانيه على غاية الجد والاستقصاء ؛ فإن فيه أمانا من اضطراب ترتيب فصول الكلام عليك ؛ فيسهل عليك عند ذلك وضعُ كل شيء موضعه .

وفيه أيضًا أمان من تلبيس الخصم والذهاب عن تزويره ولا تمكنه من جمع القصور عليك في الأسئلة والأجوبة ؛ فإنه يؤدى إلى انتشار الكلام ، واختلاط مواضع النكتة ، والتباس موضع الحق بغيره .

وإن طوّل عليك كلامه بعباراته الطويلة ـ فلخصْ من جميعها موضع الحاجة إليه فتحصره عليه ـ ثم تكلم فيه بما يليق به .

لأنك إذا فعلت ذلك ـ : زال ما أوهم به الحاضرين من إيراد العلوم الكثيرة ! ؟

وإذا لم تحصرْ عليه موضع الفائدة ـ موّه عليهم تقصيرُك ؟

ولأنك إذا أحصرت عليه في كلامه ألفاظه ومعانيه وأخذت إقراره في كل ذلك فقلتَ ـ : ألستَ قلت كذا ، ومعناه كذا ـ : لم يمكنه الهرب مما يلزمه عليه من كلامك ، ولا الرجوع .

وإذا لم تفعل ذلك ـ ربما ناكرك عند الإلزام ـ : فتسد مواضع الخلل حين تنبّه له عند الإلزام ! ؟

٧٨٨ — وإياك أن تلزم خصمك ما لا تتحققه لازمًا ؛ فإنه إذا انكشف لك وللحاضرين سقوطه عن فوره ـ : سقطت عن أعين الحاضرين فتضعف عند ذلك عن نصرة الحق .

٧٨٩ — ولا تقصِّرْ فى تنبيه الخصم وإعلامه ما ترى من مناقضاته فى كلامه .

وهكذا إذا رجع فيما سلَّم ـ : نبهته عليه ؛ لأنك إذا لم تعامله بذلك ـ : تركت معظم المقصود من الجدل : وعند ذلك لا تبين نصرتك للحق .

٧٩٠ — ولا تُؤاخذ الخصم بما تعلم أنه لا يقصده من أنواع الزلل ؛ بل تعلم أنه يسبق اللسان ، ولما لا يخلو المتكلم منه ؟

فإن أشكل عليك قصده فى ذلك نبهته ؟ فإن قال : هو لسبق اللسان ولم أقصده ـ : تجاوزته ، وإن علمته مقصوداً منه وآخذته به ! ؟

٧٩١ — وإذا موّه عليك فى شىء خرجت عن عهدته بتعبير عبارة أو تطويل كلام لم تعب بأن تعيد ما أجبت به أول مرة ، وتعرفه أن جوابه ماسبق ، ولم تأت إلا بتعبير عبارة عن معنى سبق الكلام عليه .

٧٩٢ — ولا يهولنك إذا كان لك جواب واحد تعتمده فى سؤالات له كثيرة قوله لك : إلى متى تعيد هذا الكلام ، وقد سمعناه غير مرة ؟

بل تقول إذا قال لك ذلك : إن الكلام الواحد إذا أتى على إفساد معان[1] كثيرة ـ أو على عبارات شتى عن معنى واحد ـ : كان ذلك فى غاية القوة والصحة ، لاوجه للعدول عنه إلى غيره .

٧٩٣ — ولا توردْ فى كل موضع من الكلام إلا قدر مايحتاج إليه .

وهو نصيحة المشايخ ـ يقولون لأصحابهم ـ اتفقوا فى المناظرات [ل٨٨ى] / بالمعروف .

---

(١) فى الأصل : « معانى » .

وإنما قيل ذلك ؟ لأنه ربما تورد ههنا كلاما لا تحتاج إليه فيفسده الخصم عليك فى غير موضعه ؛ لأنه فى غير موضعه فيصعب عليك العود إليه فى موضع الحاجة .

٧٩٤ — ولا تقدمْ من الجواب عما لم يورد عليك سؤاله ؛ فإنه تنبيه منك للخصم على الاحتراز عما لولا جوابك لما تنبه له ؛ فيصعب عليك جوابه إذا أورده مع الاحتراز ، ومالا يفهمون كلام خصمك استمدت ـ وإن احتجت إليه مراراً كثيرة ؛ فإن فهمته ، فذاك . وإن لم تفهمه وعلمت أنه مما يصح العلم به ؟ استمهلته لتتفكر فيه ثم تفرغ وُسْعك فى التدبر والتفكر فيه ؟ فإن فهمته واحتاج إلى الجواب ؟ تدبرته ، وتفكرْ فى طلب جوابه محتسباً ؛ فإنه لا محالة إن كان مما ألزمك غير حق : يحضرك الانفصال ، ويمدك الله بالتوفيق والنصرة لمعرفة فساده .

وإن آية بطلانه وإن كان حقا صحيحا ؟ فلا أنفة من قبول الحق والانقياد له بأحسن الوجوه ؛ فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل .

وليس للمجيب مع السائل إذا ألزمه منوالًا إلا ، أحد ثلاث : إما الانقياد أو الإسقاط أو الإعراض :

فأما الانقياد : فكل موضع ورد عليه ما يؤثر فى كلامه ودليله فعليه الانقياد لا محالة ؛ لأنه قد انكشف بسؤاله خطؤه فيما قال ! ؟

وأما الإسقاط : فهو أن تبين خطأه فى سؤاله وتلبيسه والتباسه فالوجه فيه ـ على كل حال ـ إسقاط ذلك السؤال ! ؟

وأما الإعراض عن مكالمته : فهو إذا عدل السائل عما يورد فى كلام

المجيب ، أو ما يشتبه ويلتبس ، فلا وجه إلا الإعراض عن مكالمته لأنه إنما يجوز للسائل أن يورد من الكلام ما يقدح فى كلام المجيب أو ما يتوهم كونه قادحا ، فيكون شبهة ، ولا ثالث لهذين إلا المعارضة أو الاستعجال بما يعلم بنفسه بطلانه ، وأى ذلك كان فلا وجه لمكالمته .

٧٩٥ — ومن أهل الجدل من جوّز أن يستعمل فى موضع الاعتراض دفع الخصم بالغلبة والصياح وإيراد النوادر .

وربما جوّز فى غير موضع الإعراض : تخجيل الخصم بالنوادر وقطع خاطره بالتهويل والصياح ، وليس ذلك من طريق أهل المروءة فى الديانة والتقوى فى طلب مرضاة الله سبحانه فيما يأتيه من تحقيق الحق وحل الشبه وتصفية دين الله تعالى عن الشوائب بطريق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والمجادلة بالتى هى أحسن .

بل ذلك من الجدل المذموم الذى ذمه الله سبحانه وذم صاحبه على ما بيناه قبل ، وبالله التوفيق .

٧٩٦ — وأحسن شىء فى الجدال : المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل ؛ فإن الأدب فى كل شىء حِليته !

فالأدب فى الجدل يزين صاحبه ، وترك الأدب فيه يزرى به ويشينه .

ومعظم الأدب فى كل صناعة : استعمال ما يختص بها ، والاشتغال بما يعود نفعه إلى تقويمها والإعراض عما لا يعود بنفع إليها :

فما يعود بنفع إلى صنعة الجدل : المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته ، ويعلم أن مرتبة المجيب التأسيس والبناء فلا يتعدى عن هذه المرتبة إلى غيره ، ومرتبة السائل الدفع والهدم .

فحق المجيب أن يبنى مذهبه الذى سئل عنه على أساس قويم وأصول صحيحة من الأدلة وغيرها .

وحق السائل ومرتبته فى سؤاله إن رام تصحيحاً[1] أن يكشف عن عجز المسئول من بناء مذهبه على أصل صحيح .

أو بيان عجزه عن الخروج مما ألزمه مما له من القول الفاسد . ومتى تم للسائل هذا فقد استعلى ، ويكفيه عن الاشتغال بأمر زائد يدل على انقطاعه .

وإن تم للمجيب بما أقام من البرهان على ما ادعاه تعجيز السائل عن القدح فيما أقام بنقض أو معارضة أو اشتراك فيما أقام فقد استعلى المجيب وانقطع السائل، وحقٌّ على كل واحد منهما أن يحفظ نفسه عن حيلة صاحبه عليه بما نكشف عنه من بيان الحيل فى بابه إن شاء الله عز وجل .

٧٩٧ — وعلى المجيب أن يتأمل مايورده السائل على كلامه ، حتى إن كان فيه شبهة توهم القدح فيما بناه ، وجب عليه الكشف بالجواب ؛ ليزول الإيهام .

[ل ٨٨ ش] وإن كانت الشبهة مما لا يوهم ولا يبين منها هدم ما بناه : لم يلزمه الكلام عليه فى حق الجدل ؛ فإن فعل وكشف عنه كان متبرعا .

وعلى السائل أن يتأمل انفصال المجيب عما ألزمه على ما بناه ، فإن كان فيه ما يوهم تحقيق ما بناه أولا ؟ كلمه السائل ، وإن لم يكن فيه تحقيق ما بناه ؟ لم يلزم السائل الكلام علة ؛ بل له أن يسكت عنه ؟ فإن اختار الكشف عن تمويهه ، كان متبرعا .

(١) فى الأصل : « تصحيحه » .

٧٩٨ — والذى لابدّ فى الجدل من المحافظة عليه والتحصيل فيه : تحصيل المقالة والدلالة وما تبنى عليه الدلالة وهو أصلها والإلزام والانفصال .

فمتى كان المجيب والسائل على تحصيل ومراعاة فى هذه الجملة : لم يكن عليهما غيرهما .

٧٩٩ — وذكرنا أنه لابدّ من المحافظة على الغرض المقصود دون الجدل فى المسألة وتحصيل النكتة التى عليها مدار المسألة .

ولا سبيل إلى هذه المحافظة إلا بمعرفة ما هو الأصل ، ومعرفة كيفية البناء على ذلك الأصل والفصل بين أصل يحتاج إليه لنفسه وما يحتاج إليه لغيره ليلحق كل فرع بأصله .

ولا سبيل إلى ذلك إلا بعد معرفة حقائق الأصول ليجمع إلى كل معلوم بحدّه ما هو منه ويميز عنه ما ليس منه وأن يفصل بين ما يُطلب فيه القطع وبين ما يكفى فيه غلبة الظن ، والذى عليهما فى الألفاظ — : فما كان منها من باب الحدود : راعيا فيه ما يليق بالحقائق والحدود من الألفاظ على ما بيناه من صونها عن الاستعارات ، وألفاظ الشركة على وجه يوجز فيدل على المحدود وحقيقته .

وإذا صارا إلى تحقيق العلل بالألفاظ — : اختّصا فيها ما لا بدّ منه فى تحصيلها من الألفاظ .

وإذا صارا إلى التقسيم — : اجتهدا فى تحصيل القسمة العادلة بلا زيادة ولا نقصان ولا تداخل .

٨٠٠ — وعليهما أن ينصفا فى حكاية كل واحد منهما كلام صاحبه من غير زيادة ولا نقصان إلا فيما يرجع إلى تطويل وتكرير فى العبارة فإن حذف ما هو

حشو وفضل فى الكلام لا يعود بتحصيل فى معنى ولا فائدة واجبٌ عليهما.

حتى إذا كان لفظ مشترك صارا فى الحال إلى تحصيل الاشتراك واللبس فيوصل إلى المطلوب بأقرب عبارة وأوجز لفظ .

٨٠١ — ولا يستحقر أحدهما صاحبَه بما يقع له من الخطأ فى مذهب أو دلالة أو غير ذلك ؛ فإنه إذا اغتر بخطئه ربما أصاب فيما لا خروج له عنه .

واستحقارُ الخصم كاستحقار يسيرٍ من النار ؛ فإنه ينتشر من يسيرها ما يحترق به كثير من الدنيا .

٨٠٢ — والمحافظة على ماذكرتُ من تقوى الله فى نظره ـ: يغنيه عن كثير من النصيحة ويبلغه إلى أسهل الطرق فى الهداية إلى الحق ، إن شاء الله عز وجل .

الفصل الخامس والعشرون

فصل فى بيان حيـــــل المتناظرين

٨٠٣ — واعلم أن الحيل فى المناظرة لقطع الخصم ـ : محظور ، يجب الاجتناب عنه ـ وهو منْ دأب أهل الفسوق فى المناظرة ، ومن عمل من قصده بالمناظرة المماراة لأهل السفه ، مجانب لطريق أهل الديانة والنصيحة ، بعيد عن سلوك سبيل الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنـكر .

٨٠٤ — ومن عرف من خصمه الاعتماد على الحيل ـ : قطع مكالمته ؟

وإذا لم يبق بدٌّ من مناظره يبينه غاية البينة للحذر من حيله فإنه للناس حيل وتلبيسات فى المناظرة مَن لم يعرفها لا يكاد يمكنه الاحتراز عنها ؛ فيسقط من حيث لم يعلم .

٨٠٥ — وأنا أكشف عن وجوه منها ليُتنبه على باقيها ـ :

فنها ـ أن يحتال الخصم على الخصم بالتعمق فى العبارات حتى لا يفهم الخصم من كلامه إلا القليل لـكثرة ما يكون فيه من الغموض والإجمال وغريب اللغة والتفسير .

فإذا أراد أن يتـكلم على كلامه أو يحكى شيئاً منه للـكلام عليه يقول: لم أقل هكذا ولم أرد ما تحكيه .

أو يقول لم تفهم ما قلت ؟

فإذا استعاده أعاد بمثل الأول من ألفاظه البعيدة الغامضة حتى يقول فى نوبته الأُخرى : لم يفهم كلامى ! ؟ يرى الحاضرين حَذَاقته وبراعته ودقة كلامه ومعانيه ، ويقصر خصمه فى الفهم والتحصيل ؟ !

فالوجه فى دفع هذه الحيلة : أن لا يمكنه من التعمق ، فإن تعمق ؛ فاستكشفه حرفا حرفا وكلمة وكلمة ؟ فإنه يقصد بذلك تخجيلك وعجزك وانقطاعك عن إيراد ما يلزمه الجواب عنه ! ؟

ومتى أردت مكالمة مناظرى هذا الزمان : فلا بدّ لك من الوقوف على حيلهم وكيفية دفعها ؟ !

٨٠٦ — ومنها ـ أنه إذا أحس بقصر لا جواب له عنه : يتعلق بعبارات الملزم ويضايقه فى كل حرف / ويناقشه فى كل كلمة ويقصد إلى ما هو غرض [ل ٨٩ ى] كلامه وجوانب مقصوده وأطراف فصوله ، فيتكلم فيها بما لا يتعلق بالمقصود وبما هو موضع النكتة فى الإلزام ؛ ويكثر العبارات المستحسنة ويورد الفصاحات البليغة فيما لا يتعلق بفائدة المسألة والإلزام ويغير عبارات الإلزام ويقبحها ويوهم السامعين بتحسين العبارة والفصاحة : أن الخصم لم يتكلم بما فيه تحصيل ، ويريهم بما يكثر من العبارات وأنواع الفصاحات أنه مجرد فيما يقول مستظهر على خصمه قصدا منه بجميعها التزوير والهرب عن موضع الإلزام : فقد ذكرنا أن الوجه : قطع مكالمته ما أمكنه ؛ فإن لم يجد بدًّا من مقابلته لما علم من ظهور خذلانه وضعفه وعجزه فى نصرة باطله وعلو كلمة الحق على الباطل : حقق عليه أن جميع ما يتكلم به ليس مما يتعلق بموضع الإلزام .

ويحصر جميع عباراته وفصاحاته ويلخص معانيها ، ثم عين وجه ذهابه فى جميع ما ذكره من موضع الإلزام ، وانفراده النكتة وانفصالها عن جميع ما أتى وقد تعلق أحدهما بالآخر ، فيبين عند ذلك فى الحال انقطاعه ؛ لأنه لا يحصل مع الحيلة .

٨٠٧ — ومنها ـ أن يحتال المسئول على السائل فيخرجه عن سؤاله ؛ أو السائل يحتال على المسئول فيخرجه عن جوابه إلى غيره .

فإذا لم ينتبه كل واحد منهما لذلك عن صاحبه لم تظهر صحة السؤال ولا صحة الجواب ولا الفساد ؛ فيحصل الكلام بلا فائدة !

٨٠٨ — ومنها ـ أنه إذا علم بلزوم فصل لا محيد ولا محيص له عنه ولا يجد إلى غير الحيلة سبيلا : سكت غاية السكوت حتى يستوفى الملزَم جميع كلامه ويحسن الاستماع .

فإذا أنهى الملزَم كلامه وسكت : أخذ فى الجواب ، وغيّر كلام الملزم عن وجهه وحكاه على وجهه : وجه لا يبين منه وجه الإلزام .

فإذا قال الملزَم ليس هذا كلامى ولستَ تحكيه على وجهه أخذ فى التشنيع عليه : بأنك هو ذا تقطع . ولم هذا التقطيع ، وأنا أحسنت لكلامك الاستماع والسكوت ويستشهد فى ذلك الحاضرين ويصيح بأنه مظلوم من جهته .

فإذا علم أهل المجلس أنه يحرِّف كلامه ويحكيه على وجهه وقالوا : صدق وحرفت كلامه ولا يتكلم على موضع الإلزام : يُقبل على الملزَم ويقول : هؤلاء أصحابك كنتَ قد واعدتهم بأن يستشهدوا لك بالباطل ، ويقول لأصحابه : اشهدوا كيف أسرد كلامه وأحكيه على وجهه وكيف يقطع على فى نوبتى وأنا لم أقطع عليه ! ؟

فإذا شهدوا له أصحابه بذلك نال[1] مقصوده فعلى الملزَم أن يقول : أصحابى شهدوا لى وأصحابك شهدوا لك ولسنا نحتاج إلى شهاداتهم جميعا لكن نستشهد بالكشف والبيان عما قلت أنا وقلت أنت ؟

(١) غير ظاهرة بالأصل .

ثم يأخذ ويعيّن موضع النكتة ويكشف عنها بأوضح عبارة وأبلغ بيان؟
ثم يبين أن المقدار الذى قلت واست تحكيه وما حكيته غير هذا فكنت أنا المظلوم من جهتك .

وتقول له فى قولك : إنك تقطع على فى نوبتى قد حكم أهل الجدل بأن القطع على الخصم كلامَه فى نوبته مستحسن فى مواضع منها فى هذا الموضع الذى أنت فيه .

وذلك أنهم قالوا: إذا حكى فى نوبته خلاف مذهبه أو خلاف ما ألزمه بتحريف أو تغيير يذهب بذلك التحريف وجه يوجهه على كلامه أن له القطع عليه ورده إلى الصواب من ذلك ؟

لأنه يجوز أن يكون قد خفى عليه ذلك المذهب أو ذلك الإلزام حتى إذا علم أنه يعاند فيه . أعرض عن مكالمته .

٨٠٩ — ومنها أن يستمر السائل على سؤال يلزم المجيب من بعض أصوله عنده أن ذلك مذهب المجيب وأصله ؟

فللمجيب أن يقطع عليه ويقول : ليس ذلك من أصلى وقواعدى طالبا لتخفيف المؤنة عليه وعلى نفسه فى السؤال والجواب .

٨١٠ — ومنها ـ أن يظهر انتقاله على أمر ظاهر يعلم انقطاعه عن ذلك إلى غيره مما يكون الانتقال إليه عجزاً أو تركا لما كانا فيه :

فله أن يقطع عليه نظام كلامه .

٨١١ — ومنها ـ أن يورد نوعا من الإلزام ويردده ويطيل الكلام والعبارات وذلك الإلزام والمناقضة فى غاية الظهور :

يكتفى بالتنبيه عليه .

فإذا زاد على التنبيه وأخذ فى التطويل كان للخصم أن يقطع عليه تطويله .

[ل٨٩ ش] فهذه مواضع يحسن القطع على الخصم فيها ولا / يحسن فى غيرها وما احتال به هذا الذى يريد التخلص من الإلزام أحد هذه المواضع فله أن يزيله عن نظام كلامه ـ والملزم أن يدفع بظلمه بالقطع عليه أن يقول : إنما وجب علينا التمسك برسم الجدل إذا رجونا منه الفائدة ـ فإذا علمنا انقطاع الفائدة كان الواجب قطعه والإمساك عنه ؟

٨١٣ — ومن حيلهم ـ أن الواحد منهم إذا اختبر بقوة كلام خصمه وعلم من نفسه تعذر تفصّيه وتخلصه منه : أوهم الحاضرين ضعف كلامه بأن يترك الإقبال على الملزم ويلتفت يمينا وشمالا كالمتغافل المشتغل فى فكره وخاطره بشىء آخر ، أو يأخذ مع غيره فى حديث أو سر مبالغة منه فى الإيهام بأن المناظرة انتهت وأن خصمه لا يجد عليه إلا ماهو ضعيف ركيك لا يساوى الاستماع ـ : فيضعف عند خصمه أيضًا ما يورده ليتوهم هو أيضًا أنه يتكلم بما يشتركه الحاضرون بتخجل ويثير على نفسه تقدير الإلزام .

وهو فى التفاتاته وإبداء تغافله يتفكر ويتدبر ويُرَوِّى فى طلب الجواب عنه ؛ فإن حضره الجواب جنح إلزامه وقواه فى حكايته عنه ثم أجاب بما يحضره من الجواب .

وإن تعذر عليه الجواب تهاون بذلك وقال قد أكثرنا وفرغنا عما فيه التحصيل من السؤال .

وهذا الذى يورده ليس مما ينبغى أن يزيد لأجله على ما تكلمنا فيه : ولو علمت أنه مما يجدى أو يؤثر لكنت لا أعرض عنه .

فإذا أراد المسألة من تقريره ثانيا يقول : يكفى هذا ، وقد سمعناه مرة فلا فائدة فى إعادته بل الشروع فى مسألة أخرى لئلا نعطل الوقت ونزجيه بما يفيد أولى .

ووجه دفعه عن هذه الحيلة أن يبتدئ إذا رآه لا يُقبل عليه فيقول: أقبل على إن كنتُ أكلمك وأناظرك؟

وإن لم يُقبل عليه ويترك ما أخذَ فيه، تقول له قد علمت أنك[1] قد احتبست بحق النظر وعلمت وقت انقطاعك فهذا الذى عملته طلب الحيلة فى الهرب عما يظهر عوار كلامك، وهذا من أقوى العلامات على قوة كلامى - وقد قطعتُ الآن المناظرة معك، وأنا أقرر للحاضرين وجه قوة ما ألزمتكه.

ثم يُقبل على بعض الحاضرين ولا يلتفتُ إليه بحال فى خلال تقرير كلامه - فإذا قال هذا أقبل الحاضرون لا محالة عليه لاستماع كلامه؛ فيحتشم عند ذلك الخصم عنه ويترك ما كان يريد الاحتيال به، ويقول للملزم: هات أيها الشيخ أو أيها الفقيه حتى أستوفى الإصغاء؛ فيقبل عليه الملزِم ويقرر الإلزام؛ فيظهر له ولأهل المجلس صحة الإلزام وقوتُه - فإن لم يأت بما يسقطه ظهر لكل أحد انقطاعُه!؟

٨١٣ — ومنها - أنه إذا علم ضعف ما يتكلم به يحتال فى ترويجه بالالتفات والإقبال على كل أحد من أهل المجلس مع التبسم والاستبشار مستشهداً بهم مستميلا فى إقباله عليهم بقلوبهم ليحركوا له رءوسهم ويزهزهوا لكلامه!

فإذا فعل ذلك قال له الخصم: لو كان كلامك سديداً مستقيما لما احتجت إلى تحريك رءوسهم وإلى الاستشهاد بهم فإن قوة الكلام لا تخفى على أهل التحصيل وهم كأنهم من أهل التحصيل وإليهم يُرجع فى التمييز بين الصحيح والفاسد - يعرفون ضعيف كلامك وأنت أيضاً لعلمك بضعفه

---

(١) كرر فى الأصل عبارة: «قد علمت أنك».

احتجت إلى هذا الاحتيال ـ فيترك عند ذلك هذا النوع من الاحتيـــال ويظهر سقوط كلامه ! ؟

٨١٤ — ومنها ـ أن يعلم ضعف ما يتكلم به وأن فى المجلس من لو أخذ الـكلام من السائل الضعيف لظهر عجزه فيما يعلق فإذا قصد ذلك المحصل أن يذنب على السائل يستميل بقلب السائل فيمدح كلامه ويكثر الثناء له ويقول وأنت أحسن كلاماً ممن يريد التذنيب عليك فيغتر السائل بذلك ويشتغل بما عنده مما استظهره فلا يمكن ذلك المحصل من الدخول فى المسألة وهو مع السائل يشتغل ببسط الـكلام وتـكثير العبارة ، فإذا علم من السائل أنه فنى ما عنده ـ : ينظر إلى أضعف من فى المجلس كلامـــا مما يبسط فى التذنيب فيمدحه ويبنى عليه ويقول : أنت حسن الـكلام محصِّل فيما تقول فهلا دخلت فى المسألة لتفيد الحاضرين ؟ فبهذا النوع من الاحتيال يتخاص من مكالمة الخصم ! ؟

[ل ٩٠ ى] ٨١٥ ـ ومنها ـ أنه إذا علم قوة الـكلام السائل فيـنـكر ماهو مُسَلَّم / ويقول لست أسلم هذه النقلة من كلام إلى كلام إلى إقامة الدلالة على ما مانعه فيه حتى إذا ترك السائل ذلك صار متنقلا وتخاص هو مما كان يخاف من قوة سؤاله ؟

فحق السائل فى مثل هذه المسألة أن يقول : هذا الذى قلت كلام صحيح مسلَّم لا يسقط بإنـكارك فإن كنت تنـكره ليتضح لك منى وجهه أكثر مما ذكرت فطالبنى بالدلالة عليه ووجه الـكشف عنه بما عداه ؟ فإن فعله كان متنقلا من درجة المسئولين إلى درجة السائلين وصار السائل مسئولا ، وكفاه هذا الجرى ؟ وإن لم يفعل ذلك ؟ ترك تلك المناكرة

والمدافعة لا محالة ؛ وتخلص السائل من هذه الحيلة ؟ !

٨١٦ — ومنها ـ أن إذا علم قوة كلام خصمه وسرعة انقطاعه لو حقق عليه ذلك أخذ فى تقسيم ذلك الكلام من خصمه ويذكروجوها من الاحتمال ويُبطلها ويُوهم أهل المجالس جَوْدة كلامه بإبطال سائر تلك الأقسام ويرفض من تلك الجملة ما هو مقصود كلام خصمه ولا يحوم حوله ؟

فيقول له خصمه فى دفع هذه الحيلة : ألزمتَ نفسك شغلا عظيما أكفيكه عن قريب إن شاء الله تعالى !

ثم يُعَيِّن مقصوده من كلامه على وجه لا يَحْتمل ويطالبه بالكلام عليه ؟ فتزول عند ذلك حيلته .

٨١٧ — ومنها ـ أن يفوّض عند ذلك التقسيم إلى السائل ويقول كلامك هذا محتمل لوجوه واست أعـيِّن ما تريده ؟ فبيِّنْ غرضك ؛ ليوقع السائل فى طَلَب مالا يجد إليه سبيلا !

لأن الكلام إذا كان غير مُحتمل كيف يبين السائل ما يطالبه به من بيان بعض وجوهه ، ولا وجوه له ؟ فعلى السائل عند هذا أن يقول : كلامى غير محتمل ولا منقسم وعَنَيْت به ما اقتضاه ظاهره ؟ فلا يبقى المسئول حيلة .

٨١٨ — وللحذاق من أهل النظر حيل وتلبيسات مثلُ هذه وأشباهها فليكن الناظر على حذر من حيل خصمه ؟

وقد نبهنا على أكثرها فى هذا الباب ، وفيما مضى من فصول الكتاب ما يُغْنى المتأمل إن شاء الله عز وجل .

٨١٩ — ومن الحيل ما يباح للمُناظِر، وهو أن يتوجه بعض وجوه الأسئلة على كلامه فلا يحضره الجواب ؟ فيحتال فى التغافل عن ذلك السؤال . ويرى أنه تناسى ذلك ويجيب عن غيره من الأسئلة حتى إذا ظهر له جوابه قال : أما الفصل الفلانى فقد تركنا جوابه ونذكره . فيكون هذا مباحاً ، إذا كانت النوبة ذاتَ أسئلة ؟ فإن لم يكن وجه إلا ذلك السؤال الواحد فلا يحضره جوابه .

فالوجه أن يحتال ويقول : لم أفهم هذا السؤال فيستعيده ، لا يزال ويقول لا يقع لى هذا الفصل، ويتدبر هو فى خلال ذلك فيخطر له مع التوفيق إن لم يكن ما ألزم حقا جوابه ؟ وإن كان فلا تنفعه الحيلة فى الموضع الذى يلزمه فيه الانقياد .

ولا يجوز قبل حضور الجواب أن يُسرع فى الكلام عليه ؛ فإنه يخرج كلامه إذ ذاك شبه الوسواس ويَظهر انقطاعه على أقبح الوجوه ؟ !

الفصل السادس والعشرون

فصل فى وجوه الانتقال والانقطاع

٨٢٠ ــ واعلم أن الانقطاع يكون بالانتقال وبغير الانتقال ، والانتقال ضربان :

محمود ـ ليس بانقطاع .

ومذموم ـ هو انقطاع .

فالانتقال الذى ليس بانقطاع : على وجوه :

٨٢١ ــ منها ـ أن يطالب بتصحيح شيء تعلق به فبناه على مايصح بناؤه عليه وانتقل إلى تصحيحه ليبنى ما وقعت فيه المطالبة عليه وقد مضت من ذلك جملة تأملتها ، فهذا فى الصورة انتقال ، ولا يعد انتقالا فى الحقيقة ؛ لأنه لم يترك ما ابتدأ بنُصرته ؛ بل هو فى صَميم ذلك غير خارج عنه !

هذا إذا لم يجد سبيلا إلى تصحيح ما وقعت فيه المطالبة إلا بتصحيح ما بنيته عليه .

فأما إذا كان يمكنه تصحيحَه بنفسه من غير البناء ، فإذا اختار تصحيحه بضرب من البناء هل يُعدّ منتقلا ، وما فعله انتقالًا ؟

منهم ـ من قال : هو منتقل ؛ لأن له سبيلا إلى تصحيحه فغير منتقل فإذا خرج عنه إلى غيره صار منتقلا انتقالا مذموما .

ومنهم ـ من قال : له ذلك ؛ إذ ليس ينحصر عليه وجوه التصحيح للشيء الواحد ؛ فأىّ وجه اختار فى تصحيحه لم يكن خارجا عما ابتدأ به ؟!

٨٢٢ ــ ومما لا يعد انتقالا ، وإن كان فى صورة الانتقال هو أن يعجز الخصم عن [ل ٩٠ ش] استدراك ما ابتدأ ، فيعلم المستدل أنه يشكل/عليه الإصرار على ما ابتدأ به ،

ويطول الكلام فيه ، فيعدل عنه إلى ما هو أوضح ؛ فيكون ذلك لقصورٍ في المستمع ، لا لقصور في المستدِل ، فلا يكون ذلك انتقالًا .

وهو مثل : ما ذكرنا في قصة إبراهيم عليه السلام مع اللعين .

٨٢٣ — ومنها ـ أن يزيد في الجواب بما يرجع بزيادة في المذهب .

فمنهم ـ من قال : هو كانتقاله من مذهب إلى مذهب ومن جواب في المذهب إلى جواب فيه ، فيكون انتقالا مذمومًا .

ومنهم ـ من قال : ليس بانتقال في الحقيقة ؛ لأنه قد استقر الحق الأول في المذهب ، وهكذا اختلافهم فيما يكون زيادة في بعض شرائط العلل والدليل .

٨٢٤ — فمنهم ـ من قال: لا يكون انتقالا وانقطاعا؛ حكيناه عن ابن سريج (٣٠٦ت).

ومنهم ـ من قال : يكون انتقالا ، وهو المشهور بين النظّار .

٨٢٥ — وأما الانتقال الذى هو مذموم ؟ فلا يكون إلا انقطاعاً ، وهو مثل أن يستدل بدليل فيتركه إلى دليل أو قَبْل القدح من السائل فيه أو بعد القدح، فهذا إنما يكون انقطاعا إذا لم يكن انتقاله إلى دليل آخر من قبل العجز من قبل السائل ؟

فأما إذا كان ذلك لأن السائل لم يمكنه أن يفهم ما استدل به أولا ، فله أن ينتقل إلى دليل آخر يفهمه السائل كما ذكرنا من قصة إبراهيم عليه السلام مع نمرود اللعين !

فأما الإعراض عما يضمن نصرته قبل حكمه ، فهو انقطاع لا محالة ويكون ذلك الإعراض بالسكوت وبغير السكوت ـ : بأن يترك كلامه إلى قراءة قرآن أو شعر أو ضَرْب مَثَل .

اللهم إلا أن يكون إعراضه وتركه لما كان ينصره لعذر ظاهر — : مثل أن دهمه أمر مهم أو شغل لا يجد بدًّا من الاشتغال به وقطع كلامه. فذلك لا يكون انقطاعاً ، وإن جاز أن يتفق عجزه عن نصرة ذلك الكلام مع وقوع ذلك المهم ؛ لأن الحكم بالانقطاع مع الشك لا يجوز ! وقد يعلم انقطاعه بأن يشتغل بمطالبة خصمه بما لا يجوز المطالبة به فى حكم النظَر ! ؟

٨٢٦ — وهكذا إن طالبه بما لا سبيل للخصم إليه من دليل عقلى فى حكمٍ مُجتَهَد شرعى.

أو بأن يصير الحكم معلومًا حيث لا يشترط فيه العلم ؟

أو يطالبه بعلة مطردة منعكسة ؟

أو يطالبه بأن يصيِّر الحكم معلومًا للخصم على الاضطرار فى موضع يكون طريقه الاستدلال ؟

أو يطالبه بالدليل فى موضع لا يلزمه فيه الدليل ؟

أو طالب بالدليل من لا يلزمه الدليل — : مثل أن يطلب المسئول السائل بذلك ؟

أو يطالبه بجواب : بلا ، أو نعم ، وذلك لا يكون موضعه ؟

أو يكون فيما يَرِيبه من كلامه تهافُت وتناقض يدفع بعضه بعضًا كقول النصارى : ﴿ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [من الآية ٧٣ / ٥] مع قولهم : ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [من الآية ٧٣ / ٥] .

أو ينتهى بنا الكلام إلى حدٍّ يلزمه دفع المعلوم ضرورة ؟

أو إثبات ما يستحيل كونه ؟

أو بأن يُسأل عن شىء يجيب عن غيره ؟

أو يقابل فيما يدعيه صحيحا بفاسد لا يجد بينهما فصلا ؟

أو بأن يلزم مالا يقول به فلا يتمكن من فرق ؟

أو يقابل بضد ما يقوله فلا يزكيه ولا يفرق بينهما ؟

أو بأن يقصد إلى جواب يتركه عند التحقيق عليه إلى غيره ؟

أو يناقض فى علته بما لا يقدر على بيان الاحتراز عنـــه من علته ؟ ولا على التسوية بينهما فى المقالة ؟

أو يخرج بالكلية عما هو فيه إلى مسألة أخرى لا تتعلق بما كان فيه ؟

أو يزيد فى جوابه أو دليله عند ورود السؤال عليه على أصل من يرى الزيادة انتقالًا وانقطاعًا ؟

أو يتعذر عليه بيان استمرار ما يدعيه مستمرًّا ؟

أو ينتقل من مذهب إلى مذهب أو من جواب إلى جواب ؟ ؟

٨٢٧ — وقال بعضهم - إنما يقبح هذا الانتقال من المسئول ؛ فأما من السائل فلا .

٨٢٨ — ومنهم - من قال : هو منهما جميعًا ، انتقالٌ وعجز .

أو ينتقل من أصل إلى أصل فهو كالانتقال من دليل إلى دليل ؟

٨٢٩ — وأما انتقال المجيب فى المذهب من جواب إلى جواب ؟ فالصحيح أنه انقطاع ؟

ومنهم - من لا يعده انقطاعًا .

قال : لأنه من مقتضى اتصال الكلام فى النصرة .

ومن الانقطاع هو الخروج من أصول تمهدت بين الخصمين ؛ وذلك أشيعُ من الانقطاع بالسكوت .

وإنما كان جميع ذلك انقطاعاً ؛ لأنه لم يتمكن من الوفاء بإتمام مالزمه إتمامُه .

٨٣٠ — فأما الانتقال من ترجيح إلى ترجيح لتعذر تتميم الأول ؟

[ل٩١ى] فمنهم - من قال هو انقطاع ؛ لأنه / ادعى أن ما قاله أولى مما قابله من كلام خصمه لأجل (١أن يكون١) ترجيحا، وقد بان كذبه إذا تعذر عليه تتميمه .

ولأنه عاجز عن نصرة الترجيح الذى به يظهر ماادعاه دلالة ؛ فصار عاجزاً عن إظهار الدلالة بعد ما ادعى ؛ وذلك انقطاع لامحالة .

٨٣١ — ومنهم - من قال : ليس بانقطاع ؟

لأنه يتسع الأمر فيه اتساعاً لا يكون مثله فى الدليل ؛ ولهذا كان له الجمع بين وجوه من الترجيح - وليس له الجمع بين دليلين وأكثر ؟

ولأن انقطاعه عن تتميمه انقطاع عن بيان تعلقه بموضع الدلالة ؛ فلايبين فى نفسه دلالة ؛ وذلك عجز عن جعل الترجيح دلالة ؛ وذلك ليس بانقطاع .

ولأنه لتقريب الأمر فكان كالأمثلة ، والانتقال من مثال إلى مثال ليس بانقطاع !

ولأن الانتقال إليه من الدليل لم يكن انقطاعاً ، فلأن لايكون منه إلى مثله انقطاعاً أولى ؟

ولان الترجيح تلويح وقد يلوح مالا حقيقة له ؛ فإذا تركه علم أنه إنما تركه ؛ لأنه لاح مالا حقيقة له فيُعْذر ؛ كمن يظن السراب ماء فيعذر فى ظنه ذلك - هذا ، ولعل الأول من الوجهين أولى بالصحة .

فإن قيل :- كيف وجه الخروج عن الأصول الذى تعدونه انقطاعاً .

قيل - هو الخروج إلى باطل ؟ وذلك على وجوه :

منها - الخروج إلى المحال - كالخروج إلى مايدفعه حس أو بديهة .

(١-١) الأصل مطموس بمقدار كلمتين وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا .

ومنها ـ الخروج إلى التهافت ـ مثل الخروج إلى مالا يصبح العلم ؛ لما فيه من تدافع البعض بالبعض ؟

ومنها ـ الخروج إلى الفحش ـ :

مثل أن يخرج إلى ما تستسخفه قلوب أهل الشريعة ـ : كإسقاط الحد فيمن استأجر للزنى ثم زنى ؟ ! وأشكال هذا !

ومنها ـ الخروج إلى الغلط ـ وهو الذى على مخالفته عَمَلُ الرسول ﷺ ـ وعملُ أمته : خاصِّها وعامِّها ـ إلى آخر الأعصار :

مثل ـ مايروى عن النعمان : أنه جوّز تأخير الظهر إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه ـ :

ومثل ـ ماقال النخعى : إن خروج الدودة والدودتين يوجب الوضوء .

ومنها ـ الخروج إلى الخطأ ـ وذلك أكثر من أن يحصى . وقد تجد بيانه فى هذا الفصل وغيره من فصول الكتاب .

٨٣٢ — فإن قيل ـ : ولم سمى الانقطاع فى الجدل : انقطاعاً ؟ ومامعناه ؟

قيل ـ لأنه عجز عن بلوغ الغرض المقصود ـ : كما يقال للمسافر : منقطع ، إذا صار عاجزاً عن بلوغ مقصده بسفره ، كذلك إذا صار عاجزاً عن إقامة دلالة ، أو عن النقص عما ألزم ، أو انتقل انتقالا مذموماً ، سمى : منقطعاً ، وحاله : انقطاعاً .

فعلى هذا : كل انقطاع عجْز ، وليس كل عجز انقطاعاً .

وقد يكون عجزه الذى هو انقطاع لنقصان علمه برسوم الجدل وأصوله : بأن لايعرف كيفية وضع الأدلة مواضعها أو كيفية حفظها : أو كيفية ترتيبها

أو كيفية (١ما يرد١) عليه من وجوه الإلزامات .

وقد يكون بارعاً فى رسوم الجدل ، غير أنه يكون ناقص العلم بوجوه الأدلة (٢وأقيستها٢) فينقطع لقلة علمه بالأدلة .

وقد يكون كاملا فى رسوم الجدل والأدلة فينقطع لفساد رجع إلى نفس المقالة التى يريد نصرتها .

وقد يكون كاملا فى الجميع ، غير أنه لا ينفك فى كل ما يصير إليه عن رفع الجملة بالتفصيل ، فيظهر انقطاعُه أبداً ، ومتى انتقل من درجة إلى ما قبلها : كان منقطعاً ـ :

مثل : أن ينتقل من النقض إلى المنع ، أو من المعارضة إلى النقض أو إلى المنع ، إلى غير ذلك ، مما بيناه من ترتيب وجوه الأسئلة بعضها على بعض ، ومتى ادعى سؤالا أو جواباً لكونه على وجه ؛ فلم يكن كذلك :

مثل : أن يدعى منعاً أو نقضاً أو معارضة أو فرقاً أو قولا بموجب علة ، أو اشتراك دلالة ، أو قلب ، أو غير ذلك فلم يكن على ما ادعاه : كان منقطعا .

ولهذا حكمنا على انقطاع من نقض العلة بما قبل الشرع ، أو بعد النسخ ، أو بما خُصّ به الرسول عليه السلام ، لأنه ادعى النقض بما ليس بنقض ، كذلك فى سائر الأسئلة والأجوبة .

ولهذا حكمنا على انقطاع من لم يُتم ما ادعاه على[٣] ما ادعاه إلا بزيادة

(١ـ١) الأصل مطموس بمقدار كلمتين . وقد رجحنا أن يكونا على نحو ما أثبتنا

(٢ـ٢) مابين القوسين فى الأصل هكذا : « وأنفسها » فقط

(٣) مطموس فى الأصل بمقدار كلمة . وقد رجحنا أن تكون على نحو ما أثبتنا

أو نقصان أو تغيير فيما ادعاه صحيحاً من دون ما أورده فيه بعد .

٨٣٣ — ومن الانقطاع الفاحش: أن ينتقل مما هو فيه من الاستدلال أو الانفصال، إلى الشغب والتردد بالصياح والغلبة .

فإن يكن هذا من المجيب .

[ل ٩١ ش] قال له السائل : أجب عن / الإلزام ؟ حتى يزيد ؛ وإلا فالإمساك منا عنك أحسن !

وإن يكن السائل ؟ يقول له المجيب: اشتغل بالسؤال؛ وإلا فالإعراض عنك هو الواجب .

٨٣٤ — وأفحش من الشغب : أن يصيرا ، أو أحدهما ، إلى المسابّة فإن كان ممن لا يُخاف خائنة بالسلطنة والقهر ؟ يُردع عنه بأبلغ ما يمكن من غير مقابلة بمثل ما ظهر منه !

وإن خيف خائنة ؟ فالوجه السكوت عنه بأحسن وجه .

٨٣٥ — ومن سُئل عن مذهب صار في الجواب إلى الدلالة ؛ هل كان منقطعاً .

منهم: من حكم عليه بالانقطاع، وقال: لأنه ينبئ عن جهله بالمذهب؛ إذ الدلالة ذكرها لا ينبئ عن أن الذاكر قائل بمقتضاها ؟ !

٨٣٦ — ومنهم - من قال وهو الصحيح: إن ذلك ليس بانقطاع؛ إذ الدليل لا ينفك عن المدلول ؛ فإذا عرف قوله بالدليل وتصحيحه فقد عرف قوله بالمدلول ، والقول بالمدلول ذكرُ المذهب .

مثل هذا : قول الشافعي رحمه الله لما سأله إسحاق بن إبراهيم الحنظلي عن بيع دُور « مَكّة » وهو قائم يفتي الناس بمكة .

فأجابه بأن قال : هل ترك « عقيل » لنا من رَبْع ؟

فأشار بهذا القدر إلى المذهب والدلالة جميعاً !

وذلك : أن النبي عليه السلام لما فتح مكة قيل له : أين تنزل ؟ فقال عليه السلام : هل ترك عقيل لنا من ربع ؟[١]

وذلك : أن عقيلا كان قد ورث من أبي طالب الرباع قبل إسلامه ؛ فباعها ، ولو لم يكن باعها لغنمها الرسول وملك بعضها ؟

فدلّ بهذا الكلام على الدلالة والمذهب جميعاً .

٨٣٧ — واعلم أن أهل النظر على طبقات :

فقوم : حقهم الاجتهاد في التعلم ممن فوقهم ؛ فهؤلاء يجب أن يكونوا سائلين لا مسئولين .

وقوم : توسّطوا في العلم ولم يبلغوا مبلغ الفتاوى .

فهؤلاء تارة يَسْألون ، وتارة يُسألون .

وقوم : تبحروا في العلم ، وبلغوا مبلغ المقالة والفتوى .

فهؤلاء هم الذين لا يَسْألون ، ويجب أن يكونوا ـ أبداً ـ مسئولين ! ؟

وقوم : دأبهم التطفل في المناظرة : يستنكفون عن السؤال ؛ أو لقصورهم فيه ، ولم يبلغوا مبلغ أن يُسألوا ، وربما لا يفهمون أكثر ما يجرى ، ينتظرون فرصة أحد الخصمين على الآخر فيأخذون في الشغب والصياح ، إيهاماً منهم لمن حضر المجلس من العوام وأهل النقض ـ أنهم من جملتهم ـ وهم صفر من صناعتهم .

فهؤلاء لا يُعَدُّون في جملة أهل الجدل والنظر ! ؟

---

(١) للحديث صيغ أخرى : رواه البخاري ٠ حج ٤٤ ومسلم : حج ٤٣٩ وابن ماجه : فرائض ٦ .

الفصل السابع والعشرون

فصل فيما يستعمل من ذكر الأمثال والحكم

عند تعدّى أهل الجدل بعضهم على بعض

٨٣٨ ـ اعلم ـ أنّا قد ذكرنا : أن الاشتغال بما لا يليق بسيرة السلف ، ولا يحسن بالمناظر فى الجدل ـ : حرام غير محمود .

وقد يضطر المتماسك إلى ضرب الأمثال ، وذكر النوادر أحياناً ؛ وهو إذا رأى المُبطل الذى لا ينقاد للحق مقهوراً للحق ؟ فله من ذلك . مالا يخرج عن الحد .

وقد ذكر الله سبحانه جملة من ذلك فى الرد على الكفار ، وبيان نقصهم وقصورهم عن أسهل شىء على الموفق .

فقال سبحانه « وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا العَالِمونَ [٤٣ / ٢٩] .

٨٣٩ — وقد أورد كثير من مشايخنا من ذلك ما يدل على جوازه عند الحاجة إليه ـ ونحكى من ذلك قدراً لا يطول الكتاب بذكره ، ولا يخلو الكتاب أيضاً عن طرف منه ؛ ليكون الكتاب جامعا لكل فن ـ :

٨٤٠ — فمن ذلك أن يقول عند إرعاد الخصم وإبراقه ، ومدح مذهبه ، واستحسانه فى تعظيم ما يورده : مثل ما قال سبحانه « بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلَى البَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ، وَلَكُمُ الوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ [١٨ / ٢١] .

ومثل قول الراجز :

عند الرِّهان يُعرف المِضْمَار ويعرف السابق والخوّار (١٦٣ ت)

٨٤١ — ومن ذلك أن يقول عند وهاء ما ادعاه الخصم : حجة ، وبطولها : مثل قوله تعالى « كَمَثَلِ العَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ البُيُوتِ لَبَيْتُ العنكبوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » [من الآية ٤١ / ٢٩] .

أو يقول :

مثل ما قال سبحانه « كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً » [من الآية ٣٩ / ٢٤] .

أو يقول :

[ل٩٢ى] مثل ما / قال سبحانه « كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ [من الآية ١٨ [١٤] .

٨٤٢ — وإذا لم يسلم كلامه عن تهافت وتناقض إذا أصّل شيئًا رفعه فى الحال أو يمكن رفعه ببعض أصوله :

مثل ماقال سبحانه « وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الأَرْضِ مَالَهَا مِنْ قَرَارٍ » [٢٦ / ١٤] .

٨٤٣ — وإذا رأى الخصم لا يلتئم له ما يرومه من الإلزام أو يتعذر عليه تحقيقه وتوجيهه قال :

مثل ما قال سبحانه « إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ » [١٠١ / ٢١] .

٨٤٤ — وإذا استبشر بعلة أو دلالة ظنها قوية ، يظهر لك نقيضها أو دفعها بشىء : تمثلت بقول القائل — :

فيالها من علة ما كان أضعفها قد صيرتك أباشبل من الناس (١٦٤ت)

٨٤٥ — وإذا رأيت الخصم أصحابه قد عاونوه وتشاغبوا وتزاحموا وأورد كل منهم ما يظنه دفعا لما أوردته فكشفت عن فساد جميع ما أوردوه حتى سكتوا — تمثلت بقول جرير — :

لما وضعت على الفرزدق ميسمى
وعلى البعيث جدعتُ أنف الأخطل (١٦٥ت)

وإذا رأيتَ الخصم يتعمق ويدقق فلم يتحقق من تدقيقه ما يفهم — تمثلت بقول القائل — :

ترك الواضح لا يبصره أحد فى ظلمات فدخل (١٦٦ ت)

وإذا رأيته لا يمكنه الإفصاح والعبارة عما يختلج فى صدره من المعنى — : قلت ما قال سبحانه — :

« والّذى خَبُثَ لا يَخْرُجُ إلّا نَكِدًا » [من الآية ٥٨ / ٧] .

٨٤٦ — وإذا قال ما يلجلج عنه لسانه — : قلت — :

« ويَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِى » [من الآية ١٣ / ٢٦] .

« وَأَخِى هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا فأرْسِلْهُ مَعِىَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِى » [من الآية ٣٤ / ٨] .

أو تمثلت بقول الشاعر — :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الحَقَّ تلقاه أَبْلَجًا
وأنك تَلْقَى باطلَ القول لَجْلَجا (١٦٧ت)

٨٤٧ — وإذا رأيت نفسك منفرداً بين خصوم وكلهم مخالفوك ويقولون غلبك بحشمة الكثرة فيهم — : استظهرت عليهم بقوله سبحانه « كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ » [من الآية ٢٤٩ / ٢] .

وإن شئت تمثلت بقول الفرزدق :

إذا اجتمعوا عَلَىَّ فَخَلِّ عنهم
وعن ليثٍ مَخَالِبُه دَوَامِى (١٦٨ت

٨٤٨ — وإذا رأيت الخصم يتعاظم بسمته وحسن لباسه وحمله ـ : تمثلت بقوله سبحانه ـ :

« أَوَ مَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ » [١٨ / ٤٣]

٨٤٩ — وإذا رأيت في الحاضرين من يتسفه ـ قلت : جوابُ الأحمق السكوت !؟

أو تمثلت بقول المتنبي ـ :

وأتعبُ من ناداك مَنْ لا تُجيبُهُ
وأغيظُ مَنْ عاداك من لا تُشاكِلُ (١٦٩ ت)

ولو اخترت الرفق قلت ـ :

قال الله سبحانه « وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا » [من الآية ٦٣ / ٢٥] .

وإذا رأيت من يعيب كلامك ـ : تمثلت بقول المتنبي ـ :

وكم من عائب قولا صحيحا
وآفته من الجهل السقيم (١٧٠ت)

٨٥٠ — وإذا رأيت من يضحك عند كلامك ـ : تمثلت بقول الله سبحانه « إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ » [٢٩ / ٨٣] .

أو تمثلت بقول الشاعر ـ :

ضحكتُ من الشيء مستعجبا
وشر الشدائد ما يُضحك (١٧١ ت)

٨٥١ — وإذا رأيته لا ينقاد للحق عند ظهوره ـ : تمثلت بقول الله سبحانه ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾ [من الآيتين ١٧ ، ١٨ / ٣٩] .

وقلت قوله تعالى : ﴿ ... سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ ﴾ [من الآيتين ١ ، ٢ / ٧٢] .

وإذ رأيته يُغالب بعد ظهور الحق ، أو يستهزئ قلت : ﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ ﴾ [٨ / ٦].

وقلت قول عمر رضى الله عنه : الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل ! ؟ .

٨٥٢ — وإذا رأيت الخصوم يغالبونك بعد ظهور كلامك :

تمثلت بقوله سبحانه ﴿ . . . . . وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾ [من الآية ٢٦ / ٤١].

[ل ٩٢ ش] وبقوله سبحانه ﴿ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ / لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [من الآية ٥ / ٤٠].

وإذا رأيته يتكلم بما لم يستقر بعد فى قلبه أو لم يكن أحكمه : قلت : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [من الآية ٣٦ / ١٧] .

وإذا رأيته يعاندك ويقول : هذا الذى تقول لا يساوى الإصغاء ، وأنك لا تفهم ما قلت :

قلت : هذا ﴿ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ ﴾ [٧ / ٨٨] .

وإذا احتاج إلى جواب يطيل الفكر فى تذكُّره ، ثم أورده فى غير وقته : تمثلت بقول الكُمَيْت :

* تنَبَّهَ بعد نومته نزار * (١٧٢ ت)

٨٥٣ — وإذا علمت أنه فَهِمَ كلامك ولم يحضره الجواب .

ويستفهمك فيه ليتذكر شيئاً يجيبك به : قلت ما قال[1] الله سبحانه :

(١) ورد فى الهامش مايلى : « كذا من هامش الأصل : ماقال الله سبحانه » وكان فى الصلب : « مثل قوله : مالى » .

﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾ [٣٣ / ٥٥] .

٨٥٤ — وإذا رأيته يكرر الفصل الواحد كثيراً قلت :

صبر السوءى سفر لا ينقطع .

٨٥٥ — وإذا تهاون بكلامك وعَبَس ، أو أعرض عنك :

قلت ما قال [سبحانه] :

﴿ ثُمَّ نَظَرَ ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ، فَقَالَ : إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾ [٢١ — ٢٤ / ٧٤] .

٨٥٦ — فهذه ضروب من الأمثال تستعين بها على دفع الخصم فيما يتعذر فيه رسْم النظر ، أو لا يَقْصد بالمناظرة طلبَ الحق ، وابتغاء الرشد ؛ أو يقصد به التلهي والمباهاة؛ فإذا أوردتها أبرقته حراً لخجله؛ فيتجنب المقاصد الذميمة — إن شاء الله عز وجل — :

وإن شئت أن لا تقابله بشيء من ذلك عند تعدّيه فاختر السكوت والإعراض عن مناظرة مثله ، وذلك خير — إن شاء الله عز وجل — وبالله التوفيق .

[يقول ناسخه : ـ بعد الانتهاء من كتابة ما تقدم ـ : جاء بآخر كتاب الكافية في الجدل لأبي المعالي إمام الحرمين ما يأتي] :

تم الكتاب بحمد الله ومنّه وتوفيقه ولطفه؛ فله الحمد كثيراً بكرة وأصيلا ، وكان الفراغ من كتابته في شهر رجب لثمان ليال خلت منه من شهور سنة [٦٥٠ هـ] خمسين وستمائة . وصلى الله على نبيه محمد وآله وسلم .

[ثم قال بعد ذلك] :

قال في أصل هذا المنسوخ عنه : قوبل الكتاب على النسخة الواردة من العراق، وتمت المقابلة في ذي القعدة من سنة [٦٤٠ هـ] أربعين وستمائة بحمد الله تعالى ومنه وتوفيقه وعونه وكتب حمد بن أحمد الحلي حامداً لله على آلائه مصليا على خاتم أنبيائه والطيبين من عترته وأبنائه .

[ثم ذكر بعده] :

وقوبل هذا الكتاب على كتاب الفقيه العالم العامل حسام الدين الواله حمد ابن أحمد طول الله تعالى مدته ، وهي التي نقل منها هذا الكتاب في جمادى الأولى سنة [٦٥١ هـ] إحدى وخمسين وستمائة بقدر الطاقة .

[ويلي ذلك : مكان ختم الكتبخانة الأزهرية] .

[ثم جاء في يسار الصفحة عرضاً بجوار موضع الختم] .

[عبارة في سطرين السطر الأول منها مطموس وجاء]

[في الذي بعده :

[الحمد] لله على أفضاله مصليا على سيدنا محمد وآله . . .

بسم الله الرحمن الرحيم

التعليقــــات

. . . .

---

١ ت — يلاحظ أن الجوينى كإمام أصولى يربط دراساته بالواقع الفكرى لأهل عصره ، إذ يقول : « لا يستغنى عنه فى مناظرة أهل الزمان » أى أنه لا يطلق الكلام دون تبيُّن للمفاهيم السائدة ، وعلى وجه التحديد : بالنسبة لمجال الاصطلاح فى زمانه .

يقول الجوينى فى مستهل أحد مصنفاته وهو : « البرهان فى أصول الفقــــه » [مخطوطة برقم ٧١٤ (أصول الفقه) بدار الكتب المصرية — وتوجد نسخة أخرى بمكتبة الأزهر الشريف برقم ٩١٣ (أصول الفقه) — انظر مصنفات الجوينى] : — « بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ يسِّر يا كريم ، الحمد لله ربِّ العالمين ، والصلاة على خير خلقه محمد وآله . . . : حق على كلِّ من يحاول الخوض فى فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه ، وبالمواد التى منها يستمد الفن حقيقته وحدّه ، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد ، وإن عسر أن يحاول الدرك بمسالك التقاسيم » [ل ٢ و من سطر ١ إلى سطر ٣ — نسخة دار الكتب] ونجد هذا المعنى عند كثير من أهل العلم ، [انظر مثلا : « كتاب الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع » لأبى الفضل عياض ابن موسى اليحصبى المتوفى سنة ٥٤٤هـ / ١١٥٥م — بتحقيق السيد أحمد صقر ص٤٥] وهذا يدل على مدى اهتمام أهل التراث الإسلامى الأوائل بالحث على ضرورة التعرف على ما يصطلح عليه أهل كل علم .

٢ ت — يلاحظ أن البحث فى معانى العبارات ، وفى الألفاظ ودلالتها قد ساوق

. . . .

فى وجوده وجود العلوم الإسلامية الأولى ، بل تولدت هـذه العلوم الإسلامية من البحث فى الدلالات ، إذ ظهرت مشـكلات أدت إلى بيان أن تمايز العلوم إنما يكون بتمايز الموضوعات ، مما اقتضى أن يصدر علماء المسلمين العلم بما يعرف بالمفردات أى جزئيات العلم وتبيّن موضوعه .

٣ ت — يرتبط لفظ «الحد» فى الأذهان بالذات بالنسبة للذين تعرفوا على الثقافة الأوروبية بمفهوم قديم متوارث فى هذه الثقافة ، وهو مفهوم الحد فى الفـكر اليونانى القديم ، فاللفظ يعنى فى هذا التراث : بيان الجوهر ، وهو مفهوم متعقل لا ارتباط له بالوجود الواقعى الخارجى بقدر التصاقه بمعنى من المعانى الذهنية المتخيلة ، وذلك لأنه قام على التصور الخالص المتعقل الذى لا يعبأ بمقتضيات الواقع . وهو ما لا يعنيه اللفظ (لفظ « الحد ») هنا إطلاقا حيث إن مدلول لفظ « الحد » هنا نابع من مقتضى لغة العرب والمفاهيم المترتبة على الاحتكاك بالواقع، وهى مفاهيم تؤكدها النصوص المنزّلة: قرآنا كانت أم سنة ، ذلك أنها تحث دائما على النظر فى الوجود المنفصل عن الذات العارفة ، وهو الوجود الخارجى ، تثبيتاً لقدرة الله على الخلق ؛ فـ « الحد » هنا على نحو ما سيبينه إمام الحرمين يعنى الحقيقة . وهو يقول فى ذلك : « فالحد والحقيقة والمعنى » على عرف علماء الأصول واستعمالهم واحد » .

٤ ت — يلاحظ أن مفهوم « التناهى » قديما ، أى فى الفـكر اليونانى ، يصف الموجود الأول الـكامل ، أى أن الـكمال ، كان يقتضى التناهى ؛ لأن اللاتناهى كان يمثل النقص ، فاللاتناهى كان فى الهيولى ، أى تلك المادة المتعقلة اللامتعينة ، والتناهى كان فى المحرّك الأول ، فى الفلسفة الأرسطية مثلا ، أو مثال المثل عنـد أفلاطون ، غير أن هذا الوضع قد تبدّل فى الأديان السماوية ؛ فأصبح «التناهى» يرتبط بالموجودات

. . . .

المخلوقة العينية ، واللاتناهى يصف الخالق ، أى الموجود الأول ، الذى أوجد الوجود من العدم المحض .

٥ ت — هذا تعريف لا يبرز فيه الارتباط بالواقع أو الحقيقة ، ولذلك فالجوينى لا يتبناه ويفضل عليه ما تتبيّن فيه قيمة الحقيقة ، أو ما هو حقيقى ، وهو ما وجده فى التعريف السابق عليه ، الذى يصرح بصدده أنه : « . . . يرجع إلى عين المحدود وصفته الذاتية » .

٦ ت — يبدو أن لفظ « العقليات » هنا فى مقابل « الشرعيات » وبالتالى فهو يشير إلى العلوم بصفة عامة ، وليس « العقليات » بالمعنى اليونانى أى «المتصورات» التى تتكوّن بعيداً عن الواقع ، أى عن الحقيقة التى لها وجودها المنفصل عن الذات العارفة ، وينبهنا إلى ذلك قوله : « عين المحدود » أى المحدود حقيقةً ، أى المحدود فى ذاته ، ومن هنا قال : « وصفته الذاتية » التى لا تعنى هنا ذلك الوجود المتعقل الذى يمثل فى الفكر اليونانى « جوهر الموجود » .

٧ ت — يحرص الجوينى على إثبات أنه يزيف قول المعتزلة والقدرية الذى هو : أن الحد : « هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » ، لأن هذا التعريف « للحد » : يمثل من حيث الوقفة من الموجودات ، منطلقا يختلف عن منطلق أهل السنة أو السلف الصالح أصلا ؛ إذ أنه يحصر قائله فى مجال المتصور المتعقل فقط ، وكأن الموجود الخارجى ليس هو المعبّر عنه باللفظ ، وهذا يعنى أن المعتزلة ينطلقون من «المعلوم» إلى «المعلوم» أى من المتعقل إلى المتعقل . وقد قالوا عن «الشىء» إنه « المعلوم » وليس «الموجود» على نحو ما عرفه أهل السنة ، وهذا ما وضحه الجوينى بعد قليل بإثبات قيمة الموجود الذى : « يكون دون اللفظ وأن اللفظ لا يفيد دونه » .

. . . .

وبمناسبة ورود ذكر المعتزلة نثبت ما ذكره أبو المظفر الإسفراييني المتوفى سنة ٤٧١هـ / ١٠٨٢م فى كتابه « التبصير فى الدين » [تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى] قال فى تفصيل مقالاتهم وبيان فضائحهم : « . . . قد بينا قبل أنهم ينقسمون إلى عشرين فرقة . فما اتفق عليه جميعهم من مساوئ فضائحهم نفيهم صفات البارى جل جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا بقاء ؛ وأنه لم يكن له فى الأزل كلام ، ولا إرادة ؛ ولم يكن له فى الأزل اسم ، ولا صفة ؛ لأن الصفة عندهم هى وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف . والاسم عندهم التسمية ، ولم يكن فى الأزل قسم ، إذ لم يكن له كلام فى الأزل عندهم . وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة ، هذا قولهم فى صانع العالم . وبديهة العقل تقتضى فساده لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا سمع له ، ولا بصر له : صانعاً للعالم ، ومدبراً للخلق » [صفحة ٦٠] وقد واصل الإسفراييني بيان فضائحهم خاصة فيما بين صفحتى ٦١ ، ٦٤ .

٨ ت — هـذا قول مهم جدًّا لبيان قيمة مضمون الألفاظ من حيث إنها دالة على حقيقة خارجية ، أى أن اللفظ له أهمية من حيث أنه يدل على حقيقة المعبِّر عنه فى الخارج ، وأن هذه الحقيقة لا تُستَقَى من اللفظ مجرداً .

٩ ت — يلاحظ أن الحقيقة هى « العلة » - كما سبق وأشرنا إلى ذلك ، وهى ما بها ينقطع المذكور أو الشىء أو الموجود عما سواه . وهـذا مفهوم للفظ « علة » يختلف عن مفهومه فى التراث الغربى لأهل العصور القديمة والوسطى من الأوروبيين وغيرهم ، بل هو الشائع حتى يومنا هذا ، وهو مرادف للفظ : « سبب » . وهذا اللفظ له تاريخ اصطلاحى طويل عندهم أى عند غير أهل اللغة العربية . وقد سجله بعض

. . . .

دائرتى المصطلحات فى الفكر الغربى القديم [انظر مادتى : « سبب » ، « علة » فى كتاب كشاف مصطلحات الفنون للتهانوى ، و « التعريفات » للجرجانى و « الكليات » لأبى البقاء] كما تناوله بالبحث بعد ذلك المهتمون بتاريخ المدلول الاصطلاحى للألفاظ : انظر مادة « Cause » عند « لالاند » . Lalande Dictionnaivc Technique de Philosophie Pan's 1960 .

وهذا يعنى أن الجوينى يعرض هنا استعمالات الألفاظ فى بيئته أى أنه تبين ضرورة احترام الواقع الفكرى اللغوى والعلمى عند العرب وأنه لم يصدر عن مفاهيم يونانية جملته يفهم « الجدل » على أنه نتيجة « طوميقا » أرسطو .

١٠ ت — إن قول الجوينى : « إن حقائق المذكورات هى المعينة بالعبارات » تصريح مهم جداً إذ يؤكد به ما يميز وقفة أهل السنة أو السلف الصالح من الحقائق وهى تلك الوقفة التى تقوم على احترام الواقع ، كما ذكرنا . وهذا مايفرق بين موقفهم وموقف أهل البدع ، ومنهم المعتزلة على نحو ما بيناه . [انظر التعليقين رقم ٧ ، ٨] .

١١ ت — يلاحظ أن الجوينى ينطلق من أن « الحد » عبارة عن تقرير واقع ، لأن المفكر المسلم بصفة عامة ، لا يجول ويصول فيما هو متصور فقط بعيداً عن حقيقة واقعة خارجية ، على نحو ما نجد ذلك مثلا فى الأنسقة الفكرية لتفسير الوجود عند أهل الفلسفات التى وردت على العرب ، خاصة التراث اليونانى القديم .

١٢ ت — « المعانى سابقة للعبارات والاصطلاحات » كما يقول الجوينى ، وليست سابقة للوجود ، كما رأى أهل التراث التأملى الفلسفى الدخيل على العرب من قبل اليونانيين وخاصة أرسطو ، والذى اهتم به العرب أكثر من غيره لمكانته ولإمكانية اتخاذ منطقه كأسلوب من أساليب التحليل والاستنباط ؛ فأرسطو

. . . .

بالنسبة لتفسير الوجود يضع المبادىء الذهنية : « Principes Tntellectuels »
كأساس لتفسير الوجود [انظر مثلا الدراسة التى قام بها عالم أوربى هـــو : ـ
« بيير أوبنك » الذى صرح فى كتابه «مشكلة الوجود عند أرسطو» بأنه رغم التفات
هذا الفيلسوف إلى الواقع ، إلا أنه يجىء لديه فى مرتبة تالية ، إذ أن الوجود الحقيقى
عنده هو « للمبادئ الذهنية » .

« Le Probléme de l éxistence Chez Aristote » Par : Pierre Dubenque . Paris 197 - 2 .

انظر أيضاً كتاب : « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » للدكتورة فوقية حسين محمود ـ القاهرة ١٩٧٦ ـ المقالة الثالثة : « الكندى فيلسوف العرب الأول » .

ويوضح الجوينى هذه الفكرة بعد ذلك فيقول : « فلم يصح لهذا أن يجعل مالا قوام له دون شىء حقيقة ، ولا يجعل ماله قوام دونه حقيقة » فالوجود هو الأسبق وليس مالا وجود له وهو « الماهية » أو « الجوهر » بالمعنى الأرسطى ، هو الأسبق ، إذ أنه « فكرة » ليس لها ما يقابلها فى الوجود . وجعلها أرسطو أصل الوجود فى تفسيره لهذا الوجود كما بينا .

ويلاحظ أنه لم يفت الجوينى أن يصف هذا الموقف الفكرى بأنه « مسألة عظيمة الخطر » [انظر ص رقم ٩ من النص الذى بين أيدينا] لا من ناحية تبيّن الحقيقة العينية وحسب ، ولكن من ناحية تثبيت العقائد . [انظر التعليق التالى] .

١٣ ت ـ يقوم القول بنفى الصفات بصفة عامة ، عند أهل الزيغ والبدع من قدرية وجهمية وغيرهم ، على مفهوم ضرورة التنزيه المطلق لذات الله سبحانه وتعالى ، وعلى تعريف لمفهوم الوجود هو : أن « الشىء هو المعلوم » كما هو وارد عند المعتزلة ، دون تفرقة بين موجود أعلى خالق ، وموجود مخلوق . فهذا التعريف يجعل «للعقلى»

. . . .

أو « الذهنى » الذى هو المعلوم مكان الصدارة فى فهم الوجود . الأمر الذى يقضى على صفة « القدرة » لله تعالى ، وينفيها ، ويزعزع أيضا باقى الصفات ؛ إذ يصبح علم الله تعالى ، غير ذى فاعلية ، وسيقدم الجوينى تفاصيل أكثر من بعد .

وعلى العموم نرجو أن يتضح أن هذه المواقف تجعل « الحد » غير « العلة » خلافا لموقف أهل السنة . لأنه لم يعد هناك تطابق بين الفكرة أو المعنى ، وبين الواقع أو الحقيقة .

١٤ ت — انظر التعليق السابق .

١٥ ت — هذا ما نجده أيضا عند الباقلانى فى كتابه «التمهيد» وعند عبدالقاهر البغدادى فى كتابه « أصول الدين » فى باب « الموجود » .

١٦ ت — يحرص الجوينى دائما على التنبيه إلى أن « الحد » ليس على مستوى المفهوم المنطقى فقط ، ولكن على مستوى الارتباط بالواقع ، إذ أن بيان صحة « الحد » لا تقوم على صحة الطرد والعكس فقط ، وإن كانا شرطين فى صحته ، وهذا أمر يبين بوضوح الفرق بين مفهوم « الحد » عند أرسطو ومفهومه عند علماء العرب وخاصة الفقهاء منهم . كما أن فلاسفة العرب لا يبعدون بفكرهم عن الواقعية على نحو ما هو ظاهر عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين مثل الكندى والفارابى وغيرهما [انظر مقالة : « المفكر المسلم والواقع » مقالة رقم ٢ من كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » القاهرة ١٩٧٦ بقلم دكتورة فوقية حسين محمود . وقد نشر هذا المقال أيضا فى العدد رقم ٢٦ من مجلة « البحث العلمى » التى يصدرها المعهد الجامعى للبحث العلمى بالرباط التابع لجامعة محمد الخامس بالمملكة المغربية يوليو - ديسمبر ١٩٧٦ صفحة ٢٠٩ ، انظر أيضا فيما يتعلق بالكندى والفارابى المقالتين رقم ٣ ، ٤ من كتاب « مقالات

. . . .

في أصالة المفكر المسلم » السابق ذكره وقد نشرت مقالة رقم ٣ (عن الكندى) بمجلة « المناهل » التى تصدرها الوزارة المكلفة بالشئون الثقافية بالمملكة المغربية فى العددين رقم ٧ ، ٨] .

١٧ ت — إن قوله : « المحدود هو نفس الحد » توكيد آخر لقوة تقديره للوجود الواقعى الموجود بصفة منفصلة عن الذات العارفة. وهو بهذا يستبعد أن يكون «الحد» هو العبارة . وهو ما ادعاه المعتزلة على نحو ما بيناه .

١٨ ت — يتبين من هذا موقف الجوينى فى مسألة « الصفات » وهو أن الذات غير الصفة وإن كانت لا تعرف إلا بها أى بالصفات .

١٩ ت — من المهم جدًّا بيان الفرق بين مفهوم العلة فى الشرعيات ومفهومها فى غير الشرعيات وهو ما بينه الجوينى فى هذه الفقرة .

٢٠ ت — يظهر هنا مفهوم الهوية أو مبدأ الهوية Idenclite أو Idendily المعبر عنه موجود عينى ، والذى له فى الفكر المنطقى الأوروبى الحديث دوره الفعال فى بلورة كثير من المفاهيم المنطقية والقوانين الرمزية فى الصورة المعاصرة . وهذه نقطة من النقاط التى يجب أن يتناولها الباحثون العرب من أجل بيان ما كان لتراثهم من أثر فى إبراز كثير من المعانى الفلسفية فى النهضة الأوروبية الحديثة .

٢١ ت — إن الحديث هنا عن قسمة الموجود العينى قسمة ذهنية إلى جوهر وعرض ويلاحظ أن الأصول التى تقوم عليها هذه القسمة تجعل انفصال كل قسم فى الواقع أمرا مستحيلا ، فبعد إثبات العرض وإثبات حدوثه نجد الأصل الثالث وهو : « استحالة تعرى الجوهر عن العرض يؤكد الوجود العينى الحقيقى للموجود الكلى ويبين أن القول بالقسمة العقلية ، لا يعدو أن يكون مجرد فرض من الفروض التى

. . . .

ليس وراءها فائدة عملية ؟ وإن كانت تعطى فرصة لدربة ذهنية كتمارين الرياضيات يصحح الجوينى هذا تفكير من يقول بـ« الجوهر » و« العرض » لكل منهما وجود مستقل . وقد أشرنا إلى أن هذه القسمة عقلية أصلا ، وأن المتكلمين فى ذلك العصر قد قالوا بها من أجل مجاراة أسلوب تفكير دخيل أراد بعض العوام أن يتبعوه منبهرين بما فى بعض نواحيه من اتساق منطقى ، فقدموا لهؤلاء المنبهرين بالشكل المنطقى نسقا ، على أسلوب هذا التفكير الدخيل بعد أن خلصوه أى خلصوا ألفاظه من المفاهيم المناوئة للعقيدة ، بل وللتفكير السليم فإذا به رغم شكله القائم على القسمة العقلية ، يؤكد فى مضمونه الوجود الواقعى الخارجى أى المنفصل عن الذات العارفة .

٢٢ ت — يبين الجوينى هنا : أبعاد « العقلى » فى مجال التأثير الذى هو « الواقع » وهو يشرح هذا بأسلوب المعانى والمفاهيم .

٢٣ ت — هذا قول يلقى مزيداً من الأضواء على موقف القدرية والمعتزلة فيما يتعلق بـ « الوجود » وكيف أنهم لم يستطيعوا تفادى ما ترتب على موقفهم هذا من الوقوع فيما وقع فيه النصارى عندما اضطروا إلى القول بـ « الثالوث » .

٢٤ ت — من أبرز المواقف التى تكشف عن حقيقة الموقف الأصولى فى الفقه وموقف من لا يستعين بعلل ما ذكره الجوينى فى هذا الموضع حيث يبين الفرق بين « علل الشرع » و « علل العقل » موضحا ما لكل منهما من مجال ، وكيف يجب على القائل بكل من ضرورة مراعاة حدود تحركه فى مجال تحصيل العلم .

٢٥ ت — هو إبراهيم بن على بن يوسف الشيرازى نسبة إلى شيراز قصبة بلاد فارس، ولد سنة ٣٩٣ هـ / ٩٩٢ م وتوفى سنة ٤٧٦ هـ / ١٠٨٣ م صاحب كتاب « التنبيه » و « المهذب فى الفقه » و « النكت فى الخلاف » و « التبصرة فى أصول الفقـــه »

. . . .

وله مناظرتان مع الجوينى إمام الحرمين ورد نصهما فى كتاب : « طبقات الشافعية الكبرى » ، إحداهما فى « زواج البكر » والثانيـة فى « القبلة » (جـ ٣ من ص ٨٨ إلى ١١١ من الطبعة الأولى ، وأيضا جـ ٤ من ص ٢١٥ إلى ص ٢٦٢ و جـ ٥ ص ٢٠٩ من الطبعة التى قام بتحقيقها كل من الأستاذ : محمود الطناحى والدكتور عبدالفتاح الحلو).

٢٦ ت — هو على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم الأشعرى ، ولد فى سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٤ م وتوفى سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م وينسب إليـه المذهب الأشعرى [انظر لمزيد من التفاصيل مقدمة كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » له ، قامت بتحقيقه والتقديم له والتعليق عليه دكتورة فوقية حسين محمود . القاهرة ـ دارالأنصار ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م] .

٢٧ ت — هو على بن حمزة بن عمارة صاحب تاريخ أصبهان جمع أخباراً رواها « تتعلق بالبلد » كما يقول العسقلانى وكأنها من أحاديث الحكم .[انظر لسان الميزان صفحة ٢٢٧ الطبعة الأولى] .

٢٨ ت — « قد أركب الآلة بعد الآلة وأترك العاجز بالجدالة »

البيت غير منسوب لشاعر فى « لسان العرب » وإنما ورد « قال الراجز . . . » .

والجدالة : الأرض لشدتها ، وقيل هى أرض ذات رمل دقيق .

وهناك شرح فى اللسان فى « أيل » الألة الراعية البعيـدة المرعى عن الرعاة ، أى الأرض الخصبة البعيدة عن الرعاة ، فالشاعر يريد بأنه يترك الأرض السهلة القريبة للعاجز الذى تقصر همته عن الرحيل ، وقد يكون غيّر الكلمة وجعلها الآلة لضرورة الشعر . . . [« اللسان » لابن منظور جـ ١٣ ص ١٠٩ ، وأيضا « مقاييس اللغة » لابن فارس جـ ١ ص ٤٣٤] .

. . . .

٢٩ ت — يعـترف الإمام الجوينى بمختلف مصادر المعرفة وهى : « الحس » و « العقل » و « القلب » و « الخبر » . ويعطى « الخبر المنزّل » الأولوية بالنسبة للموضوعات الدينية الأمر الذى يجعله مقدِّراً للوجود الخارجى الموجودات وجوداً منفصلًا عن الذات العارفة ، وهـذا موقف يميِّزه كفـكر مسلم يعترف بالموجودات توكيداً لقدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق من العدم المحض .

ونرى أنه يؤكد فى هذه الفقرة قيمة النظر اعتماداً على الاعتراف بالعقل كمصدر أى على وجود العقل عند الجميع كإمكانية مفطورة فيهم؛ لذلك نراه يقول : « لاشتراك العقلاء فى طرق الضرورات والبدائه » . و « الضرورات والبدائه » هى « العقل » كمصدر للمعرفة .

٣٠ ت — إن من يطلع على مصنفات إمام الحرمين فى العلوم المختلفة يجد أنه يحرص حرصاً كبيراً على أن يستهلها ببيان حقيقة العلم . فهذا ما نقع عليه فى كتبه فى أصول الدين والفقه وأصوله والخلاف. ويمكننا أن نرجع إلى كتابه « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » تحقيق وتقـديم دكتورة فوقية حسين محمود ، وكتابه « البرهان فى أصول الفقه » [مخطوط برقم ٧١٤ (أصول الفقه)] بدار الـكتب وتوجد منه نسخة أخرى بمـكتبة الأزهر الشريف برقم ٩١٣ (أصول فقه) ــ انظر مثلا . من ل ٨ ظ إلى ٢٠ و من نسخة دار الـكتب . (انظر ما ورد عن مصنفاته فى التقديم لهذا الـكتاب الذى بين أيدينا) .

٣١ ت — هو أبو حنيفة النعمان . ولد سنة ٨٠ هـ / ٦٩١م وكان والده من موالى بنى تيم ؛ والإمام الـكبير ، أحد الأئمة الأربعة . كثيراً ما يعرّف بأنه بطل الحرية

. . . .

والتسامح فى الإسلام . [انظر لمزيد من التفاصيل : « الخيرات الحسان فى مناقب أبى حنيفة النعمان » لابن حجر ، وأيضا : « عقود الجمان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان » : ليوسف الدمشقى الصالحى ـ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٧ ـ وأيضاً كتاب « الكفاية » للخطيب ج ١ صفحة ١٢٦] .

٣٢ت — الكتاب من أبرز كتب أبى حنيفة، وهو فى «أصول الدين» كما يقول، وهذا يعنى أنه يرى أن الأصل فى جميع العلوم الدينية هو : كتاب أبى حنيفة . [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب «تاريخ الآداب العربية» لبروكلمان ج ١ صفحة ١٧٠ وملحق رقم ١ صفحة ٢٨٥ ، ٣٠٥] .

٣٣ ت — ابن فورك : من أبرز الشخصيات التى اهتمت بأبى الحسن الأشعرى وآثاره ومذهبه ، الأمر الذى جعل السبكى فى « طبقاته الشافعية » وابن عساكر فى « تبيين كذب المفترى » وغيرهما ـ يرجعان إلى أقواله فيه ـ ويتبين الباحث أن الدافع إلى الاهتمام بالأشعرى هو قوته فى الردّ على المعتزلة الذين خبرهم تمام الخبرة وأصبح من أقدر أهل عصره على الردّ عليهم . [انظر فى هذا مقدمة كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » لأبى الحسن الأشعرى ، تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود ـ دار الأنصار ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م] والاستئناس بذكر شرح ابن فورك لكتاب أبى حنيفة يكشف عن مدى حرص الجوينى إمام الحرمين على التنبيه إلى مروق أهل الاعتزال حفاظا على العقول من آرائهم .

٣٤ ت — نقدم على سبيل المثال قول الباقلانى [المتوفى سنة ٤٠٣هـ / ١٠١٤م] فى كتابه « التمهيد فى الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » تحقيق كلٍّ من المرحوم الدكتور محمود محمد الخضيرى والدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة ـ قال فى باب «الكلام فى أقسام العلوم» : «... فعلم قديم وهو علم الله عز وجل، وليس

. . . .

بعلم ضرورة ، ولا استدلال ؛ وعلم محدَثٌ وهو كل ما يعلم به المخلوقون ... » إلى آخر النص (صفحة ٣٥) .

وقال البغدادي (عبد القاهر) [المتوفى سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٠م] : « العلوم عندنا قسمان : أحدهما علم الله تعالى وهو علم قديم ليس بضروري ولا مكتسب ولا واقع عن حسٍّ ، ولا عن فكر ونظر ، وهو مع ذلك محيط بجميع المعلومات على التفصيل ، والله عالم بكل ما كان ، وكل ما يكون ، وكل ما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون بعلم واحد ، أزلى غير حادث ، والقسم الثانى من قسمى العلوم ، علوم الناس وسائر الحيوانات ، وهى ضربان : ضرورى ومكتسب ... » .

[من المسألة الرابعة من الأصل الأول فى بيان أقسام العلوم وأسمائها صفحة ٨ ـ من كتاب أصول الدين ـ طبعة استنبول] .

٣٥ ت — فصّل الجوينى القول فى «العلم الحادث» وهو العلم المخلوق، علم الإنسان فقال فيما يتعلق بالضرورى والكسبي : « فمن المقدمات . . . ما تهجم العقول عليها من غير احتياج إلى فكر ، كالعلم بأن الجزء أقل من الكل ، والكل أكثر من الجزء ... » [البرهان فى أصول الفقه ل ٢٠ مخطوطة برقم ١٢٩٠ (أصول فقـــه)] بدار الكتب . ثم يواصل فيبين« أنه إذا بنى عليها دعاوى ، فقد يحتاج الباحث « فى ترتيب الاستخراج إلى فكر يقصر أو يطول تبعا لحدة القرائح » (نفس المرجع) وهذا يعنى أن الجوينى ومعه أهل الحق قد تبينوا أن العقل فى مقدوره أن يبين بعض الحقائق فى لا وقت وبسهولة ويسر لأنها تفرض نفسها عليه منذ أول وهلة لوضوحها وتميزها أمام عقله ، بينما لا يتأتى ذلك بالنسبة لبعض الحقائق الأخرى: فالأولى ضرورية والأخرى كسبية ، تحصل بالنظر ، ولذلك يقال لها أيضا نظرية » .

. . . .

وقد عرف الجوينى كيف يفرق بين مفهوم « درجات المعرفة » أعنى كما يقول هو هنا : « تسميتها » وبين مصادر المعرفة وموضوعاتها والمناهج التى تتبع طبقا لطبيعة هذه الموضوعات والهدف من كل معرفة ، نقول هذا لأن الجوينى يذكر عقب رأيه هذا فى أقسام العلم ، رأى من يقولون بأربعة أقسام بدلا من اثنين — ويلاحظ .. أن بعض هذه الأقسام الأربعة ترجع إلى طبيعة مصدر العلم . والجوينى يؤكد المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، ولكنه لا يجعل منها قسما منفصلا ، وإنما يتحدث عنها بعد إثباتها ، كمعرفة ضرورية ، تضاهى فى ضروريتها البديهيات الذهنية . ومصنفه « البرهان فى أصول الفقه » يضم فصلا فى مدارك العقـــول : يعتبر من أهم المصادر للتعرف على آرائه فى العلم .

٣٦ ت — يصرح الجوينى فى أكثر من موضع من مصنفاته وعلى وجه الخصوص فى كتابه « البرهان فى أصول الفقه » فصل مدارك العقول : بأن العلم الكسبى متى وصل إلى درجة اليقين يمكن أن يسمى ضروريا ، فهو ضرورى من ناحية أنه أصبح راسخا فى النفس ، يتبينه الذهن ، بعد أن خبر أسلوب كسبه ، يقول يتبينه فى لا وقت فكأنه قد صار من حيث سرعة الإلمام به ، فى مرتبة الضرورى أصلا .

٣٧ ت — يرى ابن حزم [٤٥٦هـ / ١٠٦٧م] نفس المعنى فيما يتعلق بالاستدلال فيقول : « الاستدلال : طلب الدليل من قِبل العارف ونتائجه أو من قِبل إنسان يعلم .. » [« إحكام أصول الأحكام » تحقيق أحمد شاكر ص ٣٧] .

٣٨ ت — المقصود بخطاب الله فى هذا الكلام هو كلام الله النفسى الأزلى الذى دلّ عليه كلامه اللفظى وغيره من الأدلة الشرعية . وهذا يعنى أنه إذا كان الحكم الشرعى هو خطاب الشارع ، لم يكن خطاب غيره حكما شرعيا ، إلا إذا قامت الأدلة

. . . .

على أنه حجة ، كخطاب الرسول عليه الصلاة والسلام ، لأن سلطة التشريع لمن بيده الخلق والأمر وحده، وتشريع غيره لا يعنى إنشاء الحكم الشرعى، وإنما يعنى الكشف عنه ، ووضع القواعد والنصوص التى تظهره ، وهذا ما يقوم به الفقهاء .

والخطاب الشرعى بناء على ما تقدم يتعلق بأفعال المكلفين من حيث بيان كونها مطلوبة الفعل أو الترك أو التخيير .

والمكلّفون هم من قام بهم التكليف ، ويجب أن يكونوا بالغين ، عقلاء ، وممن وصلتهم الدعْوَة . وهذا يعنى أن من لم تتوافر فيه شروط التكليف أو قام به مانع من موانعه لا يكون أهلا لتوجُّه الخطاب إليه .

ويرتبط بيان الخطاب الشرعى ببيان بعض المصطلحات الفقهية الأخرى مثل : الوجوب والتحريم والندب والكراهة ، والإباحة . ونبيِّن ذلك سريعا فنقول : إن الطلب إما أنه طلب فعل أو طلب كفٍّ ، وكل منهما يكون جازما أو غير جازم ، فطلب الفعل الجازم هو الإيجاب وغير الجازم هو الندب ، وطلب الترك الجازم هو التحريم ، وغير الجازم هو الكراهة . فالحكم إذن على أربعة أنواع . والتخيير معناه التسوية بين الفعل والترك وهو ما يسمى بالإباحة فى لغة الشرع . [انظر أيضا (صفحة ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥) من النص الذى بين أيدينا حيث شرح الجوينى هذه الاصطلاحات] .

ويصح أن نبيِّن هنا أن الحكم الشرعى يتنوع إلى حكم شرعى تكليفى وآخر وضعى أو جعلى . والفرق بينهما أن الأول وهو « التكليفى » يشتمل على الطلب أو التخيير . أما الثانى فإنه لا طلب فيه ولا تخيير ولكن فيه وضع وجعل واعتبار . أى أن فيه وضع أسباب لمسببات وشروط لمشروطات وموانع من أسباب وأحكام .

. . . .

ولذلك فهو قد لا يتعلق فى بعض الأحيان بما ليس من فعل الإنسان مطلقا . كوضع « الدلوك » سببا لوجوب الصلاة . ولهذا آثر بعض العلماء حذف عبارة « المتعلق بأفعال المكلفين » من تعريف الحكم الشرعى، ليكون التعريف شاملا لجميع الأحكام الشرعية .

ومن الملاحظ أن الجوينى لم يربط الخطاب الشرعى بأفعال المكلفين فقط وترك الباب مفتوحا مما يجعله من الذين آثروا حذف هذه العبارة من تعريف الحكم الشرعى .

٣٩ ت — يلاحظ أن الأحناف يقسمون الحكم التكليفى سبعة أقسام ، لأن الخطاب فيه : إما أن يكون للطلب أو للتخيير ، والطلب إما أن يكون طلبا للفعل أو طلبا للكف ، وكل من طلب الفعل والكف قد يكون جازما أو غير جازم ، والطلب الجازم فيهما قد يكون دليله قطعيا ، وقد يكون دليله ظنيًّا ، والتخيير قسم واحد . ثم يبينون أن طلب الفعل الجازم بدليل قطعى يسمى فرضا ، وطلب الفعل الجازم بدليل ظنى يسمى وجوبا ، وأما طلب الفعل غير الجازم فهو الكراهة عندهم وفاقا للجمهور .

وأما طلب الكف الجازم بدليل قطعى فيسمى تحريما . وطلب الكف الجازم بدليل ظنى يسمى كراهة التحريم، وأما طلب الكف غير الجازم فهو الكراهة عندهم وفاقا للجمهور . وأما التخيير فهو الإباحة. وعلى هذا تكون أقسام الحكم التكليفى عندهم هى : الفرض والإيجاب والندب ، والتحريم ، وكراهة التحريم ، والكراهة، والإباحة .

ويترتب على هذا الخلاف بين جمهور الفقهاء والأحناف، فيما يتعلق بأقسام الحكم التكليفى نتائج تخص تقسيم الفعل الذى يتعلق به خطاب التكليف .

. . . .

٤٠ ت — قال اليحصبي (٤٧٩هـ / ١٠٩٠ م — ٥٤٤ هـ / ١١٥٥ م)في الإلماع :
« ورحم الله سلفنا من الأئمة المرضيين والأعلام السابقين ، والقدوة الصالحين من أهل الحديث وفقهائهم ، قرنا بعد قرن ؛ فلولا اهتبالهم بنقله ، وتوفرهم على سماعه وحمله ، واحتسابهم فى إذاعته ونشره ، وبحثهم عن مشهوره وغريبه، وتنخيلهم لصحيحه من سقيمه ، لضاعت السنن والآثار،ولاختلط الأمر والنهى،وبطل الاستنباط والاعتبار؛ كما اعترى من لم يعتن بها،وأعرض عنها بتزيين الشيطان ذلك له،من الخوارج والمعتزلة، وضعفه أهل الرأى ، حتى انسل أكثرهم عن الدين ، وأتت فتاويهم ومذاهبهم مختلة القوانين ، وذلك لأنهم اتبعوا السُّبل ، وعدلوا عن الطريق ، وبنوا أمرهم على غير أصل وثيق : ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ [من الآية ١٠٩ من التوبة] (صفحة ٧ من « الإلماع إلى معرفة أصول الرواية ، وتقييد السماع ») بتحقيق السيد أحمد صقر ، وقد رجع المحقق فيما يتعلق بلفظ « الاهتبال » فى هذا النص إلى « مشارق الأنوار » للمؤلف ، أى لليحصبي ٢ / ٢٦٤ لبيان أن الاهتبال هو : « تحين الشىء والاعتناء به » .

٤١ ت — قال اليحصبي [٤٧٩ هـ / ١٠٩٠م - ٥٤٤هـ / ١١٥٥ م] فى الإلماع :
« فإن علم الكتاب والأثر أصل الشريعة الذى إليه انتماؤها ، وأساس علومها الذى عليه يرتفع تفريع فروعها وبناؤها . وهو علم عذب المشرب ، رفيع المطالب ، متدفق الينبوع متشعب الفصول والفروع .

فأول فصوله : معرفة أدب الطلب والأخذ والسماع ، ثم معرفة علم ذلك ووجوهه وعمن يؤخذ ، ثم الإتقان والتقييد ، ثم الحفظ والوعى ، ثم التمييز والنقد بمعرفة صحيحه وسقيمه، وحسنه ومقبوله ومتروكه وموضوعه، واختلاف روايته وعلله، وميز مسنده

. . . .

من مرسله ، وموقوفه من موصوله ، ثم معرفة طبقات رجاله من الثقة والحفظ، والعدالة والجرح ، والضعف والجهالة ، والتقدم والتأخر ، ثم مَيْزُ زيادات الحفاظ وغيرهم فيه ، وفصل المدرج أثنائه من أقوال ناقليه ، ثم معرفة غريب متونه ، وتفسير ألفاظه ، ثم معرفة ناسخه من منسوخه ، ومفسره من مجمله ، ومتعارضه ومشكله . ثم التفقه فيه ، واستخراج الحكم والأحكام من نصوصه ومعانيه وجلاء مشكل ألفاظه على أحسن تأويلها ، ووفق مختلفها على الوجوه المفصلة ، وتنزيلها . ثم النشر وآدابه، وصحة المقصد فى ذلك الدين واحتسابه .

وكل فصل من هذه الفصول علمٌ قائم بنفسه ، وفرع باسق على أصل علم الأثر وأسّه .

وفى كل منها تصانيف عديدة، وتآليف جمّة مفيدة [«الإلماع إلى معرفة أصول الرواية ، وتقييد السماع » تحقيق السيد أحمد صقر ص ٤ ، ٥] .

وقد أورد كذلك ابن عبد البر فى «جامع بيان العلم» ٢ / ٣٤ ، ١٣٧ : «ليكن الأمر الذى تعتمدون عليه هو الأثر . وخذوا من الرأى ما يفسر لكم الحديث » ، « . . إنما الدين بالآثار » عن عبد الله بن المبارك . أوردهما أيضا السيوطى فى مفتاح الجنة ص ٣٤ .

٤٢ ت — بدأ الاجتهاد فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، إذ كان للتشريع فى عهده مصدران : الوحى الإلهى ، واجتهاد الرسول نفسه. فكان الله سبحانه وتعالى إذا ما طرأ ما يقتضى تشريعا من خصومة أو واقعة أو سؤال ، أوحى إلى رسوله بآية أو آيات فيها حكم ما أريد معرفة حكمه ، وبلغ الرسول المؤمنين ما أوحى إليه . وكان قانونا واجبا اتباعه .

. . . .

وإذا حدث ولم يوح الله إلى الرسول بآيات تبين الحكم، اجتهد الرسول فى تعرف الحكم ، وما أداه إليه اجتهاده قضى به أو أفتى أو أجاب عن السؤال . وكان ما صدر عن اجتهاده قانونا واجبا اتباعه مع قانون الوحى الإلهى .

فكل حكم قرآنى إذا ما تتبع الباحث مارواه المفسرون من سبب نزول كل آية منها يجد أنه إنما شُرع لحادث اقتضى تشريعه .

وكذلك من تتبع أحاديث الأحكام وما رواه المحدِّثون من أسباب ورودها يتبين أن كل حكم الرسول باجتهاده كان قضاء فى خصومة ، أى فتوى فى واقعة ، أو جوابا عن سؤال .

ويجب أن نبيِّن أن اجتهاد الرسول عليه الصلاة والسلام الذى لم يكن تعبيراً عن إلهام إلهى ، وإنما كان ببحثه ونظره ، كان الرسول فيه ملحوظاً برعاية الله له ، فإن جاء صوابا أقره الله عليه ، وإن جاء غير صواب ردَّ الله رسوله إلى الصواب فيه .

ومن هنا نتبين أنه لاسبيل إلى التمييز بين حكم اجتهادى نبوى لم يصدر عن إلهام إلهى ، وحكم اجتهادى نبوى صدر عن إلهام إلهى ، إلا ما ردَّ الله رسوله فيه إلى الصواب ، فيعلم أنه ما كان فيه عليه السلام عن إلهام .

نذكر هذا لتوجيه الأنظار إلى قيمة « الاجتهاد » فى الدين ، وأنه كان السبيل منذ ظهور الإسلام للوصول إلى ما كانت الجماعة فى حاجة إليه من أحكام إذا لم يرد النص فيما يطرأ عليها من ظروف ووقائع . وكان للنبى صلى الله عليه وسلم ، أقيسة يضبط بها ما كان يدلى به من أحكام لم ينزل عليه بخصوصها وحىٌ من لدنه سبحانه [انظر مثلا كتاب « أقيسة النبى المصطفى محمد » صلى الله عليه وسلم تصنيف الإمام ناصح الدين عبد الرحمن الأنصارى المعروف بابن الحنبلى المتوفى سنة ٦٣٤ هـ / ١٢٤٥ م

. . . .

تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر ، وعلى أحمد الخطيب ، القاهرة ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م — دار الكتب الحديثة].

٤٣ ت — ظهر خلاف حول القياس، مما اضطر بعض الفقهاء المتأخرين مثل الشيخ ابن تيمية (تقى الدين أحمد) شيخ الإسلام ٦٦١هـ / ١٢٧٢ م — ٧٢٨ هـ / ١٣٣٩ م إلى إثبات أنه لم يرد فى الإسلام نصٌ يخالف القياس الصحيح . وقد قال فى ذلك : « أصل هذا أن نعلم أن لفظ «القياس» لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد ، فالقياس الصحيح : هو الذى وردت به الشريعة ، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين . الأول قياس الطرد ، والثانى قياس العكس ، وهو من العدل الذى بعث الله به رسوله » . ثم يقول :

« فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط . وكذلك القياس بإلغاء الفارق ، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثرٌ فى الشرع . فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه . وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره ، فلابد أن يختص ذلك النوع بوصفٍ يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره ، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر » .

ويحرص ابن تيمية على بيان أنه : « ليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كلُّ واحد . فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفا للقياس فإنما هو مخالفٌ للقياس الذى انعقد فى نفسه ، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر » . ثم يضيف :

. . . .

« وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعا أنه (قياس فاسد) بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا ، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد ، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده » .

ثم يورد ابن تيمية بعد ذلك أمثلة متعددة في «المضاربة» و«المساقاة» و«المزارعة» و « الحوالة » ... الخ ما ذكره من أمثلة إثباتا لما أورده فيما يتعلق بالقياس [انظر كتاب « القياس في الشرع الإسلامي » تأليف الشيخ ابن تيمية ـ الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ ـ المطبعة السلفية ـ ص ٦ ، ٧] .

ويصح أن نثبت هنا تعليقا على ما ذكره الإمام الجويني في « القياس » أنه قد أوضح التلاقي بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، وأنه قد بيّن في الوقت نفسه أهم ما يميز القياس وهو أنه قد ساهم في استنهاض العقول، وإثارة النظرة ، فتحققت العقول بمستوى رفيع من الصقل الذهني .

٤٤ت — يكتفي الجويني هنا بتعريف « المنع » على نحو ما تبين ويصح أن نشير هنا إلى أن الأصوليين قد أكثروا القول في «المانع» وأقسامه وحكمه فيعرفه الأكثرية بأنه : « وصف يقتضي وجوده معنى ينافي حكمة السبب أو الحكم » ، أي أن المانع نوعان : « مانع سبب » و « مانع حكم » . والأول يقتضي وجوده معنى ينافي حكمة السبب ، كالدَّين باعتباره مانعا من وجوب الزكاة ، إذ أن السبب في وجوب الزكاة هو ملك النصاب ، وحكمة جعل ملك النصاب سببا للوجوب هي أنه قرينة على الغنى ، والدَّين يتضمن معنى الفقر والحاجة وبالتالي فهو ينافي هذه الحكمة . أما الثاني فهو الوصف الذي يقتضي وجوده معنى ينافي الحكم ، كالأبوة تمنع قصاص الابن من الأب،

. . . .

لأن الأبوة وصف يقتضى وجوده معنى ، هو كون الأب سببًا لوجود ابنه ، وهذا يقتضى ألّا يصير الابن سببًا فى عدمه . فالحكم هو القصاص ، وسببه القتل ، والأبوة مانع للحكم .

ومن الأصوليين من يخالف هذا الرأى فى تعريفه المانع [انظر على سبيل المثال : الإحكام للآمدى ١ / ١٠٠ – وإرشاد الفحول للشوكانى ٧ – والموافقات للشاطبى ١ / ٢٦٥] .

٤٥ ت — « ألستم خيرَ من ركب المطايا   وأندى العالمين بطون راح »

من قصيدة عنوانها : « ألستم خير من ركب المطايا » يمدح فيها جَريرُ عبد الملك ابن مروان ، مطلعها :

« أتصحُو بل فؤادك غيرُ صاح   عَشِيَّة همَّ صَحْبُكَ بالرَّواح »

[انظر ديوان جرير ، بيروت صفحة ٧٧] قال الشارح بهامش رقم ١ من صفحة ٧٦ : « كان عبد الملك واجِداً على جرير لأنه لم يكن من أصحاب دعوتهم ، فلما سمعه ينشد « أتصحو أم فؤادك غير صاح » شتمه وقال له : « بل فؤادك يا ابن الفاعلة ... » وظلّ غاضباً عليه حتى وصل جرير إلى قوله : « ألستم خير من ركب المطايا ... » فسرى عن عبد الملك وقال : « من مدحنا منكم فليمدحنا بمثل هذا أو يسكت » .

وجرير [٣٣ هـ / ٦٤٤ م – ١١٤ هـ / ٧٢٥ م] : هو جرير بن عَطِيَّة الخطفى ، وعطية اسم والده والخطفى لقب جدّه حذيفة بن بدر بن يربوع ، وكان يكنى بأبى حزرة وحزرة كبير أولاده . نشأ فى اليمامة ، وفيها عاش ودفن ، وكان يعتز بأسرته التى فاخر بها الشعراء .

. . . .

يقول صاحب التقديم لديوانه : « وكان يوازيه فى القدرة الشعرية « الأخطل » و « الفرزدق » غير أن جريركان أجمعهم لفنون الشعر وإن كان فحشا فى هجائه .

وكان يستهل أكثر قصائده المدحية والهجائية بالغزل التقليدي ، ويعتبر شعره وثيقة تاريخية للأيام التى انتصر فيها قومه ، وخذل فيها أعداؤه ، خاصة وأن شعره تصويرى » .

انظر لمزيد من التفاصيل ديوان جرير ، تقديم كرم بستانى - بيروت ١٣٧٩ هـ/١٩٦٠م

٤٦ ت — يقول ابن حزم [المتوفى سنة ٤٥٦ هـ / ١٠٦٧ م] فى باب الكلام فى رتبة الجدال وكيفية المناظرة الموجبين إلى معرفة الحقائق :

« إن من حكم الجدال أن لا يكون الاثنان طالبى حقيقة ومريدى بيان. إما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع ، لا بإيهام نفسه ، ولا بأمر أقنعها به ، ويكون الآخر متوهما أنه على حق مثبتاً لنفسه ما لم يحصل له . . . خادعا لنفسه مغالطا لعقله أو مغروراً كالحالم ، لايدرى أنه نائم حتى ينتبه . . . الخ » .

انظر كتاب : « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه » تحقيق دكتور إحسان عباس ص ١٨٧ .

٤٧ ت — لقد سبق للجوينى أن عرف « أصول الفقه » فيما قدّم من حدود فى مستهل هذا الكتاب .

غير أنه يصح أن نوضح بعض الشيء المقصود بالفقه والمقصود بأصوله لمن لم يسبق له التعرف على العلمين :

أما الفقه : فهو يعنى من حيث اللغة « الفهم » . ومن حيث الاصطلاح فى عرف

. . . .

علماء الشرع هو : « العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ، أو هو هذه الأحكام نفسها » ويلاحظ أن الأصوليين قد ذكروا بعض قيود فى تعريف الفقه ، بهدف بيان مايدخل من الأحكام فى علم الفقه وما يخرج منه .

فوصف الأحكام « بالشرعية » يخرج من الفقه الأحكام التى ليس مصدرها الشرع ، بأن عرفت بالعقل أو الحس أو العادة والتجربة ، مثال ذلك : الحكم بأن الكل أعظم من جزئه ، والحكم بأن دواء معينا يفيد فى علاج مرض معين . فهذه أحكام ليست فقها ، لأن الفقه هو الأحكام الشرعية ، أى التى عرفت عن طريق الشرع .

ثم وصف الأحكام « بالعملية » يخرج من الفقه الأحكام الشرعية الاعتقادية ، وبذلك يدخل فى علم الفقه الأحكام المتعلقة بالأفعال : كوجوب الصلاة وحرمة السرقة والقتل ، والأحكام المتعلقة بالأقوال كحرمة السب ، والأحكام المتعلقة بأعمال القلوب كوجوب النية وحرمة الحقد والحسد .

ثم وصف العلم بها بأنه « مكتسب » : يفيد أن الفقه هو الأحكام التى عرفت بطريق الاكتساب : أى البحث والنظر فى الأدلة ، وبذلك لا يعد علم البارى سبحانه وتعالى فقها ، لأنه ليس مكتسبا . وكذلك علم الرسول عليه الصلاة والسلام بالنصوص المنزلة ، ليس فقهاً ، لأن طريقه الوحى وليس الاجتهاد والنظر .

وقد رأى بعض الأصوليين تطبيق هذا القيد على الأحكام التى علمت من الدين بالضرورة : كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا الخ . فقرروا استخراجها من الفقه لأنها لم تعرف بطريق الاجتهاد والنظر ، غير أن أغلب الأصوليين يرون أن هذه الأحكام كغيرها قد علمت بالنظر فى الأدلة الجزئية ، التى أفادت القطع باجتماعها .

. . . .

وأصبح لفظ « فقه » من بعد يشمل الأحكام القطعية والظنية وأطلق لفظ « الفقيه » على العارف بهذه الأحكام ، الملم بالأدلة التي ذكرت بإزائها ، القادر على التخريج والترجيح في المذهب الذي ينتمي إليه .

ثم منهم من يخرج علم المقلد « من الفقه » لأنه لا يكتسبه من الأدلة التفصيلية وإنما جاز له التقليد لقيام الدليل الإجمالي على جوازه لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد والنظر في الأدلة الشرعية .

أما علم أصول الفقه : فهو العلم الذي يقدم للفقيه المجتهد القواعد والقوانين التي ترسم له طريق الاجتهاد . فالمجتهد لا يسير في اجتهاده واستنباطه للأحكام وفق مايهوى ويشتهي . والذي يضع هذه القوانين وتلك القواعد : علماء الأصول . والفقيه يأخذ هذه القوانين والقواعد مسلمة عن الأصولي ، ويتقيد بها في اجتهاده دون أن يناقشها .

وهذه القوانين والقواعد يطلق عليها بعض الأصوليين أدلة إجمالية ، مثل : — « الأمر يفيد الوجوب » و « النهي يفيد التحريم » و « تقديم النص على الظاهر » . و « حجية القياس » إلخ . .

والفقيه يلتزم هذه القوانين في اجتهاده ولا يسعه مخالفة شيء منها ؛ فإذا أراد أن يستنبط حكم شرب النبيذ بالقياس على شرب الخمر فإنه يقول : — « النبيذ يقاس على الخمر بعلة الإسكار ، والقياس حجة في إثبات الحكم فهذا القياس يثبت هذا الحكم .

فعمل الفقيه هو تطبيق قوانين الاجتهاد وقواعد الاستدلال على الأدلة الجزئية فهو يزن الأدلة ويفسرها ، ويحدد نطاق تطبيقها ، ويبين مراتبها ، بأصول الفقه وقوانين الاستنباط ؛ فهو يطبق قاعدة : « النهي يدل على التحريم » على كل نهي ورد في الكتاب والسنة ، فيحكم بدلالته على تحريم المنهي عنه .

. . . .

ولذلك كان تعريف إمام الحرمين لعلم « أصول الفقه » هو : ـ

« العلم بالأدلة التى ينبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف » .

وهذا يعنى أنه لابد من معرفة الأدلة الإجمالية التى تندرج تحتها أدلة جزئية ، وكيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد .

والأمر بالوجوب دليل إجمالى، لأنه يندرج تحته نصوص كثيرة وردت فى الكتاب والسنة فى صيغة الأمر والنهى مثل : ـ «وقاتلوا فى سبيل الله» [من الآية ١٩٠ — ٢] و« أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . »[من الآية ٤٣— ٢] ومثل:«ولاتقربوا الزنا» من الآية ٣٢ — ١٧ « ولا يغتب بعضكم بعضا » [من الآية ١٢ — ٤٩]

وهذه النصوص أو الأدلة الجزئية ، يدل كل دليل منها على حكم خاص لفعل أو لتصرف بعينه وترتبط بالإجمالى فى الأمثلة المذكورة من حيث الوجوب أو التحريم .

وتتم الاستفادة من أدلة الفقه بمعرفة أمور ثلاثة : ـ أولا : شروط الاستدلال بالأدلة الإجمالية كقولنا : شرط العمل بالقياس الاشتراك فى العلة ، ثانيا : ـ مراتب هذه الأدلة مثل : وأن رتبة السنة بعد الكتاب : وهـذا مافصله الجوينى فى فصل « كيفية الحصول على الحكم الشرعى » .

ثالثا : طرق الترجيح بين الأدلة ، وهذا الترجيح يكون عند التعارض . والتعارض لايكون بين الأدلة الإجمالية وإنما يكون بين آحاد أوأفراد هذه الأدلة وهى الأدلة الجزئية ، لأنها تفيد الظن ، والظنون قد تتعارض ، وذلك بخلاف القطعى وقد أفرد الجوينى أيضا بابا فى الترجيح وهو من الأبواب الأساسية. ويجب على الفقيه

. . . .

أو المجتهد أن يعرف شرائط الاجتهاد، ومايجوز أن يجتهد فيه من الأحكام ومالا يجوز، وحجية الأحكام المجتهد فيها ، وغير ذلك مما يرتبط بمباحث الاجتهاد .

الأمر الذى يجعل موضوع علم أصول الفقه هو : ـ الأدلة الإجمالية ، والمجتهد ، فهذان هما الأمران المبحوث عنهما فى هذا العلم . فقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا العلم يبحث عن أحوال الأدلة من حيث كون الكتاب والسنة والإجماع والقياس حجة، ومن حيث كون الأمر يدل على الوجوب ؛ والنهى على التحريم مثلا ، كما يبحث عن أحوال المجتهد ، ببيان شروطه ، ومايجوز له أن يجتهد فيه من الأحكام ، ومن هنا كانت الأحكام الشرعية ليست من موضوع علم الأصول ، وإن كانت تدرس فيه على أنها من مقدماته .

غير أنه من الأصوليين من يجعل الأحكام الشرعية من موضوعات علم الأصول ، فهى تدرس فيه بالأصالة ؛ ومن هنا كان موضوع علم الأصول على هذا الرأى هو الأمور الثلاثة : ـ الأدلة الإجمالية، والأحكام الشرعية والمجتهد ؛ إذ الأدلة الإجمالية تدرس فى علم الأصول باعتبار إفادتها للأحكام ، والأحكام تدرس من حيث ثبوتها بالأدلة، والذى يثبت هذه الأحكام بالأدلة، هو المجتهد . فكانت هذه الثلاثة موضوع العلم .

ويصح أن نبين أولا المقصود بالأدلة الإجمالية : إنها الكتاب، والسنة، والإجماع . والبحث فى هذه الأدلة يكون من جهتين : ـ

الأولى : تعريف هذه الأدلة وتحديدها ، وبيان شرائط صحتها ، وطرق ثبوتها ، ثم أقسامها المختلفة .

الثانية : بيان وجوه دلالة هذه الأدلة على الأحكام ، أو طرق اقتباس الأحكام منها . وذلك بالبحث فى أنواع الدلالات وأقسامها .

. . . .

أما بالنسبة للنقطة الأولى : فالبحث فى أصل الكتاب يكون ببيان حده وماهو منه وماليس منه ، وطريق إثبات الكتاب ، وأنه التواتر فقط ، وبيان مايجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وغيرها .

والبحث فى أصل السنة يكون ببيان حكم أقوال الرسول عليه السلام وأفعاله ، وطرق ثبوت هذه الأقوال والأفعال من تواتر وآحاد ، وطرق روايتها من مسند مرسل ، وصفات رواتها من عدالة وغيرها ، ويتصل بالكتاب والسنة بحث النسخ ، فإنه لايرد إلا عليهما ، والبحث فى أصل الإجماع يكون ببيان حده ودليله وأقسامه.

أما بالنسبة للنقطة الثانية:فقد بيّن الأصوليون أن وجوه الدلالة أو طرقها أربعة: لأن اللفظ إما أن يدل على الحكم من حيث الصيغة . ويدخل فى هذا دلالة الأمر والنهى والعموم والخصوص والمؤول والنص والظاهر ، وغير ذلك من المباحث المتصلة بدلالة اللفظ من حيث الصيغة. وإما أن يدل على الحكم، من حيث المفهوم والفحوى، ويدخل تحت هذا دلالة المفهوم ودليل الخطاب . وإما أن يدل على الحكم من حيث الاقتضاء والضرورة ، وهذا يتضمن دراسة إشارات الألفاظ . وأخيراً فقد يدل اللفظ على الحكم بمعقوله،ويدخل فى هذا باب القياس،فإنه اقتباس للحكم من معقول النص والإجماع ، وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان » [ورد الحديث بصيغ أخرى:« ولا تقض بين اثنين وأنت غضبان » أخرجه البخارى أحكام ١٣ ـ ابن حنبل ٥/٥٢ ، ١٨١] فإنه يدل بمعقوله على امتناع القضاء فى حالة الجوع والمرض .

فإذا انتقلنا إلى الأحكام الشرعية وهى الموضوع الثانى فنقول إن «علم الأصول» يتناول الحكم الشرعى من حيث تعريفه وأنواعه ، وأقسام كل نوع ، ثم أركانه وهى الحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه . ويلاحظ أن تحديد الحكم بأنه خطاب

. . . .

الشارع يظهر منه أنه لامدخل للعقل فى شرع الأحكام ، وأنه لاحكم قبل ورود الشرع ، ودراسة أقسام الحكم وأنواع كل قسم منها تقتضى تعريف الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح ، والقضاء والأداء ، والإعادة ، والصحة ، والفساد ، والبطلان والرخصة والعزيمة وغير ذلك من أقسام الأحكام وأنواعها ، والبحث عن الحاكم ببيان أن المشرع هو الله تعالى ، وأنه ليس الرسول ولا المجتهد حق فى التشريع فالرسول مبلغ لحكم الله ، والمجتهد مقتبس لهذا الحكم من أدلته ، فالاجتهاد لاينشىء الحكم الشرعى ، ولكنه يكشف عنه ، ودراسة المحكوم عليه تتعرض لشرط التكليف وموانعه ، ودراسة المحكوم فيه ، وهو فعل المكلف تتناول شروط الفعل الذى يصلح محلا للتكليف .

أما الموضوع الثالث وهو « المجتهد » فإن البحث عن أحواله يكون ببيان صفاته وشروطه ، ومايصلح أن يكون محلا لاجتهاده ، وحكم هذا الاجتهاد ومدى قوة الأحكام الاجتهادية .

ومن هنا نتبين فائدة دراسة علم « الأصول » .

ذلك أنه إذا كان علم أصول الفقه هو : قوانين الاجتهاد وقواعد الاستنباط التى يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الجزئية كانت هذه القوانين وتلك القواعد لازمة لمن بلغ رتبة الاجتهاد ، وتوافرت له أسبابه ، بل إن الفقيه لايبلغ هذه الرتبة إلا إذا توافر لديه العلم بهذه القوانين والقواعد . فالفائدة من دراسة هذا العلم بالنسبة لمن تهيأت له أسباب الاجتهاد . إذن هى قدرته على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الجزئية .

ودراسة الأصول تفيد أيضا من قصرت همته عن بلوغ هذه الغاية فاكتفى بدراسة فقه إمام من الأئمة . وكان دوره فى هذه الدراسة هو الترجيح والتخريج والدفاع عن

. . . .

المذهب فقط ، فدراسة الأصول بالنسبة له تمكنه من معرفة الأدلة التى اعتمد عليها إمامه فى اجتهاده ، حتى تطمئن نفسه لهذه الأحكام ، كما تمكنه هذه الدراسة من التدليل على مالم يذكره الإمام دليلا منها . كما أن معرفته بأصول الإمام تيسر له الدفاع عن المذهب واستنباط حكم النوازل التى ليس فيها نص للإمام وذلك بالتخريج عن أصوله وقواعده .

كما أن دراسة الأصول تفيد فى المقارنة بين المذاهب الإسلامية ، إذ تمكنه من معرفة مناهج الأئمة فى الاستنباط . والقواعد التى كانوا يتقيدون بها فى الاجتهاد ، من عرض أدلة كل مذهب عرضا دقيقا ، كما تساعده على تحديد أوجه الوفاق والخلاف فى المسألة موضوع المقارنة ، ثم ترجيح أقوى الآراء دليلا وأدقها نظراً ، وأقربها تحقيقا للمصالح التى قصد بالتشريع تحقيقها .

بعبارة أخرى : إن علم الأصول يبحث عن أدلة الفقه ، أى المصادر التى تستقى منها أحكامه . وطريق ثبوت هذه الأدلة أو المصادر ، ومراتبها فى الاستدلال ، أو قوتها فى الحجية ، ووجوه دلالاتها على الأحكام ، وذلك بتفصيل دلالات العام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهى ، والمنطوق والمفهوم ، والنص والظاهر ، والعبارة والإشارة ، كما يبحث فى النسخ فيحدده ويبين أنواعه وأقسامه .

وكل هذا من أجل الوقوف على أحكام مايجد من النوازل التى ليس فيها نص حكم شرعى .

والجدل يعين على ضبط هذا الاستنباط للأحكام . ولذا فأهميته كبرى فى مجال أصول الفقه . وهو مايتبين من دراسة النص الذى بين أيدينا لكتاب « الكافية فى الجدل » .

. . . .

٤٨ ت — يلاحظ أن الجوينى يستعمل لفظ « حسية » هنا فى مقابل « شرعية » ويعنى بها : الحجة التى لا تقوم على نص منزّل . والتى يستثنيها الأصولى من الواقع لأن الحجة لابد وأن تكون على أساس مادى ملموس . ومن هنا يمكن أن يكون لفظ « حسية » هنا مرادفا للفظ آخر استعمله فى مقابل الشرعى عند حديثه عن أحكام الحد — وهو « عقلى » خاصة وأن الجوينى كفكر مسلم يحترم الحس كمصدر من مصادر المعرفة ويرى أن الحس والعقل يتعاونان فى التحقق من المعارف ؛ فالعقل يتصيد ما يقدمه الحس من أجل فحصه وتمحيصه . وبالتالى يكون الجوينى قد قصد استعمال لفظ « حسى » ليدل به على ما يشترك العقل فى معرفته على أساس أن الحس هو المصدر الذى يكشف عن « الموجود » فى وجوده الخارجى .

٤٩ ت — يلاحظ أن الإمام الجوينى على مذهب الإمام الشافعى فى الفقه ولذلك فهو لا يقدم القياس على نحو ما فعل أبو حنيفة الذى ذهب إلى تقديم القياس ، حتى على خبر الآحاد . والإمام الشافعى يمنع الاجتهاد بالرأى إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يقيس عليه ، فالقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير معتبر . ومن أبرز ما ذكره قوله : « إذ أمر النبى صلى الله عليه وسلم ، بالاجتهاد لا يكون إلا على طلب شىء ، وطلب الشىء لا يكون إلا بدلائل ، والدلائل هى : القياس » .

ولقد انتقد الشافعى القول « بالاستحسان » وله كتاب فى هذا هو « إبطال الاستحسان » وهو فى هذا يخالف الأحناف . قال الشافعى فى هذا : « كل ما وضعت مع ما أنا ذاكر من حكم الله ، ثم حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم جماعة المسلمين دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ، ولا أن يفتى إلا من جهة خبر لازم ، وذلك : الكتاب ثم السنة ، أو ما قاله أهل العلم

. . . .

لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هـذا ، ولا يفتى بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجبا ، ولا فى واحدة من هذه المعانى » .

فالشافعى إذن يرفض الاستحسان فيما لا نصّ فيه ، حتى لا يكون الأمر فرطاً ، ولا ختلفت الأحكام فى النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت .

٥٠ ت — من التعليقات التى يجب أن نثبتها هنا ما قاله الجوينى فى كتابه « البرهان فى أصول الفقـه » عن « الأصول » . قال : « اعلم أن معظم الكلام فى الأصول يتعلق بالألفاظ والمعانى . أما المعانى فستأتى فى كتاب القياس (فى كتاب البرهان) ، وأما الألفاظ فلابد من الاعتناء بها ؛ فإن الشريعة عربية ، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر فى الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة . ولكن لما كان هـذا النوع منا مجموعا ينجى ويقصد ، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه . وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن ، واعتنوا فى فنهم بما أغفله أئمة العربية . واشتد اعتناؤهم بذكر ما احتج فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع . وهـذا كالكلام فى الأوامر والنواهى والعموم والخصوص ، وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب . ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التى لا عدول عنها . ونحن نذكر الآن مسائل على شرط هو الترجمة إن شاء الله تعالى . . . » ثم يقول :

« مسألة : اختلف أرباب الأصول فى مأخذ اللغات مذاهب ، ذاهبين إلى أنها توقيف من الله ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحا وتواطؤا . وذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى فى طائفة من الأصحاب » إلى آخر الكلام فى هذا الموضوع [انظر صفحة ٢٧ ، ٢٨] .

. . . .

٥١ ت — يلاحظ أن الجوينى يقف لبيان مواقف فكرية منطقية دقيقة إذ يبيّن مثلا أنه إذا ادعى امتناع الحكم بما ادعاه لم يجز له العود إلى المنع ، ودعوى الفساد .

ويبرز سبب ذلك فيقول : « لأنه فرع على ثبوته ووجوده ، وصحته فى نفسه .

ونرى أنه قد حرص على إثبات هذا الترتيب ، وتوكيد ضرورة التمسك به ، إذ يقول : « . . . وبعد القلب لا يجوز العود إلى شىء مما تقدم » .

وينبه إلى ما هو معارضة ، وما هو مناقضة ، وكيف أنه لا يجوز العود إلى المناقضة بعد المعارضة. لأن المعارضة دعوى اشتراك فى الدلالة : « ويجب تقديم دعوى الاشتراك على صرف المعارضة »[ل ٢٣ ش] .

٥٢ ت — يلاحظ أن الجوينى ينبه هنا إلى أن المانع كالهادم، لا يصير إلى البرهان فى تحقيق المنع : إذ البرهان بناء . وهذا يعنى أن لكلٍّ من السائل والمسئول مكانة ، وكلنا يذكر أن الجوينى عند بدء حديثه فى « كيفية الحصول على الحكم الشرعى » قد وضح أنه : « لاحجر على المسئول » فيما يختار من طريق ؛ يقصد طريق « الخبر » أو « المعنى » و عطى له مطلق الحرية فى بناء كلامه أى تقديم برهانه ؛ فالمسئول بانٍ وأنه قد بيّن أن السائل هجومى ، هادم .

فلكل منهما دوره كما ذكرنا .

واللجام أو الضابط أثناء عملية التدافع هو: الأصل بالنسبة للشرعيات ، والواقع بالنسبة للعقليات .

ولذلك اعتاد المفكر المسلم ألا يدور فى فضاء المجردات الصرفة التى لاتعتمد سوى المتعقل فقط . على نحو ماعليه الأمر فى فكر عمالقة فلاسفة اليونان .

٥٣ ت — إن الكلام فى أوصاف علل الشرع أمر له أهميته إذ أنه يبين طبيعة

. . . .

مادة « الجدل » فى الأصول ، حيث نفع ، كما يقول الجوينى : على ماهو : « عقلى كله أو حكمى كله» ،و« حكميا بعض العلة الواحدة وعقليا بعضها » كما يثبت أنه قد يكون لغويا كله . . .

[انظر فقرة : ٢٣٥ من النص الذى بين أيدينا] .

ومن هنا تدرج « الدليل » من مرتبة القطع إلى مرتبة الترجيح وهو فى كلٍّ هذا يؤدى إلى اليقين ، خلافا لما نجده فى المنطق الأرسطى حيث يقتصر اليقين على ماهو قطعى عقليا وهو مايسمى لديه بمنطق البرهان دون الجدل .

ولذلك اختلف الجدل الإسلامى عن الجدل الأرسطى من حيث إن الأول يؤدى إلى اليقين دون الثانى الذى لا يقدم سوى مرتبة الظن .

٥٤ ت — يصرح الجوينى بأنه أكثر من الأمثلة لبيان ضروب المنع .

ويبرر ذلك ببيان أن الممانعة من المواضع التى تعرض المتجادلين إلى كثير من الزلل . يقصد أن المنع أساس العملية الجدلية .

ويقول فى ذلك : « فإنه مقدمة الجدل » [انظر فقرة ٢٤١] .

فمرحلة الممانعة مرحلة مهمة جدًّا فى الجدل . وضبط النفس فى هذه المرحلة يؤدى إلى تحقيق الهدف من الجدل وهو أن يكون صحيحا ، فينتهى الباحث أو المجادل إلى اليقين .

ولذلك نجده يكثر من التنبيه بضرورة تخليص العبارة أثناء الجدل من كل مايمكن أن يشوبها ويبعد بها عن صلب الموضوع .

٥٥ ت — الشافعى : هو محمد بن إدريس الشافعى توفى سنة ٢٠٤ هـ / ٨١٥ م دفن بالمقطم بمقبرة القرشيين ـ ويقال له إمام مصر . وقد احترمه المصريون وأحبُّوه .

. . . .

قال فيه الإمام ابن حنبل عندما بلغه نبأ موته : « رحمه الله ، كان كالشمس للدنيا ، وكالعافية للناس ، فانظر هل لهذين من خلف أو لهما عوض ؟ » .

كان الشافعى إماما ، خرج كثيره من الأئمة فى سبيل العلم ، ومات شهيداً فى سبيله . وقالت فيه السيدة نفيسة : « رحم الله الشافعى إنه كان يحسن الوضوء » .

[انظر لمزيد من التفاصيل «مناقب الشافعى» للرازى. وأيضا ميزان الاعتدال ١٥/١ للذهبى] .

٥٦ ت — هو أبو إسحاق الأسفرايينى [توفى سنة ٤١٨ هـ/١٠٢٩ م] صاحب كتاب « التبصير فى الدين » وهو من كبار الأئمة الذين دافعوا عن العقائد ضد آراء المعتزلة وغيرهم من أهل البدع [انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكى طبعة أولى جـ ٣ ص ١١٠] .

٥٧ ت — يهتم الجوينى ببيان دور السائل هنا ، فى تنقية كلام المسئول من كل شائبة حتى يصير سليما من وجوه المنع أجمع : أصلا وفرعا وحكما ؛ فيبيِّن أن « للسائل أن يصير إلى منع بعد منع إلى أن يصير الدليـــل سليما من وجوه المنع أجمع . . . » كما يضيف أن له أن يبدأ بالمنع حيث يشاء دون ترتيب أو تفضيل ؛ فله أن يبتدئ بتعليل ما يشاء ؛ لأن الحكم بالتقديم والتأخير ، لا يختلف طبقا لما سبق وذكره فى الحدود » [انظر ص ١٤٣ من النص الذى بين أيدينا] .

ويلاحظ أن الجوينى يرتفع على مستوى المذهب إلى كيفية الدفاع عن المذهب .

٥٨ ت — انظر فقرة رقم ١٤٨ لتبين تعريف العلة ـ وأيضا فقرة رقم ١٦٢ لمعرفة تعريف « فساد الوضع » ، وذلك فى النص الذى بين أيدينا .

٥٩ ت — بيان هـــذه الوجوه بالدقة التى نلمسها فى عرض الجوينى لها ، تبين

. . . .

مدى تمكنه من علم « الجدل » وتقديره لمختلف الخبرات التى عاناها أو عاناها غيره أثناء سبرهم لأصول هذا العلم. وهذا أمر له أهميته من حيث إبراز حنكة المفكر المسلم وقدرته على استيعاب وعرض أدق المسائل المنطقية فى مجالى الفقه وأصوله .

٦٠ ت — يلاحظ أنه يعنى هنا تفرقة بين فساد الحكم ، وحقيقة العلة فى ذاتها وصحة الحكم المتعلق بها لحقيقتها ويقول فى ذلك: « ... لأنه يتعلق بما يصح فى نفسه » ثم الجملة غير التفصيل . . . الخ ، وهذه كلها أمور دقيقة تقتضى من العارف بها درجة رفيعة من الصقل العقلى المستنير بنور الأصول الشرعية .

٦١ ت — أبو الحسين القطان : لعله الحسين بن محمد . . . القطان ، صاحب « المطارحات » ذكره الرافعى فى « كتاب الغصب » وحكى قوله فى المطارحات ، فيما إذا وطىء الغاصب المغصوبة وأحبلها المشترى ثم . . . [انظر : طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جـ ٣ صفحة ١٦٣ (الطبعة الأولى)] .

٦٢ ت — أبو على الفطبى : يحرص الجوينى على بيان خطأ موقف أبى على ورفيقه أبى الحسين ؛ تحديداً لما يجب أن يكون عليه الأمر الصحيح عند المواجهة فى سبيل الوصول إلى الحق .

٦٣ ت — انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٦٤ ت — ابن سُريج : لعلّ المقصود هنا : « سريج أبو أمية » مولى عنبسة رأى عليا . قال نوح بن ربيعة : هو خال أبىّ . [انظر مثلا كتاب التاريخ الكبير للإمام البخارى المجلد الرابع ص ٢٠٥] .

٦٥ ت — ابن القاص: هو أحمد بن أبى أحمد الطبرى، الشيخ الإمام أبو العباس ابن القاص إمام عصره ، وصاحب التصانيف المشهورة : التلخيص ، والمفتاح ،

. . . .

وأدب القاضى ، والمواقيت ، وغيرها فى الفقه وأصوله ، وله مصنف فى أصول الفقه والكلام . توفى سنة ٣٣٥ هـ / ٩٤٦ م [انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ج ٢ صفحة ١٠٣ (الطبعة الأولى)] .

٦٦ ت — انظر تعليق رقم ١٣ ت .

ونضيف هنا أن من أوائل المتكلمين الذين تصدوا فى مصنفاتهم لمشكلة نفى الصفات ردًّا على المعتزلة والجهمية الإمام أبو الحسن الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) ومن قبله تصدى الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٢ م) لأقوالهم فى الصفات [انظر كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » للأشعري تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود . دار الأنصار ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م — ورسالة « الردّ على الجهمية » لابن حنبل ، وهى الرسالة الأولى من كتاب « عقائد السلف » تحقيق دكتور على سامى النشار والأستاذ عمار طالبى . الاسكندرية ١٩٧٠] .

ويلاحظ أن المعتزلة ومن قبلهم الجهمية تناولوا « الصفات » كموضوعات المعرفة على اعتبار أنها كغيرها من الموضوعات التى تقع تحت الحس والعقل . . وهذا أمر يخالف الصواب لأن « الصفات الإلٰهية » من الموضوعات التى تفوق مستوى العقل البشرى أى من الموضوعات التى تسمى فى الفكر الإسلامى : « الغيبيات » . وبالتالى لايجب أن يخضعها الباحث لحدود العقل البشرى وإنما يجب أن ينطلق فيها من النص المنزّل .

وقد بيّن ابن حنبل ومن بعده الأشعرى (أبو الحسن) وغيرهما أن تناول الموضوعات الغيبية عامة والصفات خاصة يقتضى تقديم النص على العقل ، لقصور العقل عن إدراك مثل هذه الحقائق .

. . . .

٦٧ ت — انظر تعليق رقم ٦٤ ت .

٦٨ ت — أبو حنيفة : انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٦٩ ت — أبو طلحة: قال البخارى : « أبو طلحة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « كل بناء وبال على صاحبه إلا كذا وكذا ، يعنى مالا بد منه » ، قاله أحمد ابن أبى عتاب عن الأسود بن عامر ، حدثنا شريك عن عبد الملك بن عمير عن أبى طلحة . . . [انظر التاريخ الكبير للبخارى ج ٩ « الكنى » ص ٤٥ كنية رقم ٣٨٥] وقد رجحنا أن يكون هو هذا من بين من لهم كنية « أبو طلحة » لأنه قريب من النبى صلى الله عليه وسلم ، ولأن الجوينى قد استشهد بحديث للنبى صلى الله عليه وسلم قبل ورود ذكر أبى طلحة بسطرين أو ثلاثة . فاعتبرنا أن يكون الجوينى فى موقف الاستشهاد بأقوال الرسول عليه السلام ومن هم قريبون منه .

٧٠ ت — انظر تعليق رقم ٥٦ ت .

٧١ ت — انظر «الأم» للشافعى ـ طبعة ١٣٢١ ـ ١٣٢٥ المطبعة الأميرية بولاق [المرحوم أحمد بك الحسينى المحامى] .

يلاحظ أن الإمام الجوينى يحرص على بيان موقف الإمام الشافعى فى المسائل التى يرى ضرورة إبراز أسس المذهب فيها .

٧٢ ت — انظر حدّ « المعارضة » فقرة ١٦٨ من النص الذى بين أيدينا .

٧٣ ت — نفس الملاحظة السابقة .

٧٤ — أبو هاشم : أغلب الظن أنه ابن أبى على الجبائى [انظر تعليق ٧٥ ت] وقد تتلمذ على والده وصار من كبار الاعتزال أيضا (توفى سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٢ م) وكانت له جولات مع أبى الحسن الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م) قبل

. . . .

خروجه عن الاعتزال إلى مذهب السلف ، وخاصة الإمام أحمد بن حنبل. صرح بذلك الأشعرى نفسه فى مستهل كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » (ص ٧٠ سطر ٥ من فقرة ٢٤) والكتاب من تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود ـ القاهرة دار الأنصار ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧ م) .

٧٥ ت — الجبائى : هو أبو على بن عبد الوهاب بن سالم ، ولد فى جبًّا فى الخورستان سنة ٢٣٥ هـ / ٨٤٨ م . وتوفى سنة ٣٠٣ هـ / ٩١٨ م وهو من كبار رجال الاعتزال . له عدة مصنفات منها : « كتاب فى الأصول » و « كتاب فى نقد ابن الراوندى الملحد » [انظر لمزيد من التفاصيل : تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ (القاهرة ١٩٣١ م) وكتاب « التنبيه » الملطى ص ٣٢] .

٧٦ ت — الكعبى : هو أبو القسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخى الكعبى [المتوفى سنة ٣١٩ هـ / ٩٣٠ م] وقد أخذ الكعبى الاعتزال عن أبى الحسين الخياط. ومن مصنفاته : « عيون المسائل » ، وله كتاب فى التفسير و « مقالات أبى القاسم » [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب : فرق وطبقات المعتزلة تأليف القاضى عبد الجبار ابن أحمد الهمذانى ـ تحقيق وتعليق دكتور على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على ـ مصر ١٩٧٢ م .

٧٧ ت — الدهرى من فرقة « الدهرية » وهى فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر ـ وقد أخبر الله سبحانه وتعالى عنهم بقوله تعالى : ﴿ إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ [من الآية ٢٤/٤٥]

ويترتب على اعتقادهم فى أبدية الدهر أنهم تركوا العبادات لأنها لا تفيد ، لأن اعتقادهم هذا يؤدى إلى أن الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع

. . . .

فيه . يقول التهانوى شرحا لمقصود هذه الفرقة: « فما ثمّ إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع وسماء تقلع ، وسحاب تقشع ، وهواء تقمع » . ويقول عنهم : « ويسمون بالملاحدة » [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب « كشاف اصطلاحات الفنون » للتهانوى ـ المجلد الأول صفحة ٤٨٠ طبعة كلكته سنة ١٨٦٢ م] .

٧٨ ت — الترجيح : انظر فقرة رقم ١٦٩ من النص الذى بين أيدينا .

٧٩ ت — هو على بن أبى طالب رضى الله عنه وهو رابع الخلفاء الراشدين .

٨٠ ت — هو عبد الله بن أبى قحافة أبو بكر الصديق رضى الله عنه وهو عتيق ابن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤى (بن غالب) القرشى التيمى وهو أول الخلفاء الراشدين . مات بعد النبى صلى الله عليه وسلم بسنتين وأشهر [انظر كتاب التاريخ الكبير : للبخارى (المتوفى ٢٥٦ هـ / ٨٦٧ م) المجلد الخامس صفحة ١ ترجمة رقم ١ طبعة الهند سنة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م] .

٨١ ت — هو أبو موسى الأشعرى: جدّ أبى الحسن الأشعرى . وقد جاء من اليمن مع رهط من اليمنيين ليدخلوا فى دين الإسلام بين يدى الرسول عليه الصلاة والسلام [انظر كتاب « تبيين كذب المفترى » لابن عساكر ص٤٦] وأبو موسى الأشعرى من الذين كتبوا صحفا فى الحديث أيام النبى صلى الله عليه وسلم . وتعرف بصحيفة أبى موسى الأشعرى . وهى مخطوطة بمكتبة شهيد على بتركيا [انظر ص ٢٢٣ من كتاب « بحوث فى تاريخ السنة المشرفة » للدكتور أكرم ضياء العمرى (من مطبوعات جامعة بغداد ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥م] .

٨٢ ت — هو : ربيح بن عبد الرحمن بن أبى سعيد الخدرى الأنصارى المدنى روى عنه كثير بن زيد ، وعبد العزيز بن محمد ، ويقول البخارى : أراه أخا سعيد

. . . .

[انظر ترجمة رقم ١١٢٠ ص ٢٩ من كتاب التاريخ الكبير للبخارى المتوفى سنة ٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م] وورد فى طبقات ابن سعد [جـ ٥ ص ١٩٧] ما يلى : « فولد عبد الرحمن بن أبى سعيد عبد الله وسعيداً وهو ربيح ، يعنى أن اسمه سعيد ، وربيح لقب [انظر أيضا هامش ٣ من صفحة ٣٣١ من صفحة ٣٣١ من المجلد الثالث لكتاب التاريخ الكبير للبخارى] .

٨٣ ت — زيد : لعله زيد بن طلحة التيمى والد يعقوب ، سمع ابن عباس ، روى عنه سعيد المقبرى والثورى وأبو عقبة الفروى - مدنى نسبه « الحميدى » [انظر كتاب التاريخ الكبير للإمام البخارى مجلد ٣ ص ٣٩٨] .

٨٤ ت — هو سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أبو الأعور القرشى، ثم العدوى . قال الإمام البخارى: «إنه قدم من الشام بعد ما انصرف النبى صلى الله عليه وسلم من « بدر » فضرب له الرسول صلى الله عليه وسلم بسهمه (قاله أبو نعيم) حدثنا عبدالسلام عن يزيد بن أبى زياد عن يزيد بن يحنس عن سعيد بن زيد أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج ، وهو محتضن الحسن والحسين ، قال : اللهم إنى أحبه ، فأحبه - وقال المكى : حدثنا الجعيد عن عائشة بنت سعد : إذن سعد بسعيد وذلك بالعقيق » . وتوفى سنة ٥٨ هـ / ٦٦٩ م . [انظر كتاب التاريخ الكبير مجلد ٣ صفحة ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، وأيضا: الطبقات الكبرى ، لابن سعد جـ ٣ صفحة ٢٧٩ / .

٨٥ ت — انظر تعليق رقم ٥٥ ت .

٨٦ ت — انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٨٧ ت — مالك : هو مالك بن أنس فقيه المدينة العظيم توفى (١٧٩ / هـ) ومما هو مشهور عنه أنه لم يرو عن أحد من الكوفيين سوى عبد الله بن إدريس

. . . .

الذى كان على مذهبه . وكان يقول فى ذلك : كما لم يرو أولونا عن أوليهم كذلك لا يروى آخرونا عن آخريهم [انظر لمزيد من التفاصيل : الكامل : لابن عدى ج ١ / ٣ أ]

٨٨ ت — أصبحيا : انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

٨٩ ت — ذى أصبح : انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

٩٠ ت — بنو تميم : انظر تعليق رقم ٣١ ت .

٩١ ت — النخعى: هو الحسن بن على يكنى « أبو على » [انظر ص ٨٤ من ج ٧ من كتاب « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى] .

٩٢ ت — ابن حنبل : هو أحمد بن حنبل يكنى : أبا عبد الله ، وهو صاحب المحنة وهو أحد الأئمة الأربعة (توفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٢ م) كثير الحديث وله عدة مصنفات منها : « المسند » و « الرد على الجهمية » رسالة نشرت فى كتاب « عقائد السلف » تحقيق د . على سامى النشار وعمار طالبى الإسكندرية ١٩٧٢ .

ويصح أن نثبت هنا أن مسند أحمد يضم مايقرب من الأربعين ألف حديث منها عشرة آلاف حديث مكررة ، وقد انتقاها من سبعمائة وخمسين ألف حديث . ويلاحظ أنه يراعى نظام الطبقات فى تسلسل الصحابة الذين يسند إليهم الحديث .

٩٣ ت — الأوزاعى: قال عبد الرحمن بن مهدى عن الأوزاعى: « إن الأوزاعى إمام فى السنة » .

٩٤ ت — مكحول : هو مكحول الشامى ابن شهراب بن شاذل الهذلى (أبو عبد الله) وهو فقيه ، محدث ، حافظ ، أصله من فارس وولد بكابل ، وتفقه ، ورحل فى طلب الحديث إلى العراق ، فالمدينة وطاف كثيراً من البلدان ، واستقر

. . . .

بدمشق وتوفى بها ١١٦ هـ / ٧٣٤ م ـ من آثاره : السنن فى الفقه ، والمسائل فى الفقه [انظر الفهرست لابن النديم جـ ١ / ٢٢٧ وأيضا : الأعلام للزركلى جـ ١ ص٢٢٧] .

٩٥ ت — انظر هنا تعليق رقم ٧١ من النص الذى بين أيدينا .

٩٦ ت — طلق بن على : من أوائل المحدثين وقد حرص الجوينى على إثبات ما كان من أهل الحديث فيما يتعلق بما ذكره عن « مسّ الذكر » . وتقديم حديث أبى هريرة على حديثه لتأخر أبى هريرة فى الإسلام عن طلق فيه .

٩٧ ت — أبو هريرة : قدم على النبى صلى الله عليه وسلم ، مهاجراً سنة : سبع هجرية روى فأكثر الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وأكثر التابعون الرواية عنه ومنه سعيد بن المسيب صهره ـ توفى سنة ٥٨ هـ / ٦٦٩ م .

٩٨ ت — قال الإمام الجوينى فى كتابه « البرهان فى أصول الفقه » :

« إذا تعارض خبران نصان نقلهما الآحاد واستوى الرواة فى الصفات المرعية فى حصول الثقة ، ولكن كان أحدهما أكثر رواةً ، فالذى ذهب إليه الأكثرون الترجيح بكثرة العدد ، وهذا الذى ذكروه مما اختلف الفقهاء فيه . فذهب معظم أصحاب مالك وشرذمة من أصحاب الشافعى إلى أن البينة المختصة بمزيد العدد فى الشهود مقدمة على البينة التى تعارضها ، والمسألة على الجملة مظنونة وللاجتهاد فيها مجال . ثم معظم قواعد الشهادات منوطة بالتعبدات والروايات مدار أصولها وتفاصيلها على الثقة المحضة ، ولهذا لا تعتبر فيها الحرية والعدد فى أصول الفقه وكثرة الروايات توجب مزيداً فى غلبة الظن .

وقد قال القاضى رحمه الله تعالى : تقديم الخبر على الخبر بكثرة الرواة ، لا أراه

. . . .

قاطعا ، وإما أراه من مسائل الاجتهاد . والوجه فى هذا عندنا أن المجتهدين إذا لم يجدوا متمسكا إلا الخبر ، وتعارض فى الواقعة خبران واستوى الرواة فى العدالة والثقة ، وانفرد بنقل أحداها واحد ، وروى الآخر جَمْعٌ ؛ فيجب العمل بالخبر الذى رواه الجمع . وهذا مقطوع به ، فإنا على قطع نعلم أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لو تعارض لهم خبران ، كما وصفنا ، والواقعة فى محل لاتقدير للقياس فيه ، ولا مضطرب للرأى ، لما كانوا يعطلون الواقعة ، بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع ، فأما إذا كان فى المسألة قياس وخبران متعارضان ، كثرت رواة أحدهما فالمسألة الآن ظنية ، فإن الخبر الذى نقله الواحد يضعف بالخبر الذى يعارضه ، فيبعد أن يستقل دليلا والذى يقتضيه هذا المسلك النزول عنهما ، والتمسك بالقياس ، ترجيح القياس الذى يقصده الخبر الذى يرويه الجمع ، ولو تجرد القياس فى الجانب الآخر ، وهو متمسك الخبر الذى يرويه الجمع . ويعدلون عن القياس كدأبهم فى تعظيم الخبر وتقديمه . ولسنا على قطع فى ذلك ؛ فإنا لانثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعى ، فما قطعنا به أثبتناه ، وما غلب على ظننا ترددنا فيه ، وألحقناه بالمظنونات ، فآل حاصل القول إلى أن الخبر وإن رواه جمع من الثقاة ، إذا عارضه خبر نقله عدل واحد ، فيسقط ما رواه الجمع عن رتب الأدلة المقطوع بها . فإن عدمنا مأخذاً سواهما ، كان معلقا بالأرجح تعلق من لايجد مضطربا سوى الترجيح ، ومحض الترجيح لايتعلق به عند فقد الأدلة كما سيأتى شرحه إن شاء الله تعالى » [انظر ص ٣٤٦ من المخطوط] .

ثم يواصل كلامه فيقول :

« فأما إذا وجدنا القياس موافقا للخبر الذى نقله الواحد ؛ فالمسألة ظنية أيضا ، وإن كان القياس فى جانب الخبر الذى رواه الجمع . فهذه جوامع القول فى ذلك .

. . . .

وقد ذكرنا فى تعارض الخبرين إذا تطرق إلى أحدهما إمكان النسخ من الجهات التى ذكرناها ، فإن الوجه النزول عنهما والتمسك بالأقيسة إذا وجدناها ، ولم يرد فى ذلك تغليب ظن ، والسبب فيه أنا ظننا ظنا غالبا بالصحابة رضى الله عنهم اعتبار الترجيح بالثقة والعدد ، ورددنا القول ، ولم يسنح لنا مثل ذلك فيما يتطرق إليه النسخ إمكانا إذ تبينا من تفحصهم عن أسباب الثقة ما يغلب على الظن الترجيح بها ، وتقديم الأخبار على الأقيسة تعظيما لها إذا رجع الأمر إلى التفاوت فى الثقة ، فإن ظهر لنا ظن غير ما فى وقائع . . . إلى آخر المسألة » وبهذا يتبيّن منتهى المراد [انظر صفحة ٣٤٧ من المخطوط].

٩٩ ت — ويثبت الجوينى رأى الشافعى فيقول :

وقال الشافعى رحمه الله : لا نظر إلى الأعمال والأقضية إذا لم يتفق عليها أهل الإجماع . والتعلق بالخبر أولى ، ونحن نذكر ما تمسك به الشافعى ثم نذكر بعده المختار عندنا .

قال الشافعى : الحجة فى الخبر ، وما نقل من عمل على خلافه ، فهو منقول عن أقوالهم ، وليست أقوالهم حجة ، ولا معنى لترك الحجة لما ليس بحجة ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : والعاملون بخلاف الخبر محجوجون به ، ولا يقوم قول محجوج بحجة على حجة ، وقال الشافعى فى بعض مجارى كلامه : لو عارضت العاملين بخلاف الخبر لما حججهم ، وجادلهم العين ، ولا يتعين ذلك بانقراضهم ، وقد يقول : لو وجدت قياسا يخالف أقضية أقوام من الأئمة لتمسكت به . . والخبر مقدم على القياس ، فإذا قدمت القياس على قولهم ، فكيف أترك الخبر المقدم على القياس بقولهم . وقال رضى الله عنه :

إن كان تقديم أقضية الصحابة لتحسين الظن بهم ، ولا تجب لهم العصمة ، فتحسين الظن بخبر الشارع المعصوم [انظر آخر صفحة ٣٤٨ ، صفحة ٣٤٩ من المخطوط] .

. . . .

ثم يقول :

« والرأى الحق عندنا يوضحه تقسيم فنقول: إن تحققنا بلوغ الخبر نصًّا لا يتطرق إليه تأويل ، ثم ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره ، والعلم به ، فلسنا نرى التعلق بالخبر، إذ لا يحمل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب، وترك المبالاة، أو العلم بكونه منسوخا ، وليس بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث بحال ؛ فقد أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول ؛ فيتعين حمل عملهم مع الذكر والإحاطة بالخبر على العلم بورود النسخ ، وليس ذكرنا تقديما لأقضيتهم على الخبر وإنما هو استمساك بالإجماع على وجوب حمل عملهم على وجه يمكن من الصواب ، وكان تعلقنا بالإجماع فى معارضة الحديث . . . إلى آخر النص [انظر صفحة ٣٤٩ من المخطوط] .

١٠٠ ت — ابن عمر : لعله العاصى بن عمر الطفاوى . ورد فى « التاريخ الكبير » أنه سمع عمته ، وروى عنه تمام بن بزيغ ، وهو ثقة صدوق ، وورد ذكره فى ترجمة تمام ابن بزيغ أبوسهل السعدى على أن هذا الأخير سمع منه [انظر التاريخ الكبير للإمام البخارى مجلد ٧ ص ٩٢ ترجمة رقم ٤١١ — وأيضا مجلد ٢ ص ١٥٧ ترجمة رقم ٢٠٤٧ من نفس الكتاب] .

١٠١ ت — عبد الله بن عمر بن العاص : هو عبد الله بن عمر القرشى ، سمع سعيد ابن عمرو بن سعيد ، سمع منه يحيى بن أبى بكير، وهو من ولد سعيد بن العاص الشامى [انظر كتاب التاريخ الكبير للإمام البخارى . مجلد ٥ صفحة ١٤٥ ترجمة رقم ٤٣٨].

١٠٢ ت — انظر تعليق رقم ٩٧ ت .

١٠٣ ت — جابر : لعله جابر بن زيد أبو الشعثاء الأزدى اليُحْمدى الجوفى من ناحية عمان — والجوفى نسبة إلى الجوف وهو موضع بعمان — مات سنة ٩٣ هـ/٧٠٤م.

. . . .

نزل البصرة مع رهط من أهله . قال عنه سفيان : إنه ما سمع أحداً قط أعلم من جابر ابن زيد [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب التاريخ الكبير المجلد الثانى ص ٢٠٤] .

١٠٤ ت — أبو أيوب الأنصارى : وقفنا على أيوب بن بشير الأنصارى المعاوى المدينى ، ويقال كنيته أبو سليمان الأوسى ، ويقال العجلى ؛ وقد حدّث الأنصارى عن عبّاد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال وقد اشتد وجعه : أهريقوا علىّ من سبع قرب . . . الخ [انظر كتاب التاريخ الكبير المجلد الأول ص ٤٠٧ ، ٤٠٨] .

١٠٥ ت — عائشة : هى عائشة بنت الصديق زوجة النبى عليه الصلاة والسلام [انظر لمزيد من التفاصيل سيرة ابن هشام] .

١٠٦ ت — يزيد بن خالد : وهو ابن يزيد بن عبدالله بن موهب، ورد فى كتاب « التاريخ الكبير » حدثنا أبو العباس قال حدثنا محمد بن يحيى حدثنا يزيد بن خالد ابن موهب الرملى عن المفضل بن فضالة ، فهو إذاً من المحدثين الثقة [انظر جـ ٨ ص ٣٣٠ ترجمة رقم ٣٢٠١ من المرجع المذكور آنفا] .

١٠٧ ت — أم حبيبة : هى من المحدثات الثقة [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب أسد الغابة] .

١٠٨ ت — أبو أمامة : لعله أبو أمامة بن ثعلبة الحارثى الأنصارى ، ورد فى كتاب « التاريخ الكبير » للإمام البخارى أنه قال « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : البذاذة من الإيمان . . . » الخ [انظر لمزيد من التفاصيل مجلد ٩ ص ٣ من المرجع المذكور آنفا] .

١٠٩ ت — انظر تعليق رقم ٩٦ ت .

. . . .

١١٠ ت — انظر تعليق رقم ٧١ من النص الذى بين أيدينا .

١١١ ت — عبادة : هو عبادة بين زياد الأسدى ، روى عن قيس بن الربيع وغيره وعنه أبو حصين الوادعى ، ومطين وجماعة . مات بالكوفة سنة ٢٣١ هـ / ٨٤٢م ، وبعضهم سماه « عبادا » . [انظر : « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى جـ٣ ص ٢٣٥] .

١١٢ ت — أسامة : هو أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل بن كعب بن عبد العزى أبو زيد المدنى مولى النبى صلى الله عليه وسلم .

ويقال إنه من كلب من اليمن . [انظر لمزيد من التفاصيل التاريخ الكبير للبخارى جـ ٢ ص ٢٠] .

١١٣ ت — عمر : هو ثانى الخلفاء الراشدين : عمر بن الخطاب .

١١٤ ت — عثمان : هو ثالث الخلفاء الراشدين : عثمان بن عفان .

١١٥ ت — انظر تعليق رقم ٩٧ ت .

١١٦ ت — انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١١٧ ت — انظر تعليق ١١٢ ت .

١١٨ ت — الأعور : ورد فى النص أنه حارث الأعور - ولعله حارثة - وليس حارث.وقد ذكر ابن حجر ثلاثة باسم حارثة ، أحدهم : تابعى وهو حارثة بن عدىّ والثانى : حارثة بن ثور،ذكره الطوسى فى رجال الشيعة ، والثالث: حارثة بن أبى عمر وهما مجهولان . ولعل المقصود هنا هو التابعى ، وإن كان لم يرد فى اسمه « الأعور » [لسان الميزان لابن حجر جـ ٢ ص ١٦١] .

١١٩ ت — أبو رافع : مولى النبى صلى الله عليه وسلم، كتب صحيفة فى الحديث،

. . . .

وفيها استفتاح الصلاة . [انظر لمزيد من التفاصيل كتاب « الكفاية » صفحة ٣٣٠ للخطيب] .

١٢٠ ت — يقدم الجوينى رواية أبى رافع على رواية ابن عباس مما يرجح أن يكون ابن عباس هذا المذكور فى النص ليس : عبد الله بن عباس المفسر الكبير وشيخ المفسرين فى فقه الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة .

١٢١ ت ـ شعبة : هو شعبة بن الحجاج مات بعد سنة ١٤٥ هـ / ٦٥٦ م وكان يلقب بأمير « المؤمنين فى الحديث » .

١٢٢ ت ـ هشام ، لعله هشام بن عروة الذى كان من رواة الحديث .

١٢٣ ت ـ انظر تعليق رقم ٨٤ ت .

١٢٤ ت ـ نافع : هو عمر بن نافع مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنه القرشى العدوى ، المدينى . وهو من الحفظة .

انظر التاريخ الكبير للبخارى [ت ٢٥٦ هـ / ٨٦٧ م] مجلد ٦ ص ١٩٩ ، ٢٠٠

١٢٥ ت ـ انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٢٦ ت ـ عكرمة : كان مولى ابن عباس ، وعنده علمه ، قدم البصرة فأحاط به المحدثون العلماء وكان يجلس دائما ليحدث الناس بما حمله من علم .

١٢٧ ت ـ انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٢٨ ت ـ ميمونة : هى ميمونة بنت الحارث ـ خالة عبد الله بن عباس .

١٢٩ ت ـ انظر تعليق رقم ١١٩ ت .

١٣٠ ت ـ انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٣١ ت ـ انظر تعليق رقم ١٠٥ ت .

١٣٢ ت ـ انظر تعليق رقم ٧٩ ت .

. . . .

١٣٣ ت — انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٣٤ ت — انظر تعليق ١٠٣ ت فى الكتاب الذى بين أيدينا. ويمكن أن يكون جابر بن سعد الأنصارى (توفى سنة ٧٨ هـ / ٦٨٩ م) وله صحيفة كتبها فى الحديث [انظر لمزيد من التفاصيل : طبقات ابن سعد جـ ٥ ص ٦٧ ، وتذكرة الحفاظ للذهبى جـ ١ ص ٤٣] .

وإن كان الأرجح أن يكون جابر بن عبد الله ، الذى أثر عنه أنه قال: « ما منا إلا من مالت به الدنيا ، ومال بها ، ما خلا عمر وابنه » .

١٣٥ ت — بريرة : هى بُرَيْرَة مولاة عائشة بنت أبى بكر رضى الله عنها . قال عبد الملك بن مروان: كنت أجالس بريرة بالمدينة فكانت تقول لى: يا عبدالملك إنى أرى فيك خصالا ، وإنك لخليق أن تلى هذا الأمر ، فإن وليته ، فاحذر الدماء ، فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الرجل ليدفع عن باب الجنة بعد أن ينظر إليها بملء محجمه من دم يريقه من مسلم بغير حق» [انظر لمزيد من التفاصيل: الاستيعاب لابن عبد البر ، وأسد الغابة لابن الأثير] .

١٣٦ ت — انظر تعليق رقم ١٠٠ ت .

١٣٧ ت — يزيد : هو يزيد بن أبى زياد ، وورد اسم يزيد بن زياد فى « لسان الميزان » للتعريف بثلاثة من المحدثين الضعفاء [انظر : لسان الميزان لابن حجر جـ ٦ صفحة ٢٨٧] .

١٣٨ ت — أبو ليلى : اسمه يسار بن بلال بن بليل بن أحيحة بن الجلاح بن الحريش بن حجبا بن كلفة بن عوف بى عمرو بن عوف من الأوس ، ويكنى عبدالرحمن ابن عيسى أدرك عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم

. . . .

[انظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٧ ص ٢٤٨] .

١٣٩ ت — ابن عازب : هو البراء بن عازب أبو عمارة الأنصارى الحارثى ، نزل الكوفة ، غزا مع النبى صلى الله عليه وسلم خمس عشرة غزوة [انظر التاريخ الكبير للبخارى ج ٢ ص ١١٧] .

١٤٠ ت — سفيان : هو أبو عبدالله سفيان بن سعيد الثورى توفى سنة ١٦١ هـ / ٧٧٣ م ، وهو من الحفظة المحدثين [انظر شذرات الذهب لابن العماد ج ١ ص ٢٥٠] .

١٤١ ت — أبو زياد : انظر : يزيد بن أبى زياد ، تعليق رقم ١٣٧ ت .

١٤٢ ت — انظر تعليق رقم ٨٧ ت .

١٤٣ ت — انظر تعليق رقم ١٠٥ ت .

١٤٤ ت — انظر تعليق رقم ١٢٠ ت .

١٤٥ ت — سعيد بن المسيب : تلميذ زيد بن ثابت وصهر أبى هريرة ، وهو يلقب بـ « سيد التابعين » ، وكان يقال : « سعيد راوية عمر » كما كان يقال : « لم يكن أعلم بقضاء رسول الله وصاحبيه من سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار » [توفى سنة ٩٣ هـ / ٧٠٤ م] .

١٤٦ ت — عبد الرحمن بن عوف : كان من أكرم المسلمين وأعظمهم تقوى ، وقد تولى إدارة المداولات بين الحاضرين بالمجالس فى ذلك الحين ، أى أيام انشغال المسلمين بالاشتباك مع فارس والروم .

١٤٧ ت — انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١٤٨ ت — هو ابن هشام الزهرى : اشتهر بالجود والتقوى وتوفى سنة ١٢٥ هـ / ٧٣٦ م ويذكر أنه لما ولى الخلافة هشام بن عبد الملك ، أراد أن يمتحن الزهرى ،

. . . .

فسأله فى أواخر عمره أن يملى ، فدعا كاتبا فأملى عليه أربعمائة حديث ، ثم دعاه بعد شهر فقال له : إن ذلك الكتاب ضاع ، فدعا بكاتب ، فأملاها عليه ، كما أمليت قبل لم يخرم منها حرفا .

ولذلك أشار عبد الملك على الزهرى بجمع أحاديث الأنصار فى المدينة .

[انظر لمزيد من التفاصيل طبقات الفقهاء : لأبى إسحاق الشيرازى ـ طبعة بغداد ـ المكتبة العصرية] .

١٤٩ ت — بشر بن نهيك : يثبت الإمام الجوينى أنه من الرواة عن أبى هريرة ولم يرد اسمه بين المجروحين طبقا لما وقع بين أيدينا من المراجع .

١٥٠ ت — انظر تعليق ٩٧ ت .

١٥١ ت — هو قتادة بن النعمان ، قال الشافعى رحمه الله فى « الأم » إن قتادة ابن النعمان وقع بقريش فكأنه نال منهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مهلا يا قتادة لا تشتم قريشا فإنك لعلك ترى منها رجالا ، أو يأتى منها رجال ، تحتقر عملك مع أعمالهم ، وفعلك مع أفعالهم ، وتغبطهم إذا رأيتهم ـ لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بالذى لها عند الله » .

١٥٢ ت — هو همام بن منبه جمع الحديث وله صحيفة وهى المسماة بـ « الصحيحة » .

١٥٣ ت — انظر تعليق رقم ١٢١ ت .

١٥٤ ت — أبىّ بن كعب : من المحدثين الموثوق فيهم حتى إن أهل العلم قدّموا روايته على حديث حذيفة . كما هو وارد فى النص . [انظر فقرة رقم ٦٧٤ من النص المطبوع الذى بين أيدينا] .

١٥٥ ت — أبو واقد الليثى : تفسر الملاحظة السابقة .

. . . .

١٥٦ ت ـــ هو حذيفة بن اليمان ، يؤثر عنه أنه قال : « لا يقضى على الناس إلا ثلاثة : أمير ـ أو مأمور ـ أو رجل عرف الناسخ والمنسوخ . والرابع متكلف أحمق .

١٥٧ ت ـــ هو عبد الله بن دينار البهرانى الأسدى . [انظر : لسان الميزان لابن حجر العسقلانى طبعة بيروت ١٩٧١ جـ ٧ ص ٢٦١] .

١٥٨ ت ـــ انظر تعليق رقم ١١٣ ت .

١٥٩ ت ـــ انظر تعليق رقم ٨٢ ت .

١٦٠ ت ـــ « مورِّثَةٍ مالا ، وفى الحمد رفعةً
لما ضاع فيها من قروء نسائكا »

ورد البيت فى قصيدة للأعشى عنوانها : « لم يسع سعْيك ماجدٌ » قالها فى مدح هوذة بن على الحنفى ـ مطلعها :

« أتشفيك « ريّا » أم تُركتَ بِدَائكا   وكانت قتولًا للرجال كذلكا »

[انظر ديوان الأعشى حققه وقدم له : المحامى : فوزى عطوى (الشركة اللبنانية للكتاب)] .

والأعشى هو ميمون بن قيس بن جندل ، لم يعرف باسم « الأعشى » وحسب ، وإنما لقب أيضا : بـ «صنَّاجة العرب» نظراً لجودة شعره ، وسموه « أبا بصير » تيمناً ، كذلك عرف أبو « قيس بن جندل » باسم : « قتيل الجوع » ؛ لأنه دخل غاراً يستظل فيه من الحرّ ، فوقعت من الجبل صخرة عظيمة سدَّت الغار ، فمات فى الغار جوعاً وفى ذلك قال جِهْنَامُ أحد أبناء عَمِّهِ يهجو الأعشى ، ويذكر أباه :

أبوكَ قتيلُ الجوع ، وقيس بن جَنْدلٍ   وخالُكَ عبدٌ من « خُماعَةَ » راضِعُ

. . . .

١٦١ ت — الأصم : هو أبو بكر بن كيسان المعتزلى . [انظر « لسان الميزان » للعسقلانى جـ٧ ص ١٦٣ بيروت ١٩٧١ م] . ويلاحظ أن إمام الحرمين يحرص على إثبات هذه الأقوال المعتزلية، وبيان ما يمكن أن تؤدى إليه من مواقف فكرية مارقة، وإن كانت تبدو لهم فى ظاهرها متسقة مع نفسها منطقيا، غير أنه اتساق ترتب على فساد الأصول الأولى التى تمثل الإطار أو النسق الفكرى المسبّق الذى انطلق منه « الأصم ».

١٦٢ ت — انظر تعليق رقم ٦٤ ت .

١٦٣ ت — « عند الرهان يعرف المضمار ويعرف السابق والخوّار »

هـذا رجز اختاره الجوينى ليرمىَ به الخصم فى وجهه فيعى ما لم يستطع وعيه من واقع النقاش والجدل إذ كثيراً ما يكون للشعر والرجز وقعهما ، خاصة على نفوس العرب ، وهم من أهل الشعر والرجز ، فى إظهار المعانى المطلوب فهمها ووعيها .

١٦٤ ت —

« فيالها من علة ما كان أضعفها قد صيّرتك أبا شبل من الناس »

هذا بيت يبرز مدى ما أدّى إليه الاستشهاد بدليل كان يبدو للخصم قويا ، فإذا به لا يؤدى إلى شىء وينتهى بقائله إلى موقف ضعيف جدا ينطبق عليه مدلول هذا البيت.

١٦٥ ت —

« لما وضعت على الفرزدق ميسمى وعلى البعيث جَدَعتُ أنف الأخطل»

الشعر لجرير من قصيدة عنوانها : « سم ناقع » ومطلعها :

« لِمَن الدِّيارُ كأنها لَمْ تُحْلَلِ بَيْنَ الكِناسِ وَبَيْنَ طلح الأعْزَلِ »

[انظر ديوان جرير تقديم كرم البستانى بيروت ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م ص ٣٥٦، ٣٥٧، انظر أيضا تعليق رقم ٤٥ ت حيث التعريف بجرير .

. . . .

---

١٦٦ ت —

« ترك الواضح لا يبصره أحد فى الظلمات فدخل »

هذا البيت لتذكرة الخصم ، أو الخصوم، إذا تكاثروا، أنهم بعيدون عن هدفهم لأن قولهم أدى إلى عدم الوضوح والالتباس الكامل الذى يشبهه قائل البيت بالظلمات .

١٦٧ —

« ألم تر أن الحق تلقاه أبْلَجَا وأنك تلقى باطل القول لَجْلَجَا »

هذا البيت لتذكرة الخصم بما صار إليه من حال هى حال تردد وضعف كبيرين ، أديا إلى لجلجة لسانه ، فالبيت من أجل التذكرة بأن الخصم المجادل لم يعد يقف على أرض صلبة قوية ، يظهر فيها الحق ويدحض فيها الباطل .

١٦٨ ت —

« إذا اجتمعوا علىّ نخلّ عنهم وعن لَيْثٍ مخالبُهُ دَوَامِى »

يقول الجوينى إن هذا البيت للفرزدق ، غير أننا لم نجده فيما وقع بين أيدينا من شعر للفرزدق ، والبيت فيه معنى الدفع والمدافعة ، والاستشهاد به هنا، فى موضعه.

١٦٩ ت —

« وأتْعَبُ من ناداك من لا تُجيبُه وأغْيَظُ مَنْ عاداك من لا تُشَاكِلُ »

من قصيدة للمتنبى (توفى سنة ٣٥٤ ﻫ / ٩٦٥ م) مطلعها :

« دروعٌ لِمَلْكِ الرُّوم هذى الرَّسَائلُ يَرُدُّ بها عَنْ نَفْسِهِ ويُشاغل »

[انظر شرح ديوان المتنبى ، وضعه عبد الرحمن البرقوقى القاهرة طبعة ثانية ١٣٥٧ ﻫ جـ٣ ص ٢٩٥] .

. . . .

١٧٠ ت —

« وكم من عائبٍ قولًا صحيحا وآفتـــه من الجهل السقيمِ »

من شعر المتنبي ، من قصيدة مطلعها :

« إذا غامَرْتَ فى شرف مَرُوم فلا تَقْنَعْ بما دونَ النجُومِ »

[شرح ديوان المتنبي ص ٣١٠ من جـ ٤] .

١٧١ ت —

« ضحكت من الشيء مستعجبا وشر الشـــدائد ما يضحك »

هذا البيت لدفع شرٍّ عن قائله ، شر غلبة خصمه المتكاثر على باطل ويظن أنه حق ، ويضحك من كلام ما يجادله وهو لا يعي أنه هو الذى يستحق أن يكون محل استخفاف وضحك .

١٧٢ ت — « تنبّه بعد نومته نِزار » .

يقول الجويني : إن هذا القول لـكُميت ؛ والـكُميت هو كُميت بن معروف ابن الـكُميت بن ثعلبة بن رباب بن الأشتر بن حجوان بن فقعس بن طريف بن عمرو ابن قعين بن الحارث بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمة بن مدركة بن إلياس ابن مضر .

وهو شاعر من شعراء الإسلام بدوى ، أمه سعدة بنت فريد بن خيثمة بن نوفل ابن نضلة . ويذكر أنه من أسرة أكثر أفرادها من الشعراء ، ولم يرد هـذا القول فيما وقفنا عليه من أبيات شعرية للـكُميت [انظر كتاب الأغانى ، تأليف أبى الفرج الأصفهانى م ٢٢ صفحة ١٣٧ تحقيق السيد / عبدالستار أحمد فراج ، الناشر دار الثقافة ببيروت ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م .

بسم الله الرحمن الرحيم

المراجع

العربي منها :

— القرآن الكريم .

— كتب الصحاح : — صحيح البخاري — صحيح مسلم — موطأ مالك — مسند ابن حنبل — كتاب أبي داود — الترمذي — الدارمي — النسائي — ابن ماجه .

— الإبانة عن أصول الديانة : لأبي الحسن الأشعري ، تقديم وتحقيق وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود — دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

— الإتقان : للسيوطي — حجازي ١٣٦٠ هـ .

— الأحكام للآمدي — القاهرة ١٣٦٧ هـ .

— الإحكام في أصول الأحكام — لابن حزم الأندلسي القاهرة — المعارف ١٩١٥ م .

— أحكام القرآن ، للشافعي — القاهرة — مطبعة السعادة ١٣٧١ هـ .

— آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم الرازي — القاهرة مطبعة السعادة ١٩٥٣ م.

— أدب الكاتب : لابن قتيبة — الرحمانية ١٣٥٥ هـ .

— إرشاد الفحول : للشوكاني — القاهرة ١٣٦٦ هـ .

— أزهار الرياض في أخبار عياض ، للمقري — لجنة التأليف — القاهرة ١٣٥٨ هـ .

— الأزمنة والأمكنة للمرزوقي — الهند ١٣٣٢ هـ .

— الاستيعاب لابن عبد البر — حيدر آباد ١٣١٨ هـ .

— أسد الغابة فى معرفة الصحابة ، لابن الأثير ـ المطبعة الوهبية ١٢٨٠ هـ .

— الأسماء والصفات ، للحافظ البيهقى ـ القاهرة ـ مطبعة السعادة ١٣٥٨ هـ .

— الأشربة لابن قتيبة ـ الترقى بدمشق ١٣٦٦ هـ .

— الإصابة ، للحافظ بن حجر العسقلانى ـ القاهرة ١٣٥٨ هـ .

— إصلاح المنطق ، لابن السكيت ـ المعارف ١٣٦٨ هـ .

— الأصول : لعبد القاهرة البغدادى ـ استنبول ١٩٥٠ هـ .

— الأضداد : لابن الأنبارى ـ الحسينية ١٣٢٥ هـ .

— الأضداد لابن السكيت ـ بيروت ـ الكاثوليكية ١٩١٣ م .

— إعجاز القرآن للباقلانى ـ المعارف ١٣٧٤ هـ .

— الاعتبار فى الناسخ والمنسوخ من الآثار ـ للجارحى حيدر آباد ١٣٥٩ هـ .

— الأعلام : للزركلى ، القاهرة ١٩٥٣ م .

— الأغانى للأصبهانى ـ بولاق ١٢٨٥ هـ .

— القياس فى الشرع : لابن تيمية ـ القاهرة ١٣٧٢ هـ .

— أقيسة النبى المصطفى (صلى الله عليه وسلم) للأنصارى المعروف بابن الحنبلى ، تحقيق وتقديم : أحمد حسن جابر ، وعلى أحمد الخطيب ، القاهرة ١٣٩٣ هـ ، (دار الكتب الحديثة) .

— الأم : للشافعى ـ بولاق ١٣٢١ هـ .

— الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع : لأبى الفضل عياض بن موسى اليحصبى ـ تحقيق السيد صقر .

— أمثال العرب للمفضّل الضبّى ـ الجوائب ١٣٠٠ هـ .

— إنباه الرواه ـ للقفطى ـ دار الكتب المصرية ١٩٥٠ م .

— الأنساب : للسمعانى ـ حيدر أباد ـ ١٣٨٢ هـ .
— الإنصاف : لابن الأنبارى ـ الاستقامة . ١٣٤٦ هـ .
— البحر المحيط ـ لأبى حيان النحوى ـ السعادة ١٣٢٨ هـ
— بحوث فى تاريخ السنة المشرفة . للدكتور أكرم ضياء العُمَرى (من مطبوعات جامعة بغداد) ١٣٩٥ هـ .
— البداية والنهاية : لابن كثير ـ مطبعة السعادة ـ ١٣٤٢ هـ .
— البرهان فى أصول الفقه : للجوينى إمام الحرمين مخطوطة برقم ٧١٤ (أصول فقه) بدار الكتب المصرية ونسخ أخرى بمكتبة الأزهر الشريف رقم ٩١٣ (أصول فقه):
— البصائر والذخائر ـ لأبى حيان التوحيدى ـ لجنة التأليف ـ القاهرة ١٣٧٣ هـ .
— بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس للضبى ـ مجريط ١٨٨٤ م .
— بغية الوعاة للسيوطى . مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ .
— البيان والتبيين للجاحظ ـ لجنة التأليف ـ القاهرة ١٣٦٩ هـ .
— تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ـ كرد ستان ١٣٢٦ هـ .
— تاج العروس ـ للزبيدى ـ الخيرية ١٣٠٦ هـ .
— تاريخ الآداب العربية ـ ابروكلمان .
— تاريخ الإسلام : للذهبى ـ مكتبة القدسى ١٣٦٧ هـ .
— تاريخ الأمم والملوك ، لابن جرير الطبرى ـ الحسينية ١٣٢٨ هـ .
— تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ـ مطبعة السعادة ١٣٤٩ هـ
— تاريخ جرجان ـ للسهمى ـ حيدر أباد ١٣٦٩ هـ
— تاريخ دمشق لابن عساكر ـ المجمع العلمى بدمشق .
— التاريخ الصغير ـ للبخارى ـ الهند ١٣٢٥ هـ

— التاريخ الكبير للبخاري ـ حيدر أباد .
— التبصير في الدين للأسفرايينى .
— تبيين كذب المفترى ، لابن عساكر ـ القدسى ١٣٤٧ هـ .
— التعريفات للجرجانى ـ القاهرة ـ ١٣٢٥ هـ
— تذكرة الحفاظ للذهبي .
— تفسير ابن كثير ـ عيسى البابى الحلبى ١٣٧٣ هـ .
— تفسير الطبرى ـ بولاق ١٣٢٩ هـ .
— التقريب لحدّ المنطق ـ لابن حزم الأندلسى .
— التنبيه : الملطى .
— تهذيب التهذيب : لابن حجر ـ حيدر أباد ١٣٢٥ هـ .
— الجمهرة : لابن دريد (حيدر أباد ١٣٥١ هـ) .
— جمهرة أشعار العرب (بولاق ١٣٠٨ هـ) .
— جمهرة الأمثال ـ لأبى هلال العسكرى ـ بمباى ١٣٠٦ هـ .
— جمهرة أنساب العرب لابن حزم ـ المعارف ١٩٤٨ م .
— ديوان الأخطل : بيروت ١٨٩١ م .
— ديوان الأعشى : حققه وقدم له المحامى فوزى عطوى (الشركة اللبنانية للكتاب)
— ديوان جرير : تقديم كرم البستانى ـ بيروت ١٣٧٩ هـ .
— ديوان : ذى الرُّمة . (كمبردج ١٩١٩م) .
— ديوان الفرزدق : الصاوى ١٣٥٤ هـ .
— ديوان المتنبي : شرح ديوان المتنبي وضعه عبدالرحمن البرقوقى ـ القاهرة طبعة ثانية ١٣٥٧ هـ .

— ديوان المعانى ، لأبى هلال العسكرى ـ القاهرة ١٣٥٢ هـ .

— الردّ على الجهمية ـ لابن حنبل ـ الرسالة الأولى من « كتاب عقائد السلف » نشره دكتور على سامى النشار ـ الاسكندرية ١٩٧٠ م .

— سيرة عمر بن الخطاب ، لابن الجوزى ـ (الطبعة المصرية) .

— سيرة ابن هشام ـ القاهرة ـ ١٣٧٥ هـ .

— شذرات الذهب لابن العماد ـ القاهرة ١٣٥٠ هـ .

— الشعر والشعراء لابن قتيبة ـ الحلبى ١٣٧٠ هـ .

— الطبقات الكبرى ، لابن سعد .

— طبقات الشافعية للسبكى (الطبعة الأولى والثانية) .

— طبقات الفقهاء : للشيرازى .

— طبقات الشعراء لابن سلام ـ المعارف ١٩٥٢ م .

— عقائد السلف . كتاب به عدة نصوص للسلف الصالح . نشرها د. على سامى النشار الاسكندرية .

— العقد الفريد : لابن عبدالبر . لجنة التأليف ١٣٥٩ هـ .

— عقود الجان فى مناقب أبى حنيفة النعمان : لابن حجر العسقلانى. القاهرة ١٣٧٠هـ

— العمدة : لابن رشيق ـ حجازى ١٣٥٣ هـ .

— غرائب القرآن للنيسابورى (بهامش الطبرى) .

— فرق وطبقات المعتزلة . تأليف القاضى عبدالجبار بن أحمد الهمذانى تحقيق وتعليق دكتور على سامى النشار والسيد عصام الدين محمد على . مصر ـ ١٩٧٢ م .

— الفهرست : لابن النديم .

— القاموس المحيط للفيروزابادى ـ مصر .

— الكامل ـ لابن عدى .

— الكامل للمبرد : مصطفى محمد ١٣٥٥ هـ .

— كشاف اصطلاحات الفنون : التهانوى .

— الكفاية : للخطيب .

— الكليات لأبى البقاء .

— الكنز الثمين . . . .

— لباب المعقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول ، لأبى الحجاج يوسف بن محمد ابن المعز المكلاتى . تحقيق وتقديم وتعليق دكتورة فوقية حسين محمود .

— اللسان ، لابن منظور .

— لسان الميزان : لابن حجر العسقلانى . بيروت ١٣٩٠ هـ .

— لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . للجوينى إمام الحرمين . تحقيق وتقديم : دكتورة فوقية حسين محمود (سلسلة تراثنا) القاهرة ١٩٦٥ م .

— المؤتلف والمختلف للآمدى .

— مجمع الأمثال : للميدانى ـ القاهرة ١٣٥٢ هـ

— المحلى : لابن حزم الأندلسى . النهضة ١٣٤٧ هـ وأيضا الطبعة الجديدة بمراجعة الشيخ حسن زايدن طلبة ـ القاهرة ١٩٧٢ م .

— المعارف : لابن قتيبة ـ القاهرة ١٣٥٣ هـ .

— المعانى الكبير : لابن قتيبة ـ حيدر أباد ١٣٦٨ هـ

— المعانى : لأبى هلال العسكرى .

— معجم البلدان لياقوت ـ السعادة ١٣٢٣ هـ .

— معجم الشعراء : للمرزبانى ـ القاهرة ١٣٥٤ هـ .

— المعجم الكبير للطبرانى .
— المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف (عن الكتب الستة وعن مسند الدارمى وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل) رتبه ونظمه افيف من المستشرقين ونشره دكتور ارى . فنسنك بريل — ليدن — ١٩٣٦ م .
— مقالات فى أصالة المفكر المسلم : بقلم الدكتورة فوقية حسين محمود القاهرة سنة ١٩٧٧ م (مطبعة دار الشعب) .
— مقاييس اللغة لابن فارس — (الحلبى ١٣٦٦ هـ) .
— مناقب الشافعى : الرازى .
— الموافقات : للشاطبى .
— ميزان الاعتدال : للذهبى .
— نسب قريش (المعارف ١٣٧٣ هـ) .
— نقائض جرير والأخطل . (ليدن ١٩٠٥ هـ) .
— نوادر أبى زيد — الكاثوليكية ١٨٩٤ م .
— وفيات الأعيان لابن خلكان — مطبعة السعادة ١٣٦٧ هـ .

* * *

ب) الإفرنجي منها : -

1. l'Autorité dans la pensée Musulmane [concept de l'Igmà.] par Camil. Mansour Paris 1960.
2. La Bible, Le Coran, La sciènce, par : Maurice Bucaille, Paris 1976.
3. Discours de la Methode par René Descartes, Paris 1958.
4. Encyclopeadia of Islam.
5. Etudes d'Histoire de Philosophie par Boutroux, Paris 1912.
6. History of Greek Philosophy. 2 Vols. Bertrand. Russel. London. 1972.
7. Histoire de la Philosophie — Ideés, Doctrine par François Chatelet, Paris, 1972.
8. Oeuvres Complètes d'Aristate, Paris, 1972.
9. La logique et son Histoire d'Aristate à Russell, Paris, 1970.
10. La Philosophie du Moyen Age. Etienne, Gilson, Paris, 1952.

بسم الله الرحمن الرحيم

فهارس الكتاب

١ — فهرس الآيات

رقم الصفحة	الآيات	رقم الآية	رقم السورة
٤٦٩	﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾	١٣٣	٣
٤٦٩	﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾	٢٣٨	٢
٤٦٩،٩٦	﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾	٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠	٢
٤٦٩،٤٧٣	﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾	٥	٢٣
		٢٩	٧٠
٤٧٤	﴿فَانْكِحُوا﴾	٣	٤
٤٧٤	﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾	٣٣	٢٤
٤٧٤	﴿وَآتُوهُمْ﴾	٣٣ ، ٢٤ ، ١٠	٦٠
٤٧٥	﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾	٣	٤
٤٧٥	﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾	٢٣	٤
٤٧٧	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾	٤٤	١٦
٤٨٢	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾	٣	٥
٤٨١	﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾	٢٢٨	٢
٤٩١	﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾	١	٦٥
٤٩١	﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾	٩٢	٤
٤٩٢	﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾	٦	٥
٤٩٢ ، ٥٦٤	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾	٣٦	١٧
٥٠١	﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾	٢٧٥	٢
٥٠٦	﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾	١٣٠	٣
٤٨٤ ، ٥٢٣ ، ٥٢٨	﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾	٦	٤٩
٥٥٣	﴿ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾	٧٣	٥

رقم الصفحة	الآيات	رقم الآية	رقم السورة
٥٣٠	﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾	١٨	٣٩
٥٥٣	﴿ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾	٧٣	٥
٥٦٠	﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾	٤٣	٢٩
٥٦٠	﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾	١٨	٢١
٥٦١	﴿ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾	٤١	٢٩
٥٦١	﴿ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾	٣٩	٢٤
٥٦١	﴿ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾	١٨	١٤
٥٦١	﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ . . . ﴾	٢٦	١٤
٥٦١	﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾	١٠١	٢١
٥٦٢	﴿ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ﴾	٥٨	٧
٥٦٢	﴿ يَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي ﴾	١٣	٢٦
٥٦٢	﴿ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ﴾	٣٤	٢٨
٥٦٢	﴿ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾	٢٤٩	٢
٥٦٣	﴿ أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾	١٨	٤٣

[صدق الله العظيم]

٢ — فهرس الأحاديث

الواردة فى النص وتلك التى أحلنا إليها

[صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم]

٣ – فهرس الشعر والرجز

٤ — فهرس أسماء الرجال والنساء

٥ — فهرس الحدود الواردة فى مستهل النص

٦ – فهرس الموضوعات

رقم الإيداع بدار الكتب ٥٥٥٦ / ١٩٧٨
الترقيم الدولى ٠ ـ ٤٤ ـ ٧٢٣٩ ـ




[illegible]

الجائزات خمسة عند اهل السنة

[illegible]

هذا في علم اصول الكلام

هو عقيدة اهل السنة ان العالم محدث [illegible]

والدليل على حدوثه استحالة خلوه من الاعراض الحادثة [illegible]

والعالم محدث لان المخلوق لا بد من خالق [illegible]

وما يجوز [illegible] فاما ما يجب [illegible]

[illegible]

مخالف للحوادث [illegible]

[illegible]

ولا ان يكون عرضا لان العرض [illegible]

[illegible]

التحديد والمقدار [illegible] فهو محال ولا ان يكون جسما لان الجسم [illegible]

[illegible]

الحوادث يستحيل خلوه منها [illegible]

[illegible]

ونهي وخبر صفة واحدة [illegible] ولا [illegible] بل هو [illegible] كلام الله

العالم [illegible] ثم [illegible] لا يجوز [illegible] او بحرف او صوت

[illegible] بالحروف والصوت والمكتوب [illegible] لا يكون حرفا ولا صوتا

[illegible] والذي [illegible] تقدم [illegible]

ان يكون [illegible] وكلام الله قديم ويجب ان تعلم ان الكلام [illegible] مكتوب

في المصاحف مقروء بالسنتنا محفوظ في قلوبنا كما ان النبي صلى الله عليه وسلم مكتوب

في التوراة والانجيل على الحقيقة وان الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة مذكور

بالالسنة على الحقيقة وكان الجنة والنار والسموات والارض مكتوب في المصاحف على الحقيقة

مذكورة بالالسنة وان الله تعالى معبود في مساجدنا على الحقيقة وليس الكلام حالا

في مخلوق ولا [illegible] لان الله سبحانه لا يجوز عليه الحلول في مكان ولا الانتقال [illegible]

ولو جاز ان ينفصل [illegible] كلامه لجاز ان ينفصل [illegible] علمه [illegible] ولا يفارق [illegible] كيف يجوز

ان يحل في [illegible] المخلوق والذي يوجد منا من حركات لساننا عند القراءة وحركات

يده عند الكتابة وما يعقبها مخلوق [illegible] والمكتوب بكتابتنا القران

وهو كلام الله القديم ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم ويجب ان تعلم ان كلام الله

صدق لانه لو اتصف بالكذب لما جاز ان يصدق في خبر [illegible] باطل كلام الله

منزل على الانبياء [illegible]

لا [illegible] جبريل [illegible] كلام الله [illegible]

الى النبي صلى الله عليه وسلم والقارئ اذا قرأ [illegible]

وكلام القارئ [illegible] ما يجوز

في [illegible] الله تعالى [illegible] لانه موجود [illegible] الرؤية [illegible]

[illegible]

[illegible] قدرة [illegible]

[illegible]

3

[illegible] باختيارهم

[illegible]

[illegible]

[illegible] القدرة [illegible]

[illegible] القدرة [illegible]

[illegible] القول [illegible]

[illegible] افعال [illegible]

وليس [illegible] العالم من خير وشر ونفع وضر [illegible]

بارادة الله تعالى [illegible]

[illegible] العقل [illegible] التكليف [illegible]

[illegible] والتقبيح [illegible]

[illegible]

على الله تعالى [illegible]

ولا [illegible]

[illegible] جميع عباده

[illegible]

[illegible]

عباده [illegible] التكليف

وان الله تعالى [illegible] الرسل [illegible] المعجزات

على ايدي الرسل عليهم السلام [illegible]

دون الكاذب [illegible]

وان يكون [illegible] النبوة [illegible]

معجزات لاهل

والكرامات للاولياء حق [illegible] ظهور المعجزات [illegible]
والفرق ان المعجزة تقترن بدعوى النبوة بخلاف الكرامة [illegible] نبينا محمد عليه الصلاة والسلام
معجزات كثيرة منها القرآن ووجه اعجازه النظم [illegible]
بشر عند تحديه اياهم به ولذلك [illegible] والنبي [illegible]
عند [illegible] قال النبي [illegible] ان رسولي
وقول [illegible] على الانبياء [illegible] تبليغ [illegible]
[illegible] واما [illegible] الصغائر [illegible]
[illegible] منطقة [illegible] واخبار [illegible]
[illegible] الآية [illegible] من ملبوس او مطعوم [illegible]
الى حرام [illegible] وفق الشرع [illegible]
والاسعار [illegible] والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واجب على المسلمين [illegible]
[illegible] الامر بالمعروف والنهي عن المنكر [illegible] قطعا [illegible]
[illegible] والامر بالمعروف [illegible]
الى [illegible] المسلمين [illegible] الامر بالمعروف [illegible]
[illegible]
[illegible] الحل والعقد واعادة
[illegible] والنبي عليه الصلاة والسلام
[illegible]
والشفاعة حق [illegible] قال النبي عليه السلام [illegible]
[illegible] والجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible]

[illegible] والصلاة [illegible] الطاعات [illegible]
[illegible]
[illegible] الاولياء [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] الكفار [illegible] في النار [illegible]
[illegible] الشرع [illegible] العبد [illegible] بالقلب والاقرار باللسان [illegible]
بالجوارح [illegible] المعصية [illegible] العبد [illegible] مخلوقة
للعبد [illegible]
ذكر [illegible] العبد من المعقولات فيكون
ذلك من صفات [illegible]
ان لا [illegible] الغيب [illegible] علم الغيب [illegible]
[illegible] والتوبة [illegible] الذنب [illegible]
[illegible] المعصية [illegible] الخوف والعزم
[illegible] الذنب [illegible]
[illegible] التوبة [illegible] الذنوب [illegible]
[illegible] الذنب [illegible]
[illegible]
والا [illegible] والامامة ليست [illegible]
[illegible] الامامة [illegible] اهل الحل والعقد [illegible]
الا [illegible] ابا بكر رضي الله تعالى عنه [illegible] الامامة [illegible]
في جميع المسلمين والامام بعد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه [illegible]
[illegible] الامامة [illegible] ثم بعده عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه [illegible] ابي بكر
[illegible] الصحابة ثم بعده عثمان رضي الله تعالى عنه [illegible] اهل الشورى

ورضي الصحابة بجعل الامامة شورى ثم بيعة علي بن ابي طالب [illegible]
على الامامة ثم الفتن التي حدثت بعد ذلك والامامة [illegible]
حتى احتاج الى التغيير الآن الصائب والتمييز [illegible]
بسط الاهواء والابتداع [illegible]
فكان امر المجتهدين فيه [illegible]
والترحم على جميع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين [illegible]
فقد [illegible]

هذا في علم اصول الفقه

هذا الكتاب يشتمل على معرفة فصول من اصول الفقه وذلك لفظ مؤلف من جزئين مفردين
احدهما الاصول والاخر الفقه فالاصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره
والاصل ما يحتاج اليه والفقه معرفة الاحكام التي طريقها الاجتهاد فالاحكام
سبعة الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه
والصحيح والباطل اما الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه
والمباح ما استوى طرفاه واعتدل جانباه في الثواب والعقاب والمحظور
ما يعاقب على فعله ويثاب على تركه والمكروه ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله
والصحيح ما يتعلق به النفوذ ويعتد به والباطل ما لا يتعلق به النفوذ
ولا يعتد به والفقه اخص من العلم والعلم معرفة المعلوم على ما هو به
والجهل تصور الشيء على خلاف ما هو به والعلم الضروري ما لم يقع عن نظر واستدلال
كالعلم الواقع باحد الحواس الخمسة وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس
او بالتواتر والعلم المكتسب ما يقع عن نظر واستدلال فالنظر هو الفكر في حال المنظور
والاستدلال طلب الدليل والدليل هو المرشد الى المطلوب والظن تجويز
احد الامرين والشك تسويتهما واصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال

وكيفية الاستدلال بها وما يتبع ذلك ومعنى قولنا كيفية الاستدلال بها
ترتيب الادلة في التقديم والتاخير وما يتبع ذلك من احكام المجتهدين
وكيفية حال المستدل بها هو قولنا المجموع احتراز عن الباب الواحد
من اصول الفقه فانه وان كان من اصول الفقه لكن ليس هو اصول الفقه
لان بعض الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء وقلنا طرق الفقه يعني الادلة
والامارات وقلنا على سبيل الاجمال اردنا به بيان كون تلك الادلة كلية
وقلنا وكيفية الاستدلال بها اردنا به الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك
الطرق وقلنا وكيفية حال المستدل بها اردنا بها ان الطالب لحكم ان كان
ان كان عاميا وجب ان يستفتي وان كان عالما وجب ان يجتهد وابواب
اصول الفقه على اقسام الكلام الامر والنهي والعام والخاص
والمجمل والمبين والافعال والناسخ والمنسوخ والاجماع
والاخبار والقياس والحظر والاباحة وترتيب الادلة وصفة المفتي
والمستفتي واحكام المجتهدين اما اقسام الكلام فاقل ما يتركب منه
الكلام اسمان او اسم وفعل او اسم وحرف فالكلام ينقسم الى امر ونهي
وخبر واستخبار ومن وجه آخر ينقسم الى حقيقة ومجاز فالحقيقة
ما بقي على موضوعه وقيل ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة والمجاز
ما تجوز به عن موضوعه والحقيقة اما ان تكون لغوية او شرعية او عرفية
والمجاز اما ان يكون بزيادة او نقصان او نقل او استعارة فالمجاز بالزيادة
كقوله تعالى ليس كمثله شيء وبالنقصان كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية
وبالنقل كالغائط فيما يخرج من بدن الانسان وبالاستعارة كقوله تعالى جدارا يريد
ان ينقض فانه [illegible] واما الامر فهو استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الاستعلاء
وصيغته افعل عند الاطلاق مع التجرد عن القرينة فيحمل على الوجوب الا اذا دل الدليل

~[2097] fols. 1v-4v: Anonymous: Aqidat ahl al-sunna عقيدة أهل السنة . -The text abruptly begins as follows: *إنّ العالم محدث والعالم عبارة عما سوى الله تعالى ودليل حدوثه خلوه من الأعراض.. -As a comparison shows, our text is a paraphrase of Abu al-Ma'ali Abd al-Malik Ibn Abd Allah al-Juwayni أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (died 478/1085), Kitab Luma' al-adilla fi qawa'id ahl al-sunna كتاب لمع الأدلة في قواعد أهل السنة , a creed following the Ash'arite doctrine; compare text, French translation and glossary by Michel Allard, Textes apologétiques de Juwayni (Beyrouth 1968), pp. 99-195. Other editions are by Fawqiya Husayn Mahmud فوقية حسين محمود (Cairo 1965) and by Abd al-Aziz Izz al-Din al-Sayrawan عبد العزيز عز الدين السيروان (Beirut 1987). *On the top of fol. 1r the copyist added: hadha fi ilm usul al-kalam هذا في علم أصول الكلام . -